

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Bojan Žalec</b>	<i>Wittgenstein in vera</i>
<b>Vojko Strahovnik</b>	<i>Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava</i>
<b>Nadja Furlan Štante</b>	<i>Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve</i>
<b>Robert Petkovšek</b>	<i>Spomin kot obluba</i>
<b>Borut Pohar</b>	<i>Postpozitivistična filozofija znanosti</i>
<b>Matija Nared idr.</b>	<i>Ordali v pravnem sistemu Antešakov na Madagaskarju</i>
<b>Anthony Ekpunobi</b>	<i>Reflective Mimesis and Sacrifice in the Mimetic Theory...</i>
<b>Simon Malmenvall</b>	<i>Razvoj cerkvene organizacije v Kijeviski Rusiji ...</i>
<b>Alexander Sautkin idr.</b>	<i>Antinomianism as the Crisis Periods' Ethical Attitude</i>
<b>Jože Krašovec</b>	<i>Metaphor, Symbol and Personification and Presentation of Life ...</i>
<b>Irena Avsenik Nabergoj</b>	<i>Izvori in tradicija literarne zvrsti vita Christi ...</i>
<b>Andrej Saje</b>	<i>Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode ...</i>
<b>Sebastijan Valentan</b>	<i>Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravadah ...</i>
<b>Jernej Letnar Černič</b>	<i>Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča ...</i>
<b>Rafko Valencič</b>	<i>Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek</i>
<b>Neža Strajnar</b>	<i>Slovenski Primorec, goriški katoliški tednik (1945–1948)</i>
<b>Irena Markovič</b>	<i>Leopoldinina ustanova na Dunaju ...</i>
<b>Vera Vetrih</b>	<i>Katoliška kulturno-vzgojna oblika odpora proti italijanizaciji</i>
<b>Andreja Tasič</b>	<i>Pogled na alkoholizem v svetopisemskem izročilu</i>

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 76

2016 • 3/4

# 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 Simončič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Tehnična pomočnika gl. ur. / Tech. Assistant Editors</b>	Lucija Rožman in Simon Malmenvall
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Domen Krivina
<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 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 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

**3/4**

**Letnik 76  
Leto 2016**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2016**

## 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

- 457 Bojan Žalec, Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice**  
*Wittgenstein and Faith: From Manifestation of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar*
- 471 Vojko Strahovnik, Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava**  
*Dimensions of Intellectual Humility, Dialogue and Reconciliation*
- 483 Nadja Furlan Štante, Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve**  
*The Role of Women in Ecological Sensitization of the Roman Catholic Church*
- 495 Robert Petkovšek, Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence**  
*Memory as Promise from the Perspective of the Mimetic Theory and Hermeneutics of Existence*
- 509 Borut Pohar, Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike**  
*Post-positivist Philosophy of Science as a Means for Modern Apologetics*
- 523 Matija Nared in Mari Jože Osredkar, Ordali v pravnem sistemu Anteašakov na Madagaskarju**  
*Ordeals in the Legal System of the Antaisaka in Madagascar*
- 535 Anthony Ekpunobi, Reflective Mimesis and Sacrifice in the Mimetic Theory of Rene Girard**  
*Reflektivno posnemanje in žrtvovanje v René Girardovi mimetični teoriji*
- 547 Simon Malmenvall, Razvoj cerkvene organizacije v Kijeviski Rusiji do sredine 12. stoletja**  
*Development of Ecclesiastical Organization in the Kievan Rus Until the Mid-12th Century*
- 559 Alexander Sautkin and Elena Philippova, Antinomianism as the Crisis Periods' Ethical Attitude**  
*Antinomianizem kot etična drža v kriznih časih*
- 571 Jože Krašovec, Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values**  
*Metafora, simbol in personifikacija v prikazih življenja in vrednot*
- 585 Irena Avsenik Nabergoj, Izvori in tradicija literarne zvrsti vita Christi v Poljanskem rokopisu**  
*Origins and Tradition of the Literary Genre of Vita Christi in the Poljanski Manuscript*
- 597 Andrej Saje, Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse**  
*Lack of Discretion of Judgment and Inner Freedom as Cause for Nullity of Marriage in Light of Judicial Practice*

- 607 Sebastijan Valentan, Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila**  
*The Reform of Canonical Procedure for the Annulment of Marriage and Explanations by the Pontifical Council for Legislative Texts*
- 621 Jernej Letnar Černič, Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice**  
*Protection of the Freedom of Religion in the Judicial Practice of the European Court of Human Rights*
- 635 Rafko Valenčič, Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek**  
*The Image and Future of the Church Envisioned by Pope Francis*
- 649 Neža Strajnar, Slovenski Primorec, goriški katoliški tednik (1945–1948)**  
*The Slovenski Primorec, the Catholic Weekly of Gorica (1945–1948)*
- 663 Irena Marković, Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA**  
*The Leopoldinian Institution in Vienna and its Support for Slovenian Missionaries in the USA*
- 675 Vera Vetrih, Katoliška kulturno-vzgojna oblika odpora proti italijanizaciji**  
*Catholic Cultural and Educational Resistance Against Italianization*
- 689 Andreja Tasič, Pogled na alkoholizem v svetopisemskem izročilu**  
*A Look at Alcoholism in the Biblical Tradition*

#### **OCENE / REVIEWS**

- 705 Janez Juhant in Bojan Žalec, ur., Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace and Violence (Simon Malmenvall)**
- 709 Janez Ferko, Prenova iz izvira: kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila (Anton Štrukelj)**
- 711 Jure Volčjak, Ordinacijska protokola ljubljanske (nad)škofije 1711–1826 (Bogdan Kolar)**
- 712 Rafko Valenčič, Beseda in pričevanje: teorija in praksa oznanjevanja evangelija (Janez Vodičar)**
- 715 Res novae: revija za celovito znanost (Simon Malmenvall)**
- 716 Roger S. Gottlieb, Political and spiritual: Essays on Religion, Environment and Disability (Damjan Ristić)**

#### **POROČILO / REPORT**

- 721 Nagovor na slovesnosti ob imenovanju zaslužnih profesorjev, Univerza v Ljubljani, 8. december 2016 (Branko Stanovnik)**

**NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE**

- 725 Martina Guzelj**, Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije (**Christian Gostečnik**)
- 726 Lucija Hrovat**, Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu (**Christian Gostečnik**)
- 727 Sara Jerebic**, Travma spolne zlorabe v otroštvu in intimni partnerski odnos (**Tanja Repič Slavič**)
- 729 Mateja Katona**, Navezanost na mater in doživljanje materinstva (Katarina Kompan Erzar)
- 731 Dalibor Kraljik**, The Notion of Communion in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI: an Eucharistic Theology (**Anton Štrukelj**)
- 734 Barbara Kreš**, Analiza sprememb pri udeležencih v relacijski družinski terapiji in ključni trenutki teh sprememb z vidika udeležencev (**Christian Gostečnik**)
- 735 Bogomir Mirko Miklič**, Idejno-politična dediščina Edvarda Kocbeka in slovenski kristjani (**Janez Juhant**)
- 737 Andrej Naglič**, Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: Poskus znanstvene utemeljitve izvršilno-upravnih tez iz leta 2010 in njihova kritična presoja (**Andrej Saje**)
- 739 Matija Nared**, Antešaske sodne prakse na podlagi verovanja in vprašanje človekovih pravic (**Mari Jože Osredkar**)
- 741 Peter Nastran**, Trinitaričnost krščanske molitve (**Anton Štrukelj**)
- 743 Cecilija Oblonšek**, Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje (**Slavko Krajnc**)
- 745 Aljaž Peček**, Vidiki odrešenja v računalniških igrah (**Mari Jože Osredkar**)
- 747 Darja Potočnik Kodrun**, Odziv družine na kronično bolezen in relacijska družinska terapija (**Robert Cvetek**)
- 748 Miha Rutar**, Kakovost življenja pri parih s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija (**Christian Gostečnik**)
- 749 Tjaša Stepišnik Perdih**, Fiziološke mere čustev in njihov pomen v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (**Robert Cvetek**)
- 750 Mik Šetina**, Etika po meri človeka v sodobnih družbeno-ekonomskih odnosih (**Janez Juhant**)
- 753 Maja Tisovec**, Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije (**Christian Gostečnik**)
- 754 Luka Trebežnik**, Odnos med dekonstrukcijo in religijo pri Jacquesu Derridaju: med nihilizmom in mesijanizmom (**Branko Klun**)

**756** **Nada Trtnik**, Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije (**Christian Gostečnik**)

**757** **CELOLETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY**

**765** **SEZNAM RECENZENTOV (2016) / LIST OF CRITICS (2016)**

**767** **NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS**



## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za 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*

### Anthony EKPUNOBI

dr., teologija PhD, Theology  
Kostolnaya 14, UA – 61168 Kharkiv  
*tonyekpu@hotmail.com*

### Nadja FURLAN ŠTANTE

izr. prof. dr., za religiologijo PhD, Assoc. Prof., Religious Studies  
Inštitut za filozofske študije, Univerza na Primorskem Institute for Philosophical Studies, University of Primorska Garibal-  
dijeva 1, SI – 6000 Koper  
*nadja.furlan@zrs.upr.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*

### 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*

### Jernej LETNAR ČERNIČ

izr. prof. dr., za ustavno pravo, pravo človekovih pravic PhD, Assoc. Prof., Constitutional Law, Human Rights Law  
Fakulteta za državne in evropske študije Graduate School of Government and European Studies  
Predoslje 39, SI – 4000 Kranj  
*jernej.letnar@fds.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*

### Irena MARKOVIĆ

dr., zgod. PhD, History  
Osnovna šola Rače Primary School, Rače  
Ulica Eve Lovše 14, SI – 2000 Maribor  
*irena.markovic@t-2.net*

### Matija NARED

dr., teologija PhD, Theology  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*m.nared@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*

### Robert PETKOVŠEK

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  
*robert.petkovsek@guest.arnes.si*

### Elena PHILIPPOVA

viš. pred. za filozofijo in družbene vede PhD, Sen. Lect. Philosophy and Social Sciences  
Univerza v Murmanku Murmansk Arctic State University (MASU)  
Kapitan Egorov Str., 15, RU – 183038 Murmansk  
*fatalj@list.ru*

### Borut POHAR

univ. dipl. teol., doktorand UL, asist. B.A. in Theology, Doctoral Student, Assist.  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*borut.pohar@teof.uni-lj.si*

**Damjan RISTIČ**

univ. dipl. teol., doktorand UL B.A. in Theology, Doctoral Student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*damjanristic@gmail.com*

**Andrej SAJE**

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*andrej.saje@rkc.si*

**Alexander SAUTKIN**

izr. prof. dr., za filozofijo in družbene vede PhD, Assoc. Prof., Philosophy and Social Sciences  
 Univerza v Murmanku Murmansk Arctic State University (MASU)  
 Kapitan Egorov Str.,15, RU – 183038 Murmansk  
*sautkin72@mail.ru*

**Branko STANOVNIK**

akad. prof. dr., za organsko kemijo Acad., PhD, Prof., Organic Chemistry  
 Fakulteta za kemijo in kemijsko tehnologijo, Faculty of Chemistry and Chemical Technology,  
 Univerza v Ljubljani University of Ljubljana  
 Večna pot 113, SI – 1000 Ljubljana  
*branko.stanovnik@fkt.uni-lj.si*

**Vojko STRAHOVNIK**

znanstveni sodelavec, doc. dr., za filozofijo PhD, Scientific Associate, Assist. Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*vojko.strahovnik@guest.arnes.si*

**Neža STRAJNAR**

asist. univ. dipl., za zgod. B.A., Assist., History  
 Študijski center za narodno pravo Study Centre for National Reconciliation  
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana  
*neza.strajnar@scnr.si*

**Anton ŠTRUKELJ**

prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*anton.strukelj@guest.arnes.si*

**Andreja TASIČ**

mag. zakonskih in družinskih študij, doktorandka M.A., Marital and Family Studies, Doctoral student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*andrejata@gmail.com*

**Rafko VALENCIČ**

prof. emer. dr., za pastoralno teologijo 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*

**Sebastijan VALENTAN**

univ. dipl. teol., doktorand B.A. in Theology, Doctoral Student  
 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*

**Vera VETRIH**

univ. dipl. ital. in um. zgod. B.A. in Italian Language and Art History  
 Akademija za glasbo, Univerza v Ljubljani Academy of Music, University of Ljubljana  
 Čufarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana  
*vera.vetrih@aq.uni-lj.si*

**Janez VODIČAR**

izr. prof. dr., za didaktiko in pedagogiko 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*

**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**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4, 457–470

UDK: 1Wittgenstein L.:2-1

Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Bojan Žalec***Wittgenstein in vera:  
od kazanja mističnega do teologije kot slovnice**

*Povzetek:* Prispevek se ukvarja z Wittgensteinovim pogledom na vero oziroma religijo. Predstavlja njegove naslednje elemente: razumevanje mističnega kazanja, poudarjanje pomena avtoritete in gotovosti za vero ter zamisel teologije kot slovnice. Ugotavljamo, da so značilnosti Wittgensteinovega pojmovanja vere sledeče: 1. Vera ni umski pristanek v luči dokazov ali s pomočjo neke nadrazumske zmožnosti, ampak je strastna zavezanost. 2. Pri veri ne gre za odnos do neke množice propozicij kot slik dejstev, ampak za strastno zavezanost neki avtoriteti kot za človekovo življenje določujoči. 3. Ta avtoriteta ni avtoriteta na podlagi neke nadaljnje avtoritete. Verski diskurz predstavlja to avtoriteto kot intrinzično in neposredno. 4. Gotovost je za odrešenje potreben pogoj. 5. Treba je razlikovati med dejstvenimi propozicijami in slovničnimi propozicijami. 6. Teološke propozicije so propozicije slovnice določenega religioznega diskurza. 7. Gotovost teoloških propozicij temelji na tem, da so slovnične propozicije. V zadnjem delu se posvečamo nekaterim kritikam Wittgensteinovega razumevanja vere, ki jih zavračamo, saj ne upoštevajo razlike med teološkimi in dejstvenimi propozicijami.

*Ključne besede:* Wittgenstein, vera, religija, avtoriteta, gotovost, teologija kot slovnica

*Abstract:* **Wittgenstein and Faith: From Showing of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar**

The article deals with Wittgenstein's view on faith and religion by presenting his understanding of mystical showing, emphasis of the importance of authority and certainty for faith, and notion of theology as grammar. The following features of Wittgenstein's concept of faith are drawn: 1. Faith is not an intellectual assent in the light of evidence or by means of some super-intellectual capacity but is rather a passionate commitment. 2. Faith is not a response to some propositions understood as pictures of facts but rather a passionate commitment to some authority that would determine one's life. 3. This authority is not contingent on a higher authority; religious discourse considers this authority intrinsic and immediate. 4. Certainty is a necessary condition for salvation. 5. It is necessary to distinguish factual from grammatical propositions. 6. Theological propositions pertain to the grammar of a religious discourse. 7. Certa-

inty of theological propositions is based on them being grammatical propositions. The article concludes by addressing and rejecting some critiques of Wittgenstein's understanding of faith for failing to take into account the distinction between theological and factual propositions.

*Key words:* Wittgenstein, faith, religion, authority, certainty, theology as grammar

## 1. Uvod

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) je po mnenju mnogih eden najpomembnejših filozofov 20. stoletja. V tem prispevku bomo predstavili njegovo misel o veri in religiji. Pri tem se bomo osredotočili na pojasnitev Wittgensteinovega razumevanja kovanja mističnega, poudarjanja pomena poslušnosti avtoriteti in gotovosti za vero ter zamisli teologije kot slovnice. Ker pa omenjenega ni mogoče razumeti brez predstavitve širših okvirov njegovega razmišljanja, se tudi tej ne bomo mogli popolnoma izogniti. A dodajali jo bomo le, kolikor je to nujno potrebno.

Wittgenstein je bil kompleksna osebnost, obdarjena z raznovrstnimi talenti in zanimanji. V očeh marsikoga je veljal in še velja za genija in – zaradi svojih vsestranskih sposobnosti – za pravi renesančni lik. Nekateri njegovi dosežki na področju logike in filozofije veljajo po skorajda splošni sodbi za »klasične« in izjemne, glede njegovih pogledov na vero in religijo pa se mnenja precej bolj razlikujejo. Izhajal je iz zelo bogate dunajske protestantske družine judovskega porekla. Toda njegova mama je bila katoličanka in Ludwig je bil krščen v katoliški cerkvi ter deležen pouka o krščanstvu. (Baum 1979, 275)<sup>1</sup> Imel je tudi katoliški pogreb (294). Družino je obremenjevalo veliko število samomorov in tudi najmlajšemu od otrok, Ludwigu, misel nanj nikakor ni bila tuja. Za Wittgensteina je bilo zato značilno strastno iskanje smisla življenja ter izrazito stremljenje k poštenosti, čistosti, za katero si je postavljaj zelo visoka merila. Del teh je bila tudi skladnost med besedami in dejanji, pri kateri je poudarjal primat dejanj, in izrazito negativna nastrojenost do tega, da je kdo velik samo v besedah. Ta njegova zadržanost se je odražala v njegovem odnosu do Dunajskega kroga, s katerim se ga je marsikdaj pretesno povezovalo. Njegovi predstavniki so veliko govorili o ovržbi metafizike na podlagi dokaza o njeni nesmiselnosti, vendar pa po Wittgensteinu v tem pogledu niso predstavili nič zares novega. V nekem pismu je glede Dunajskega kroga svaril pred »velikobesedjem« (Ule 1990, 17). Zapisal je: »Kar ponuja Dunajska šola, mora *pokazati*, ne *reči* /.../ Delo mora hvaliti mojstra.« (18) O Wittgensteinovem doživljanju, ki včasih meji že na pravo »čistunstvo« do samega sebe, kot temelju njegovega občutka krivde, ki je značilen za večji del njegovega življenja, pričajo njegovi zapiski iz časa prve svetovne vojne, ko je bil vojak na fronti – na primer eden, ki je nastal dan po tem, ko je bila Wittgensteinova enota obstreljevana. V njem kritizira samega sebe, češ, da se boji smrti, da ima rad življenje in se mu težko odpove, da postane včasih prava zver ter misli samo še na hrano in spanje. Vse to je imel za velik duhovni padec, ne glede na grozljive razmere na fronti. (Ule 2013, 171)

<sup>1</sup> Za predstavitev Wittgensteinovega življenja na splošno gl. Baum 2000.

Vprašanje Wittgensteinove osebne vernosti je zapleteno tako kot njegova osebnost in ga bomo morali v tem prispevku pustiti ob strani, saj presega njegove okvire.<sup>2</sup> Vsekakor pa je vero in religijo izredno cenil in se zanju zanimal (Ocvirk 1996, 505).<sup>3</sup> Nekaj časa se je celo ubadal z mislijo, da bi postal duhovnik (Baum 1979, 277–279; Ocvirk 1996, 516). Prav tako so ga globoko nagovarjali religiozni pisci in misleci. Močno je nanj vplival Tolstoj (Ule 2013). Vedno znova je prebiral njegovo kratko razlago evangelijev, na katero je kot vojak med vojno po naključju naletel v neki knjigarni. Prevzel ga je Dostojevski (Baum 1979, 277–278; Ule 2016, 105; Žalec 2005, 142),<sup>4</sup> že zgodaj je prebiral Tagoreja (Žalec 2005, 142), visoko je cenil Jamesovo delo *Raznolikost religioznega izkustva*,<sup>5</sup> ki je nanj odločilno vplivalo, in po drugi strani kritiziral Frazerjevo *Zlato vejo* (Baum 1979, 297). Še leta 1950, torej tik pred smrtjo (29. aprila 1951), se je ukvarjal s Karlom Barthom (293). Navdihoval ga je sv. Avguštin (Ule 2016, 105), cenil je Schopenhauerja, še posebno pa Kierkegaarda (Ule 2014), ki ga »je vedno znova prebiral, ni pa čisto znano, kaj vse« (Ule 2016, 105). Z njim se je pogosto primerjal (Ule 2016, 105; Baum 1979, 282) in si obenem »očital«, da ga Kierkegaard presega »po svoji odkritosti in duhovni zavzetosti« (Ule 2016, 105).<sup>6</sup> Leta 1910 je imel mistično doživetje, ki je odločilno vplivalo na njegovo nadaljnje življenje. Po dvajsetih letih ga je v svojem predavanju o etiki (Wittgenstein 1994) označil kot »mistični uvid«.<sup>7</sup> Morda še najhitreje izrazijo zapletenost Wittgensteinove vernosti njegove lastne besede, da sam sicer ni religiozen človek, vendar si ne more pomagati, da ne bi na vsak problem gledal z religioznega gledišča (Wittgenstein 1984a, 79).

Wittgensteinov filozofski razvoj lahko razdelimo na dve obdobji. Osrednje delo prvega je *Logično-filozofski traktat* (v nadaljevanju *Traktat*), drugega pa *Filozofske raziskave* (v nadaljevanju *FR*), ki so izšle po njegovi smrti. Ob tem glede vprašanja vere velja še posebej omeniti dela *Kultura in vrednota*, *Mešani zapiski* (v nadaljevanju *KV*), *O gotovosti* in *Predavanje o religioznem verjetju*, ki je bilo izdano na podlagi zapiskov njegovih učencev. Pomemben vir so tudi njegovi dnevnik (Wit-

<sup>2</sup> Za izredno kakovostno in temeljito obravnavo tega vprašanja gl. Baum 1979, kjer lahko najdemo tudi reference na mnoga pomembna dela o tej temi. Gl. tudi Monk 1991, Malcolm 1997, Ocvirk 1996 ter Grušovnik 2007, 128–129.

<sup>3</sup> Ocvirk je nanašajoč se na Kerra (1986, 207), čigar knjigo je v zadevnem prispevku predstavil, celo zapisal: »Wittgenstein je po Nietzscheju zadnji veliki filozof, ki se je resnično zanimal za krščanstvo« (1996, 506). O pomenu Wittgensteina za teologijo gl. tudi Korošak 1994.

<sup>4</sup> Baum navaja pismo Bertranda Russella Lady Ottoline z dne 20. decembra 1919, v katerem Russell pravi, da ima v celoti gledano Wittgenstein raje Dostojevskega kot Tolstoja, še posebno njegovo delo *Bratje Karamazovi* (1919, 278).

<sup>5</sup> O pomenu Jamesa za Wittgensteina gl. Baum 1979, 291. James je odločilno vplival tudi na Wittgensteinovo razumevanje »mističnega« (292).

<sup>6</sup> Wittgenstein je bral Kierkegaardov *Dokončen neznanstveni pripis za filozofske drobtinice* (1854). To knjigo je izredno cenil (tako kot Kierkegaarda – ki ga je imel za resnično pobožnega človeka – na splošno), vendar se mu je zase osebno zdela pregloboka (Baum 1979, 282). Kierkegaarda je dojemal kot daleč najpomembnejšega filozofa 19. stoletja (280). Menil je, da je Kierkegaard o veri povedal vse, kar je o njej mogoče povedati (Kempits 1985, 171).

<sup>7</sup> V omenjenem predavanju o etiki je Wittgenstein opisal skupaj tri mistična doživetja, kolikor jih je doživel (Baum 1979, 280).

tgenstein 1984c; 1992) ter pisma (Wittgenstein 1969). Čeprav so med obema obdobjema pomembne razlike in je bil Wittgenstein kasneje izrecno kritičen do nekaterih svojih pogledov iz prvega obdobja, pa je med njima tudi mnogo skupnih točk in povezav, in zato njune različnosti ni smiselno pretirano poudarjati. Wittgenstein se je v obeh obdobjih ukvarjal z mejami izrekljivega ter vprašanji smiselnega govorjenja oziroma smisla govorjenja, v večji ali manjši meri tudi v okviru religioznega diskurza.

## 2. Transcendentalno jezikovno stališče in vrste kazanja

V prvem obdobju je Wittgenstein razvijal t. i. slikovno teorijo pomena, po kateri je smiseln govor samo tisti, ki kaj prikazuje oziroma opisuje. Takrat je Wittgenstein menil, da o zadevah, ki se tičejo vrednot (etiki, estetiki, religiji), ne moremo zares govoriti. Te zadeve je opisoval z izrazom »mistično« in je v *Traktatu* (teza 6.522) o njih zapisal: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično.« (1976) Omenjeno delo končuje slavna sedma teza: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« Wittgenstein je menil, da je tisto, kar lahko izrečemo, malenkost v primerjavi s tistim, kar je neizrekljivo. To potrjujejo tudi besede iz njegovega slavnega pisma Ludwigu von Fickerju iz leta 1919, v katerem pravi, da je *Traktat* sestavljen iz dveh delov: »Iz tega, ki je tukaj, in iz vsega tistega, česar nisem zapisal. In ravno ta drugi del je pomemben.« (Wittgenstein 1969, 35; 1979a, 94) Sledeč Steniusu (1960), priznanemu razlagalcu Wittgensteinove filozofije, lahko njegovo filozofijo označimo kot transcendentalni lingvalizem (Stegmüller 1989, 558) oziroma transcendentalno jezikovno stališče – to pomeni filozofijo, ki se ukvarja s tem, kako daleč lahko seže smiselni govor, in s pogoji smiselnega govora. Zato si sedaj oglejmo razlike med Wittgensteinovim in Kantovim transcendentalnim stališčem. Kant ni trdil, da onkraj meje smiselnega teoretiziranja ni ničesar, temveč da onkraj te meje ne moremo več ničesar dokazati ali zadovoljivo utemeljiti. In to mejo predstavlja čutno izkustvo. (Stegmüller 1989, 558; Baum 1979, 286) Za Kanta ni vse, kar je možno logično, možno tudi teoretično. Možno v teoretičnem (znanstvenem) smislu je samo tisto, kar je v skladu z apriorno obliko izkustva, se pravi s čistima oblikama zrenja in čistimi razumskimi kategorijami. (Stegmüller 1989, 557)

»Transcendentalni idealizem je rezultat tega, da ta oblika izkustva predstavlja celokupnost vsega, kar spada k vsakemu zaznavajočemu in mislečemu bitju na splošno; apriorna oblika izkustva konstituira »transcendentalni subjekt«. Svet tako vsakdanjega kot tudi znanstvenega izkustva in s tem vsega, kar je lahko objekt smiselnega teoretiziranja, je relativen glede na ta subjekt.« (557)

V Wittgensteinovem transcendentalizmu na mesto Kantovega merila, po katerem je lahko predmet vse in samo tisto, kar je časovno ali prostorsko predstavljalivo in kar je zajeto z apriornimi kategorijami razuma, stopi »preprosto« merilo, da je predmet teoretskega raziskovanja lahko vse, kar je misljivo (557–558). Misel je za Wittgensteina iz *Traktata* logična slika sveta. Misljivo je vse, kar je mo-

goče prikazati s tako sliko. To pa je spet vse in samo tisto, kar lahko opišemo z jezikom, ki nekaj dejansko prikazuje. Tako so Kantove transcendentalne raziskave nadomeščene z logično analizo jezika. Tudi pri Wittgensteinu obstaja določena oblika izkustva, ki je potreben pogoj vsakega izkustva in jo potemtakem lahko označimo kot apriorno. Gre za kazanje v smislu notranjega kazanja in sicer za kazanje notranje strukture sveta, ki se v jeziku zgolj kaže, ni pa je mogoče izreči. Pri Kantu je transcendentalni subjekt tisti subjekt, ki ima izkustvo, ki ga oblikujeta apriorni obliki zrenja in apriorne kategorije razuma. Pri Wittgensteinu pa je transcendentalni subjekt tisti subjekt, ki razume logično natančno govorico. To je pomen znamenite teze 5.6 iz *Traktata*: »Meje mojega jezika so meje mojega sveta.« »Mojega« se v zgornjem navedku nanaša prav na transcendentalni subjekt, ki določa logični prostor možnih svetov. Ali drugače: po Wittgensteinu lahko izkusimo samo to, kar je opisljivo v smiselnem jeziku. (559) Opredelimo sedaj natančneje pomene izraza »kazati (se)« v *Traktatu*. Po Stegmüllerju (555) ga Wittgenstein uporablja v treh pomenih: 1. zunanje kazanje (kazanje<sub>z</sub>); 2. notranje kazanje (kazanje<sub>n</sub>); 3. mistično kazanje (kazanje<sub>m</sub>). *Ad 1.*: Stavek kaže svoj smisel, kar pomeni, da iz njegove notranje strukture razberemo zunanjo strukturo stanja stvari. To kazanje Stegmüller imenuje zunanje kazanje. *Ad 2.*: Wittgenstein je v *Traktatu* sprejemal t.i. ontološko slikovno teorijo (Stenius 1960), po kateri obstaja ujemanje med notranjo strukturo stvarnosti in notranjo strukturo jezika. To notranjo strukturo stavki sicer kažejo, vendar je ne morejo izreči. Stavek je po Wittgensteinu slika. In to, kar slika notranje kaže, je potreben pogoj, da slika sploh je slika. Pri notranjem kazanju gre za enakost notranje strukture slike in izvirnika. Zakaj stavek ne more notranje kazati tistega, kar opisuje, torej zunanje kaže? Zato, ker vsako opisovanje že predpostavlja notranje kazanje – se pravi to, da imata stavek, ki opisuje, zunanje kaže določeno stanje stvari, in to stanje stvari enako notranjo strukturo. Zato ne more noben stavek nikoli izreči tistega, kar notranje kaže – ker je slednje potreben pogoj za to, da stavek sploh opisuje stanje stvari, da lahko slika sploh funkcioniра kot slika stanja stvari. Slike vedno nekaj prikazujejo. Za to, da nekaj prikazujejo, morajo biti izpolnjeni določeni pogoji. Teh pogojev ne moremo prikazati z nobeno sliko, ampak se v prikazovanju samo kažejo. Wittgenstein skratka sprejema načelo, da pogojev slikovnega prikazovanja slikovno ni mogoče prikazati. Slikovno prikazati pa je isto kot izreči. Zato ne moremo izreči pogojev slikovnega prikazovanja. »To, kar je mogoče pokazati, ni mogoče reči.« (T, 4.1212)<sup>8</sup> Ker po Wittgensteinu meja smiselnega teoretiziranja sovпада z mejo smiselnega govorjenja, Kantova nerešljiva vprašanja sploh ne morejo biti postavljena, saj jih ne moremo označiti kot smiseln govora. Od tod sledi, da je na smiselna vprašanja načeloma mogoče odgovoriti (T, 6.5). Vendar pa tako kot po Kantu tudi po Wittgensteinu ne drži, da onkraj meje smiselnega govorjenja ni ničesar. Teza 6.522 iz *Traktata* se namreč glasi: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično.« In tukaj Stegmüller opozarja na tretji pomen kazanja v *Traktatu*:

<sup>8</sup> Velika črka T v oklepaju pred številko pomeni, da gre za referenco na *Traktat*, številka za njo pa označuje številko teze v *Traktatu* (Wittgenstein 1976).

»To je kazanje, ki se sploh ne vrši z jezikom, bodisi v smislu kazanja<sub>n</sub>, ampak mora ubrati pot preko mističnega izkustva. Imenujmo ga ›kazanje<sub>m</sub>«. Kar se po Wittgensteinu kaže<sub>m</sub>, je analogno temu, kar je po Kantu dano samo kot ›postulat praktičnega uma«.« (559)

### 3. Religija kot jezikovna igra in življenjska oblika ter pomen avtoritete

Lepota, dobrotā in verske vrednote (Bog) se v svetu sicer kažejo, ne moremo pa o njih govoriti – se pravi jih opisovati, govoriti o njihovih (notranjih) lastnostih ipd. Te vrednote niso v svetu, temveč zunaj njega. Wittgenstein niti v *Traktatu* niti drugje ni ravno jasno pojasnil svojega pojma mističnega (Baum 1979, 289),<sup>9</sup> je pa kasneje razvijal svojo misel naprej tudi v tej smeri, seveda v skladu z njenimi splošnimi spremembami. Morda najpomembnejša razlika med zgodnjim in poznim Wittgensteinom je, da je kasneje spoznal, da obstajajo še mnoge druge funkcije, ki jih jezik lahko opravlja, in ne samo prikazovanje oziroma opisovanje. Pa tudi opisovanje sāmō je že zelo raznovrstno. (FR, §24) Obstaja nešteto različnih vrst uporab znakov, stavkov, besed itd. In te uporabe niso nič dokončno trdnega. (§23) Poleg prikazovanja obstajajo še mnoge druge jezikovne igre. Pojem »jezikovna igra« je osrednji pojem poznejše Wittgensteinove filozofije. Zapisal je, da želi z njim poudariti, da je govorjenje jezika del neke dejavnosti ali neke življenjske oblike. (§23) Bralca je pozval, naj si predoči raznoterost jezikovnih iger na naslednjih primerih: ukazovanje in ravnanje po ukazih, opisovanje predmeta po opazovanju ali merjenju, izdelovanje predmeta po opisu (risbi), poročanje o poteku nečesa, domnevanje o poteku nečesa, postavljanje in preverjanje hipoteze, prikazovanje rezultatov nekega eksperimenta s pomočjo tabel in diagramov, izmišljanje in branje zgodb, igranje v gledališču, petje v kolu, reševanje ugank, pripovedovanje šal in dovtipov, reševanje uporabnih računskih nalog, prevajanje iz enega jezika v drugi, prošnja, zahvala, preklinjanje, pozdravljanje, molitev. (§23)

Drugi osrednji pojem poznega Wittgensteina, ki je ključen za njegovo razumevanje vere in religije, je »življenjska oblika«. Religija je življenjska oblika, in ne oblika znanosti. Religiozni jezik lahko tvori lastno jezikovno igro. (Baum 2000, 80) K jezikovni igri religije ne spadata dokazovanje in preverjanje hipotez, ampak podrejanje avtoriteti in gotovost. Da bi to lahko bolje razumeli, uvedimo v razmislek pojem »kognitivna teorija vere« (Hodges 2004, 67). Ta pojem se nanaša na stališče, ki je neposredno nasprotje Wittgensteinovega pojmovanja. Po njem govor neke religije izraža določene zgodovinske in metafizične resnice oziroma dejstva, ki pa so onkraj dosega običajnih zmožnosti človeškega razuma. Na jezik vere se gleda, kot da izraža določena dejstva ali boljše rečeno naddejstva, na vero pa kot na nekakšno nadzmožnost, ki nas spravlja v stik s temi dejstvi. Wittgenstein je takšno pojmovanje vere izrecno zavračal. Vzemimo za primer krščanstvo. Kristjan

<sup>9</sup> Za sistematično in podrobno analizo tega pojma ter interpretacijo Wittgensteinovih izjav in izvajanj o njem gl. Baum 1979, še posebno na strani 287.



sprejema krščansko pripoved. Toda ta vera je različna od prepričanja v resničnost neke zgodovinske pripovedi. Ne gre za njeno sprejemanje na podlagi običajnih dokazov. Ko človek postane veren, korenito spremeni svoje življenje. Zgolj sprejemanje nekih dejstev ali neke pripovedi kot resničnih pa je za to premalo – tudi v primeru, ko se nam določena dejstva in pripovedi zdijo nedvomni. Ne gre za spoznavni, temveč eksistencialni preobrat. Zato vera ni spoznavno stanje in se ne giblje na osi kontinuuma dvom–gotovost. Vera ne temelji na običajnih razlogih za prepričanje. Tako gre na primer pri krščanstvu za strastno zavezanost določeni pripovedi in določenemu diskurzu, ki spada k njej,<sup>10</sup> in sicer na podlagi potrebe po osmislitvi lastnega življenja in odrešitvi. Zgodovinska resnica in dokazovanje sta po Wittgensteinu pri sprejemanju tega, kar se dogaja v veri, resnično nepomembna. Pri veri namreč ne gre za informacijo, niti zgodovinsko niti metafizično. Po Wittgensteinu bi pravi vernik veroval tudi še potem, ko bi bili evangeliji zgodovinsko dokazano napačni, kajti Jezus v evangelijih ni samo opisan, ampak je v njih prisoten (69) in kot tak vstopa v naša življenja ter korenito preobraža vsakega, ki njegovo vero sprejema. Dokazi v običajnem pomenu besede niso ključni. Včasih je celo nasprotno in v nekaj moramo verovati, pa čeprav obstaja kar nekaj nasprotnih dokazov. Četudi sprejmemo, da verovanje potrebuje neko vsebino, ta vsebina ni gola informacija. Zato je Wittgenstein lahko zapisal, da je vera »strastna odločitev za določen referenčni sistem« (KV, 103), za način življenja in njegovega vrednotenja, ne pa za to, da bi sprejemali neko propozicijo kot resnično. (Hodges 2004, 69–70) Wittgenstein se je torej osredotočal na vlogo, ki jo imajo verska prepričanja pri usmerjanju našega življenja. To pa pomeni, da naš odnos do verskih prepričanj ni epistemološki ali teoretski, temveč eksistencialen in praktičen. Verovati v nekoga v verskem smislu pomeni, da je ta zgled ali merilo, po katerem se ravnamo oziroma v skladu s katerim živimo. Pri veri gre za odločitev za tak zgled oziroma merilo in za strastno zvestobo njemu. In čeprav ni nobenega »pravega« dokaza, da je taka zvestoba pravilna, da je tako življenje pravilno, so pravi verniki – v svoji zvestobi sledenja temu idealu – pripravljeni žrtvovati vse.

Naslednja prvina Wittgensteinovega stališča je, da gre pri veri za podrejanje avtoriteti.<sup>11</sup> Ta avtoriteta je avtoriteta na temeljni ravni. Zato je nesmiselno zahtevati razloge za vero, saj je šele vera tista, ki posamezniku razloge daje. Za svojo temeljno zavezanost ni mogoče imeti razlogov, ki so od vere neodvisni. Če bi jih bilo mogoče imeti, potem ta vera ne bi bila vera ali drugače, ne bi bila temeljna zavezanost, temveč prigodna, kontingentna, odvisna od neke druge temeljne zavezanosti. (70) Vidimo torej, da Wittgensteinovo prepričanje, da je vera poslušnost avtoriteti, izhaja iz pojmovanja vere kot temeljne zavezanosti. Ko se avtoriteti enkrat podredimo, potem se ji ne moremo več upirati. Ne moremo se ji enkrat upi-

<sup>10</sup> Ob tem velja omeniti, da po Wittgensteinu govorjenje za religijo sploh ni bistveno. Če pa se v religiji že govori, »je to samo že sestavni del religioznega ravnanja, in nobena teorija. Torej sploh ne gre za to, ali so besede resnične ali napačne ali nesmiselne.« (1984b, 117)

<sup>11</sup> Wittgenstein je okoli leta 1944 zapisal: »Verovati pomeni podrediti se določeni avtoriteti. Potem ko se ji enkrat podrediš, o njej ne moreš več dvomiti in na novo iskati njene verodostojnosti, ne da bi se ji uprl.« (KV, 76)

rati oziroma ji biti neposlušni, drugič pa se ji spet podrejati. Prava temeljna avtoriteta je samo avtoriteta, ki se ji vedno podrejamo in smo ji brezpogojno poslušni.

Povzemimo dosedanji razmislek o Wittgensteinovem pojmovanju vere z izpostavitvijo treh ključnih elementov: 1. Vera ni razumski pristanek v luči dokazov ali s pomočjo neke nadrazumske zmožnosti, ampak v prvi vrsti strastna zavezanost. 2. Pri veri ne gre za odnos do neke množice propozicij kot slik dejstev, ampak za strastno zavezanost neki avtoriteti kot za naše življenje določujoči. 3. Ta avtoriteta ni avtoriteta na podlagi neke nadaljnje avtoritete, saj bi jo v tem primeru lahko postavljali pod vprašaj, ne da bi se ji upirali. Verski diskurz predstavlja to avtoriteto kot intrinzično in neposredno.<sup>12</sup>

#### 4. Gotovost in teologija kot slovnica

Naslednja pomembna prvina vere je po Wittgensteinu gotovost, ki je potreben pogoj za odrešenje.<sup>13</sup> Da bi lahko zares razumeli, kako je po Wittgensteinu možna gotovost v veri, moramo osvetliti njegovo stališče, ki teologijo razume kot religiozno slovnico (FR, §373). Pri tem je bistveno razlikovanje med faktičnimi, dejstvenimi propozicijami na eni strani in pojmovnimi propozicijami na drugi. Metafiziko je Wittgenstein zavračal zato, ker zamegljuje razlikovanje med obojimi (Arrington 2004, 169). Vzemimo kot primer govor o fizičnih predmetih. V delu *O gotovosti*, §36, Wittgenstein piše, da je izjava »A je fizični predmet« poduk za nekoga, ki ne ve, ne razume, kaj pomeni »A« ali kaj pomeni »fizični predmet«. To je navodilo za uporabo besed. Ker pa je »fizični predmet« logični pojem,<sup>14</sup> ne moremo reči »Obstajajo fizični predmeti«, saj je taka izjava nepravilna. Gre za logično oziroma pojmovno napako, kršitev logične oziroma pojmovne slovnice (§36). Metafiziki pa postavljajo ravno tovrstne trditve in zato je Wittgenstein metafiziko zaradi njene nepravilne uporabe jezika zavračal. Iz take uporabe izhajajo nerešljivi problemi, ki pa so pravzaprav samo navidezni, saj izginejo takoj, ko nam postane jasno, da izvirajo iz »slovnčnih« napak pri uporabi jezika. Kakorkoli že, bistveno je, da se zavedamo, da pojmovne ali slovnčne propozicije niso opisi kakšnih stvari v svetu, ampak navodila za uporabo določene besede. Ne gre za

<sup>12</sup> V tem smislu je Wittgenstein menil, da ni res, da Bog hoče nekaj, ker je dobro, ampak je nekaj dobro zato, ker Bog to hoče (Arrington 2004, 71).

<sup>13</sup> Wittgenstein je leta 1937. zapisal: »Če pa naj bom ZARES odrešen, potrebujem *gotovost* – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera. Vera je vera v to, kar potrebuje moje srce, moja duša, in ne moj spekulativni razum. Odrešitve potrebuje namreč moja duša z vsemi svojimi strastmi, tako rekoč duša z mesom in krvjo, ne pa moj abstraktni duh. Morda bi lahko rekli: samo *ljubezen* lahko verjame v vstajenje od mrtvih. Lahko bi rekli: odrešujoča ljubezen verjame tudi v vstajenje od mrtvih; se tudi oprijemlje vstajenja od mrtvih. Kar se bojuje zoper dvom, je tako rekoč *odrešitev*. Vztrajanje pri *njej* mora biti vztrajanje pri veri. To torej pomeni: najprej se odreši in se drži svoje odrešitve (drži svojo odrešitev) – in potem boš videl, da se držiš vere. Do tega lahko torej pride le tedaj, če se ne opiraš več na zemljo, temveč se obesiš na nebesa. Tedaj je vse drugačno in noben čudež ni, če zmoreš nekaj, česar zdaj ne zmoreš. (Tisti, ki visi, je videti seveda prav tako kakor oni, ki stoji, igra sil pa je v njem čisto drugačna, zato je tudi zmožen povsem drugih dejanj kakor stoječi.)« (KV, 59)

<sup>14</sup> Včasih je Wittgenstein namesto »logični pojem« uporabljal izraz »slovnčna kategorija« (1958, 19).

opis dejstva, temveč za izražanje pravila o tem, kaj določena beseda pomeni oziroma kako naj se uporablja. Poznejši Wittgenstein imenuje takšna pojmovna pravila »slovnične izjave« ali »slovnične opazke«. Slovnične propozicije<sup>15</sup> niso dejstvene ali empirične propozicije. Z metafizičnimi izjavami tako nič ni narobe, če jih le razumemo kot slovnične opazke. (Arrington 2004, 171) Slovnica jezika določene uporabe potrjuje kot ustrezne oziroma jih avtorizira, drugih pa ne; podobno velja tudi za načine vrednotenja (resnično, neresnično, sprejemljivo, nesprejemljivo) skladnosti z določenim diskurzom. Izjave o Bogu (kot vsevednem, vse-mogočnem, večnem ...) so slovnične izjave.<sup>16</sup> Niso izjave o kakšnem dejstvu v svetu, temveč o uporabi besede »Bog« v religioznem diskurzu. (172) Slovnične izjave, ki jih daje teologija,<sup>17</sup> avtorizirajo in omejujejo določen način govorjenja – religiozni način (173). Vendar iz tega, da so teološke izjave slovnične, ne izhaja, da so samo »opisne«. Nekatere so take, npr. »Jaz sem grešnik« ali »Bog me ima rad«, druge pa so predpisovalne, dajejo napotke za življenje. Wittgenstein postavlja v srce religioznega diskurza prav te predpisovalne izjave in ne kake spekulacije o kozmologiji, naravi sveta itd. (Baum 1979, 294) Teološke izjave so slovnične izjave, ki usmerjajo vernikovo ravnanje in čutenje, nekatere od njih (o določenih osebah in dogodkih) pa so tudi »opisne«. Velika napaka je zato, če imamo teološke izjave za izjave o dejstvih oziroma o svetu. Tak način govorjenja izloča religiozni diskurz in uvaja naturalističnega. (Arrington 2004, 174) Oglejmo si še en primer teološke slovnične izjave, trditev »Bog obstaja in je moj stvarnik« (175). Po Wittgensteinu to trditev v religioznem diskurzu uporabljamo drugače kot v znanosti. To ni trditev, ki bi zahtevala dokazno podporo kot običajne trditve o prigradnih vzročnih zvezah. Kljub temu pa tudi ta izjava izraža prepričanje, vendar prepričanje v drugem smislu. Gre za sprejemanje slovnične propozicije »Bog obstaja in je moj stvarnik«. Taka izjava nam govori, kako moramo govoriti o Bogu – namreč kot o bitju, ki obstaja in je naš stvarnik. Če govorimo o Bogu kot verniki, potem moramo o njem govoriti tako, ker je to tisto, kar pravi vernik misli z besedo »Bog«. Slovnične propozicije so nujne v smislu, da dajejo pravila za uporabo besed, ki se jih ne sme kršiti. (178) Če kdo sploh govori o Bogu, potem mora o njem govoriti kot o bivajočem. Sicer izraz Bog uporablja narobe.

Wittgenstein je opazil, da verniki svojih temeljnih trditev ne sprejemajo kot zgolj verjetne, ampak z neomajno gotovostjo, čeprav ne mislijo, da imajo zanje kakšne »izjemne« dokaze (176). Iz tega pa izhaja, da gre za slovnične izjave, saj za Wittgensteina dejstvo, da je kdo glede določene izjave neomajno gotov, pomeni, da jo uporablja kot slovnično izjavo. »Bog obstaja in je moj stvarnik« je za vernika slovnična izjava. Ta izjava ni samo predpostavka, ki je sprejeta kot resnična, ampak ne-

<sup>15</sup> Wittgenstein je uporabljal tudi izraz »slovnična izjava« (Arrington 2004, 170). Take izjave so mišljene kot pojasnitve pomena določenih izrazov (171).

<sup>16</sup> Wittgenstein je v svojih predavanjih v Cambridgeu pripisal Luthru izjavo (ki jo je odobral), da je teologija slovnica besede »Bog« (1979b, 32).

<sup>17</sup> Sledeč Strawsonovi (1994) opredelivni filozofije bi lahko rekli, da je teologija slovnica religioznega diskurza. Po eni strani namreč teologija izrečno ugotavlja pravila, ki jih verniki avtomatično, neizrecno uporabljajo, po drugi strani pa tudi sama to govorjenje usmerja, mu postavlja norme. Za določen religiozni diskurz tako opravlja to, kar običajen slovničar jezika za določen jezik.

kaj, kar daje smisel vsemu, kar vernik govori o svetu. Gre za cel sistem predstavljanja in nanašanja na svet ter stvari in odnosa do njih, kateremu je vernik strastno zavezan. Za vernika so tisti, ki ne sprejemajo njegove slovnice, odtujeni od Boga, ločeni od Njega. Tudi govor o čudežih spada v teološko slovnico. Čudež je slovnično nekaj, česar ne moremo dojeti. Je vera v tako božjo vzročnost, ki je ni mogoče dojeti. Sprejemanje uporabe pojma »čudež« kot smiselnega je del krščanske teološke slovnice. Sprejemanje Jezusovih čudežev ne temelji na zgodovinskih dokazih, temveč je del slovnice krščanske vere. Bog je – po slovnici – bitje, ki se razodeva skozi čudeže. Lahko rečemo, da je slovnica podlaga naše predstave o svetu. Tako lahko govorimo o dveh v temelju različnih predstavah ali slikah sveta: naturalistični in razodetveni. Nekateri se »podpisujejo« pod prvo, drugi pa pod drugo. Religiozni verniki sekularne razlage svoje vere, po kateri je razodetvena slika napačen način razlage empirične stvarnosti, ne vidijo kot ustrezno. Taka razlaga je po njihovem mnenju v temelju zgrešena, ker ne sprejema in ne razume razodete resnice. Ne obstaja pa pri tem po Wittgensteinu nobeno nevtralnno in objektivno stališče. Tudi potreba po naturalističnem dokazu in dokazovanju je del neke oblike življenja. (181) S tem se sklada Wittgensteinovo stališče, da je za dvom potreben pogoj gotovost, ne pa obratno (2004). To pomeni, da je takšna ali drugačna slovnica, v katero ne dvomimo, pogoj za dvom. Na področju teoloških in filozofskih tem to torej pomeni, da je predhodno sprejemanje takšne ali drugačne temeljne predstave o svetu, »teologije« – naturalistične ali razodetvene – potreben pogoj, da lahko govorimo, da lahko razmišljamo in da lahko (tudi) dvomimo. Zato je mnenje, da je začetek mogoče postaviti na radikalnem dvomu, zgolj utvara.

## 5. Odgovor na najpomembnejše kritike

---

Wittgensteinovo stališče o veri je bilo deležno mnogih kritik (Grušovnik 2007, 135), tudi utemeljenih, toda za najpomembnejše lahko po našem mnenju trdimo, da so vsaj deloma neupravičene, saj ne upoštevajo dovolj prvin in distinkcij Wittgensteinovega stališča, ki smo jih predstavili. Oglejmo si nekatere najpogostejše in najpomembnejše. Prvi očitek se glasi, da je Wittgensteinova predstava o religiji neustrezna in da vsaka religija vsebuje tudi neki metafizični doktrinalni del, v katerem se jasno govori na primer o Bogu, ki vzročno deluje itd. Ne gre zgolj za slovnico, ampak za jasno izražene metafizične trditve. Takemu pogledu na vero nasprotuje golo ekspresivno stališče, ki ga nekateri pripisujejo Wittgensteinu (Bailey 2004), po katerem naj ne bi vernik s svojimi teološkimi trditvami nič trdil, ampak zgolj izražal svoje predstave oziroma poglede. Ti kritiki trdijo, da je Wittgenstein zanikal, da je metafizični del bistveni del religioznosti. Na to kritiko lahko odgovorimo, da imajo religije res svoj metafizični doktrinalni del, in da to lahko sprejme tudi prištaš Wittgensteinovega stališča, vendar pa tega doktrinalnega dela ne tvorijo kakšne prigodne propozicije o svetu, temveč slovnične izjave. Ker ti kritiki ne ločujejo med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami, in slednje uvrščajo v razred prvih, napačno sklepajo, da če je Wittgenstein zanikal, da so dejstvene propozici-

je del religije, je potemtakem zanikal, da religije sploh imajo metafizični doktrinalni del.

Drugi očitek pravi, da izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča ne moremo kritizirati nobene religije ali verskega nauka. Kritika vernika in njegovega ravnanja na podlagi tega stališča ni mogoča. Ta kritika gradi na očitku Wittgensteinu, da omalovažuje pomen dokazov za resničnost religioznih trditev in pogledov ter da pripisuje preveliko avtonomijo religioznemu diskurzu in nauku glede na druge diskurze in poglede, na primer znanost. (Hyman 2004; Nielsen 2004) Trditve teh kritikov temeljijo na Wittgensteinovih izjavah, da je slovnica neodvisna od stvarnosti, da je glede na stvarnost avtonomna, da ji ni treba odgovarjati nobeni stvarnosti ipd. Tako stališče pogosto spremlja obtožba, da Wittgensteinovo stališče implicira nesprejemljiv, poljuben in nerazumen relativizem, ki nasprotuje stališču, da si razumen človek ustvarja podobo o svetu na podlagi nekega razumnega ravnovesja (ekvilibrija) med različnimi diskurzi. Očitek, da Wittgensteinov pogled na vero onemogoča vsako kritiko mišljenja in ravnanja vernika, bi lahko temeljil tudi na Wittgensteinovem poudarjanju brezpogojne poslušnosti avtoriteti, ki jo na primer v *Svetem pismu* tako izrazito predstavlja Abrahamovo žrtvovanje sina Izaka. Odgovorimo lahko, da je res, da je Wittgenstein zavračal možnost, da bi bilo mogoče stavke vere ali religije kakorkoli dokazovati, verificirati ali falsificirati na način, kot to lahko počnemo z znanstvenimi hipotezami. (Grušovnik 2007, 129). Izražanje religioznega prepričanja ni kot kakšna običajna trditev, napoved ali znanstvena hipoteza. Religioznih prepričanj ne moremo potrditi ali ovreči tako kot znanstvenih hipotez, na tako verifikacijo ali falsifikacijo so neobčutljiva. Takšno dokazovanje po Wittgensteinu ne spada k jezikovni igri vere. Kdor se ga loti, te jezikovne igre ne razume, in po Wittgensteinu zamenjuje vero z vraževerjem. (Hyman 2004, 7).<sup>18</sup> Tako na primer statistični podatki lahko ovržejo vraževerno prepričanje, da amulet varuje pred boleznijo. Toda pri religiji ne gre za takšno vraževerje in tisti, ki zbirajo dokaze v prid ali proti religioznim prepričanjem, zamenjujejo vero z vraževerjem. Naturalistični pristop je pri presojanju vere potemtakem zgrešen, saj ne spoštuje verskega diskurza oziroma verske jezikovne igre in jo pravzaprav že v izhodišču izloča, »poseka« v prid naturalistični sliki, ki pa je le ena od možnih. Vendar to še ne pomeni popolnega relativizma ali poljubnosti glede sprejemanja te ali one slike sveta. Obstaja na primer druga, nenaturalistična možnost presojanja, to pa je genealoški pristop. (Hodges 2004, 76) Lahko namreč tudi pokažemo na implikacije določene slike o svetu, na njene posledice; katere vrednote postavlja v ospredje, katere odriva na obrobje ali jih celo zavrača ... Tak pristop spoštuje diskurz, ki je del neke življenjske oblike in slike sveta, in ga ne izključuje vnaprej. Verske slike sveta lahko podvržemo etičnemu premisleku, vendar pa – izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča – to še ne pomeni, da lahko po poti razumskega znanstvenolikega ali naturalističnega pristopa pridemo do vednosti, kaj je prav in kaj ne, do pravil ali norm, kako moramo ravnati, ampak moramo etiko razumeti kot raziskovanje, kaj je obseženo, vključeno in implicirano v določeni zapleteni življenjski obliki, kot

<sup>18</sup> O razliki med obojim je Wittgenstein leta 1948 zapisal: »Religiozno verovanje in praznoverje sta povsem različna. Eno izvira iz *strahu* in je neke vrste lažna znanost. Drugo je zaupanje.« (KV, 114)

je na primer krščanska življenjska oblika. (Wisnewski 2007) Morda bi težko našli izrecno besedilno evidenco, da je Wittgenstein osebno gojil tako genealoško usmerjeno prepričanje, vendar pa to je združljivo z njegovim stališčem. Kar pa je Wittgenstein brez dvoma tudi osebno zavračal, je stališče, da lahko na logičen ali »znanstven« način dokažemo kaj odločilnega proti ali v prid določeni temeljni sliki sveta. V tem pogledu je čutil podobno kot ne samo Kierkegaard, ampak tudi kot Nietzsche.<sup>19</sup> Spomnimo se na primer samo na Nietzschejevo kritiko Sokrata že na samem začetku njegove poti, v delu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. V zelo podobni smeri zvenijo naslednje Wittgensteinove besede iz leta 1931: »Ko človek bere sokratske dialoge, se ne more znebiti občutka: kako strahotno zapravljanje časa! Čemu vendar vsi ti argumenti, ki ničesar ne dokazujejo in ničesar ne razjasnjujejo.« (KV, 31) Religiozni diskurz ni namenjen dokazovanju, ampak usmerjanju, spodbujanju, razjasnjevanju in spreobračanju. Ule je v tem smislu opozoril na podobnosti med Wittgensteinom in krščanskim mističnim izročilom (Dionizij Areopagit, Terezija Avilska idr.), vendar pa ob tem ugotavlja, da zato Wittgensteina še ne moremo imeti za nadaljevalca te tradicije in da bi lahko našli podobne vzporednice tudi pri drugih verskih izročilih, na primer budizmu (2016, 109).

Na splošno lahko ugotovimo, da mnogi kritiki Wittgensteina premalo upoštevajo njegovo razlikovanje med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami. Mnogi filozofski problemi ob upoštevanju tega razlikovanja izginejo, to pa je po Wittgensteinu tudi cilj filozofske analize (Arrington 2004, 182). Wittgensteinovsko izhodišče omogoča tako vernikom (kristjanom in drugače verujočim) kot nevernikom, da ohranjajo svoje diskurze, svoje jezikovne igre in svoje življenjske oblike, ki so del raznolikosti sveta. Vendar pa omogoča tudi komunikacijo, dialog in razpravo med njimi ter spodbuja odpiranje drug drugemu.<sup>20</sup> In to se zdi prava pot do odkrivanja skupnih imenovalcev. Oboje, tako raznolikost kot dialog in razprava, sta sestavni del človečnega načina bivanja in tistega, kar v pozitivnem pomenu besede lahko imenujemo tudi civilizacija. Wittgenstein si ni želel, da bi probleme ustvarjali, ampak da bi spoznavali njihovo navideznost in bi ti tako (lahko) izginili. Ob tem pa se je globoko zavedal, da človek brez izpolnjenosti potrebe po smislu ne more biti niti potešen niti srečen. Morda se mu je želja po srečnem in smiselnem življenju na koncu vendarle izpolnila, saj so bile ene njegovih zadnjih besed pred smrtjo, da je imel čudovito življenje. (Baum 1979, 285)

<sup>19</sup> O tem, kako je Wittgenstein cenil Nietzscheja, gl. Grušovnik 2007, 107–108.

<sup>20</sup> Wittgenstein je okoli leta 1944 zapisal: »Noben klic v stiski ne more biti večji od krika *enega človeka*. Pa tudi, *nobena* stiska ne more biti večja od tiste, ki lahko tlači posameznega človeka. /.../ Tudi ves svet ne more trpeti večje stiske kakor *ena sama* duša. Krščanska vera je, bi rekel, zatočišče v tej *skrajni* sili. Komur je v tej stiski dano, da odpre srce, namesto da ga zaklene, ta sprejme zdravilo za svoje srce. Kdor srce tako odpre v skesani predanosti Bogu, ta ga odpira tudi drugim ljudem. /.../ Človek se drugim lahko odpre samo iz neke posebne vrste ljubezni. Ki priznava, da smo tako rekoč vsi le poredni otroci. Lahko bi tudi rekli: sovraštvo med ljudmi izvira iz tega, da se drug pred drugim osamljamo.« (KV, 77)

## Reference

- Arrington, Robert L.**, in Mark Addis, ur. 2004. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge.
- Arrington, Robert L.**, 2004. »Theology as grammar: Wittgenstein and some critics, V: Arrington in Addis 2004, 167–183.
- Bailey, Alan.** 2004. Wittgenstein and the interpretation of religious discourse. V: *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, 119–136. Ur. Robert L. Arrington in Mark Addis. London, New York: Routledge.
- Baum, Wilhelm.** 1979. Ludwig Wittgenstein und die Religion. *Philosophisches Jahrbuch* 86:272–299.
- . 2000. *Ludwig Wittgenstein: Med mistiko in logiko*. Prev. Vinko Ošlak. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba.
- Grušovnik, Tomaž.** 2007. Slike, skrivne kleti in poslednja sodba. V: *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*, 85–139. Ur. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- Hodges, Michael P.** 2004. Faith: themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche. V: Arrington in Addis 2004, 66–84.
- Hyman, John.** 2004. The gospel according to Wittgenstein. V: Arrington in Addis 2004, 1–11.
- Kempits, Peter.** 1985. *Ludwig Wittgenstein: Wege und Umwege zu seinem Denken*. Gradec: Styria.
- Kerr, Fergus.** 1986. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Korošak, Bojan.** 1994. Nova slovnica besede Bog: teologija v soočanju z Wittgensteinom. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Nielsen, Kai.** 2004. Wittgenstein and Wittgensteinians on religion. V: Arrington in Addis 2004, 137–166.
- Malcolm, Norman.** 1997. *Wittgenstein: a Religious Point of View?* London: Routledge.
- Monk, Ray.** 1991. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich.** 1970. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prev. Wilhelm Heiliger. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ocvirk, Drago.** 1996. Teologija po Wittgensteinu. *Bogoslovni vestnik* 56, št. 4:505–516.
- Stegmüller, Wolfgang.** 1989. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*. Zv. 1. Stuttgart: Alfred KrönerVerlag.
- Stenius, Erik.** 1960. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Strawson, Peter F.** 1994. Analitična filozofija: dve analogiji. Prev. Bojan Žalec. *Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo* 23, št. 14: 14–17 in št. 15:17–19.
- Tyler, Peter.** 2011. *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Theresa Avila and the Christian Mystical Tradition*. New York: Continuum.
- Ule, Andrej.** 1990. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (Od Traktata do Filozofskih raziskav)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2013. Wittgenstein in Tolstoj o smislu življenja. *Apokalipsa* 20, št. 168/169:164–177.
- . 2014. Zaletavanje v paradoks pri Wittgensteinu in Kierkegaardu. V: *Nova oikonomija odnosov: bližnjik in eksistencialni preobrat*, 180–198. Ur. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa, Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.
- . 2016. Wittgenstein in Tereza Avilska. *Apokalipsa* 23, št. 201/202:95–110.
- Wisnewski, Jeremy J.** 2007. *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification*. London, New York: Continuum.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1958. *Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.
- . 1969. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Ur. Georg Henrik von Wright in Walter Methlagl. Salzburg: Otto Müller.
- . 1976. *Logično-filozofski traktat*. Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1979a. *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Ur. C. Grant Luckhardt. Hassocks: Harvester.
- . 1979b. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35 (from the Notes of Alice Ambrose and Margaret McDonald)*. Ur. Alice Ambrose. Oxford: Blackwell.
- . 1984a. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Ur. Rush Rees. Oxford: Oxford University Press.
- . 1984b. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Zv. 3. Ur. Brian F. McGuinness. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 1984c. *Tagebücher 1914-1916*. V: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Zv. 1, 87–223. Ur. Brian F. McGuinness. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 1992. *Geheime Tagebücher 1914-1916*. Ur. Wilhelm Baum. Dunaj: Turia & Kant.
- . 1994. Predavanje o etiki. Prev. Tine Hribar. *Phainomena: Glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani* 3: 61–69.

- . 2004. *O gotovosti*. Prev. Amalija Maček. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2005. *Kultura in vrednota: Mešani zapiski*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2007. *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Prev. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- . 2014. *Filozofske raziskave*. Prev. Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.
- Žalec, Bojan**. 2005. Opombe o filozofiji religije o(b) branju Wittgensteina. V: Wittgenstein 2005, 141–157.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4, 471—482  
UDK: 179.9  
Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Vojko Strahovnik*

## **Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava**

*Povzetek:* Prispevek se ukvarja s pojmom intelektualne ponižnosti; umešča ga v okvir spoznavnih vrlin in naravnosti. Osrednja teza je, da nam razmislek o odnosu med pojmom (intelektualne) ponižnosti ter pojmom sramu lahko razkrije in osvetli pomembne vidike intelektualne ponižnosti ter izpostavi tudi njeno vlogo in pomen v javni razpravi. Izmed teh vidikov izpostavljamo dva ključna, in sicer vidik premisleka o lastni umeščenosti v določen (moralni in spoznavni) prostor ter vidik statusa, ki ga v tem prostoru pripisujemo sebi samim in drugim. Ker sta javna razprava in dialog, posebej v postkonfliktnih družbah, pogosto zelo polarizirana in čustveno obarvana, prispevek na kratko osvetljuje tudi vlogo intelektualne ponižnosti v spravni procesih.

*Ključne besede:* intelektualna ponižnost, spoznavne vrline, sram, javna razprava, dialog, sprava

### *Abstract:* **Dimensions of Intellectual Humility, Dialogue and Reconciliation**

The paper investigates the concept of intellectual humility and positions it within the domain of epistemic virtues and attitudes. The central thesis is that reflection on the relationship between the concept of (intellectual) humility and the notion of shame reveals and highlights important aspects of intellectual humility and its role in public discourse. Two key aspects are pointed out, namely self-situatedness in a given (moral and epistemic) space and the status ascribed to self and others in this space. Since public discourse and dialogue are often extremely polarized and emotionally charged, particularly in post-conflict societies, the paper elucidates the role of intellectual humility in the processes of reconciliation.

*Key words:* intellectual humility, epistemic virtues, shame, public discourse, dialogue, reconciliation

*»Človekovo srce se povzdiguje pred padcem,  
ponižnost stopa pred častjo.  
Kdor vrača besedo, preden sliši,  
je to bedaštvo, v sramoto mu je.«*

(Prg 18,12–13)

## 1. Uvod

V prispevku se ukvarjamo s pojmom intelektualne ponižnosti; umeščamo ga v okvir spoznavnih vrtilin in naravnosti. Osrednja teza je, da nam razmislek o odnosu med pojmom (intelektualne) ponižnosti ter pojmom sramu lahko razkrije in osvetli pomembne vidike intelektualne ponižnosti ter izpostavi tudi njeno vlogo in pomen v javni razpravi. Izmed teh vidikov izpostavljamo dva ključna, in sicer vidik premisleka o lastni umeščenosti v določen (moralni in spoznavni) prostor ter vidik statusa, ki ga v tem prostoru pripisujemo sebi samim in drugim. Ker sta javna razprava in dialog – posebej v postkonfliktnih družbah – pogosto zelo polarizirana in čustveno obarvana, prispevek na kratko osvetljuje tudi vlogo intelektualne ponižnosti v spravni procesih. Naše metode vključujejo uporabo premislekov iz moralne in spoznavne fenomenologije, pojmovno analizo temeljnih pojmov ter prečenja njihovih razsežnosti med spoznavno teorijo in moralno teorijo, pa tudi zgoščen pregled izsledkov empiričnih študij na to temo.

Prispevek se sicer umešča v polje širše razprave o odnosu med intelektualno ponižnostjo in dialogom, ki vključuje več pomembnih vprašanj in odprtih problemov. Ključen izziv, ki je postavljen v izhodišče te razprave, je prepoznava in opredelitev pozitivnih ter negativnih dejavnikov zdrave javne razprave in odprtega dialoga (Žalec 2008; 2010). Hkrati nam je pri tem pomembno tudi določanje rešitev in ukrepov, ki omogočajo krepitev prvih in zamejitev ali odpravo drugih. Nekatera izmed odprtih vprašanj, ki si jih o intelektualni ponižnosti lahko zastavimo, so: ali in na kakšen način jo lahko razumemo kot spoznavno vrlino, ali ima intelektualna ponižnost pomembno vlogo pri prepoznavi, odpravljanju ali izogibanju pristranskosti v razpravi, ali je intelektualna ponižnost združljiva s trdnimi verskimi prepričanji in versko zavezanostjo ter kako je oboje povezano z morebitnim nestrinjanjem glede temeljnih vprašanj in svetovnonazorskih pogledov. Ključno je tudi vprašanje, kdaj in na kakšen način intelektualno ponižnost spodbujati. Gre za zelo široko polje razprave, v okviru katerega bomo v našem prispevku prečili le nekaj izmed izpostavljenih izzivov.

## 2. Intelektualna ponižnost kot spoznavna vrlina

Pojem intelektualne ponižnosti – posebej znotraj polja spoznavne teorije – postaja vse pogostejši predmet zanimanja. Ta porast sledi tudi vzponu raziskovanja na področju vrlinske spoznavne teorije. Po kratkem orisu razumevanja intelektualne

ponižnosti bomo slednjo v tem razdelku umestili znotraj tega pristopa k spoznavni teoriji.

Intelektualno ponižnost lahko izhodiščno razumemo kot del splošne ponižnosti, ki je vezan na miselne in spoznavne vidike (Davis et al. 2016). Intelektualna ponižnost je tako vrlina ali naravnost, ki vključuje zmožnost, da imamo ustrezen oziroma stvaren ter nenadut pogled na naše miselne sposobnosti, prednosti in pomanjkljivosti, ter sposobnost ustrezno presojeti in vrednotiti različne ideje in stališča s spoštljivostjo do drugih, ki se z nami ne strinjajo ipd. (Hook et al. 2015). Intelektualna ponižnost torej vključuje znotrajosebno in medosebno razsežnost. Omogoča nam, da vzpostavimo ustrezen odnos do sebe samih kot spoznavnih delovalcev, kar med drugim vključuje odprtost za nova dejstva in spoznanja, za nova stališča, sposobnost vključevanja nove vednosti v naš nabor spoznanj, oceno relevantnosti te vednosti ipd. Hkrati nas postavlja v spoznavni prostor z drugimi na način, ki omogoča nenaduto, neošabno in solidarno sodelovanje pri spoznavanju resnice, v javni razpravi, pri udeležnosti v dialogu idr.

Tako opredeljeno intelektualno ponižnost lahko sedaj umestimo v okvir vrlinske spoznavne teorije. Sodobna vrlinska spoznavna teorija oziroma vrlinska epistemologija predstavlja nabor novejših stališč, ki so se pojavila kot odziv na globoko vrzel med tradicionalnima stališčema spoznavnega internalizma in eksternalizma, obenem pa tudi kot posledica vse večjega uveljavljanja vrlinske etike. Kakor je vrlinska etika prestavila težišče zanimanja od značilnosti dejanj k značilnostim moralnih delovalcev, tako je tudi vrlinska spoznavna teorija izpostavila pomen osredotočenosti na spoznavne delovalce in njihove značilnosti ter te vidike postavila ob bok samim značilnostim spoznavnih stanj (prepričanjem) in dejanj. Izhodišče vrlinske spoznavne teorije sicer najdemo že pri Aristotelu, ko ta jasno razlikuje med etičnimi oziroma npravstvenimi vrlinami ter intelektualnimi ali razumskimi vrlinami,<sup>1</sup> ter jim dodeljuje svojstvene vloge. Izpostavlja pet temeljnih spoznavnih vrtilin: umetnost oziroma umetnostno in tehnično znanje (*techne*); znanje oziroma znanstveno modrost (*episteme*); pametnost oziroma praktično modrost (*phronesis*); modrost oziroma filozofsko modrost (*sophia*) in razumnost oziroma intuitivni razum (*nous*).<sup>2</sup> (Aristotel 2002, 188) Poleg naštetih na nekaterih mestih omenja še druge intelektualne vrline, npr. izkušnost, bistrost, pozornost idr. Za Aristotela so vrline – tako moralne kot intelektualne – zadržanja oziroma osebnostne lastnosti; so nekaj, kar nas lahko označuje kot dobre ali slabe ter za kar smo lahko deležni hvale ali graje.

<sup>1</sup> »Na isti način se delijo tudi vrline: ene imenujemo razumske, druge npravstvene. Med razumске vrline spadajo modrost, bistrost in pametnost, med npravstvene pa plemenitost in umerjenost. Zakaj če govorimo o npravah, ne pravimo, da so modre ali bistre, ampak da so blage ali umerjene. Modrega človeka hvalimo zaradi njegove lastnosti, hvalevredne lastnosti pa imenujemo vrline.« (Aristotel 2002, 73)

<sup>2</sup> Umetnostno in tehnično znanje je znanje o tem, kako izdelati stvari oziroma zunanje objekte in kako razviti obrt. Znanstvena modrost temelji na vednosti o tem, kar je nujno in obče. Intuitivni razum vzpostavlja vednost o prvih načelih, ki so izhodišče vsega, a jih ni mogoče logično dokazati, ampak le intuitivno umeti. Praktična modrost je sposobnost delovati v skladu z vrlino in splošno srečnostjo. Filozofska modrost je sestav intuitivnega razuma in modrosti, katere predmet so prapočela in nujne ter nesprenmenljive bitnosti. (Aristotel 2002, 188–206)

Sodobna vrlinska spoznavna teorija je zagon dobila s člankom Ernsta Sose z naslovom »Splav in piramida. Skladnost nasproti temeljem v teoriji vednosti« (1980), v katerem se vrlinski spoznavni teoriji dodeljuje vloga razrešitve nasprotij med fundacionalizmom in koherentizmom. Fundacionalistično strukturo upravičenja, ki si jo lahko ponazorimo z modelom na glavo obrnjene »piramide«, bremeni problem upravičenja temeljnih prepričanj in povezanosti med splošnimi načeli kot viri upravičenja ter ostalimi prepričanji. Pri koherentizmu pa ostaja odprt problem upravičenja najosnovnejših oblik vednosti, ki jo pridobimo npr. z zaznavnimi procesi, ter vsake druge vednosti, ki se nahaja na periferiji »splava« in je torej z ostalimi prepričanji ne veže mnogo relacij. Na spoznavnih vrlinah temelječi pristop k spoznavni teoriji te osnovne probleme odpravlja ter ponuja bolj celostno in povezano sliko spoznavanja, vednosti in upravičenja. V tej sliki so spoznavne vrline spoznavne odlike, tj. dane ali oblikovane sposobnosti, ki nam omogočajo, da zanesljivo dosegamo spoznavne cilje, na primer resnico ali razumevanje. Upravičena so tista prepričanja, ki so ustrezno povezana oziroma ustrezno koreninijo v teh spoznavnih vrlinah, in resnična resnično tudi predstavljajo vednost. V takšni sliki je odmerjen smiseln prostor tako za fundacionalistična spoznavna načela kot tudi za vidik zanesljivosti, ki je sam odlika tako spoznavnih procesov kot celotnega spoznavnega sistema in nam omogoča reflektivno vednost. (Greco in Turri 2015)

Spoznavne vrline lahko opredelimo kot sposobnosti, dispozicije, pridobljene navade ali osebnostne značilnosti posameznikov, ki tem pomagajo pri uresničevanju njihovih spoznavnih ciljev (denimo tvorbi resničnih prepričanj o svetu, vednosti, razumevanju, modrosti idr.). Že Aristotel je v svoje pojmovanje spoznavnih vrtilin vgradil določeno dvojnost oziroma napetost. Na nekaterih mestih o njih govori kot o čistih osebnostnih odlikah oziroma značajskih lastnostih (denimo intelektualni pogum, da zagovarjamo svoje stališče tudi v primeru, ko se drugi z nami ne strinjajo), na drugih mestih pa izpostavlja vidike, ki so vezani na zanesljivost naših spoznavnih moči, ter jih približuje zanesljivim zmožnostim (denimo zanesljiv vid). Tudi v sodobni vrlinski spoznavni teoriji se ta dvojnost ponavlja – na eni strani imamo teorije, ki primarno izpostavljajo zanesljivost spoznavnih mehanizmov, na drugi pa teorije, ki razumejo spoznavne vrline bolj celostno, z vidika spoznavalca in spoznavanja kot delovanja. Prvo stališče imenujemo vrlinski reliabilizem; ta vednost razume kot resnično prepričanje, ki je rezultat spoznavnih vrtilin kot stabilnih in zanesljivih miselnih procesov ter mehanizmov, ki spoznavajočemu zagotavljajo visok delež resničnih prepričanj. Na drugi strani je vrlinski responsabilizem, ki vednost razume kot resnično prepričanje, ki izvira iz spoznavno vrtilin dejanj, torej dejanj, ki imajo svoj izvor v spoznavnih vrlinah kot intelektualnih odlikah spoznavajočega. Pri prvem pogledu so spoznavne vrline denimo dobro razvit vid, dober spomin, dobra zmožnost argumentacije, razpoznavanje subtilnih zaznavnih dražljajev ipd., pri drugem pa domiselnost, spoznavna pogum in odgovornost, intelektualna treznost, nepristranskost, ustvarjalnost ipd. Spet tretje vrline (npr. intelektualna temeljitost, zmožnost za usmerjanje spoznavne pozornosti na bistveno, celovit dojem) se umeščajo nekam vmes med oba pola. Vidimo lahko, da so pri prvem stališču v ospredju vidiki spoznavnega mehanizma, pri drugem pa

vidiki spoznanja kot dejanja in spoznavajočega samega. (Strahovnik 2004; Montmarquet 1987; Eflin 2003) Ko govorimo o intelektualni ponižnosti kot spoznavni vrlini, jo primarno razumemo v okviru drugega zgornjega pogleda, ki spoznavne vrline razume kot značajske lastnosti in naravnosti posameznikov kot delovalcev, in ne (zgolj) kot zanesljiv spoznavni mehanizem.

### **3. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, sram in sprava**

Zgoraj smo intelektualno ponižnost opredelili kot področje (splošne) ponižnosti. Tudi slednji pojem zaobjema več raznolikih razsežnosti, zato ga ni mogoče povsem uokviriti znotraj nekega preprostega modela. Kellenberger (2010, 321–322) tako prepoznava sedem razsežnosti ponižnosti, ki jih postavlja naša običajna misel. Te so: 1. oblikovana samopodoba, ki vključuje slabo oziroma nizko mnenje o sebi, posebej tedaj, ko imajo drugi drugačno podobo od te in tako boljše mnenje; 2. oblikovana nizka ocena lastne zaslužnosti ter izražanje takšne ocene; 3. oblikovano skromno oziroma zadržano mnenje o lastni pomembnosti ali statusu, ki se pogosto umešča na spodnji rob možne ocene te pomembnosti ali statusa; 4. odsotnost izpostavljanja samega sebe, posebej v situacijah, v katerih je posameznik dal neki doprinos ali je za nekaj zaslužen; 5. odklanjanje pripisovanja zaslug in zaslužnosti samemu sebi; 6. oblikovanost in izražanje zavedanja o lastnih napakah in pomanjkljivostih; 7. odsotnost ošabnosti, nadutosti in prevzetnosti. Med naštetimi razsežnostmi je seveda precej prekrivanja. Tudi Worthington in Davis s ponižnostjo oziroma s tem, kar imenujeta relacijska oziroma odnosnostna ponižnost, povezujeta več razsežnosti, izmed katerih so ključne, 1. da gre za védenje znotraj določenega odnosa, ki vključuje stvarno in zvesto podobo o samem sebi ter ustrezno vrednotenje samega sebe, hkrati pa tudi ne preveliko izpostavljanje samega sebe; 2. da gre za védenje in naravnost do drugega, s katerima v tem odnosu izkazujemo skrb za dobrobit drugega – vsaj v enaki meri kot za lastno dobrobit – ter s tem ustvarjamo zaupanje; 3. da se ponižnost izkazuje predvsem v tistih situacijah, v katerih je naš ego še posebej izzvan, na primer v konfliktu ali pri potegovanju za priznavanje nekega dosežka (Worthington 2014). Ob tem je izpostavljeno tudi, da ponižnost ni zgolj odsotnost določenih lastnosti in potez (npr. odsotnost pristranskosti, zagledanosti vase, nadutosti ali iluzij o samemu sebi), ampak ima kot vrlina – kot nekaj, kar je usmerjeno onkraj nas, k drugim ter v imenu dobrobiti drugih omejuje dajanje prednosti našim lastnim interesom – svoje lastno, svojstveno pozitivno jedro.

Z vidika sodb o ponižnosti v določenem odnosu se ta tesno povezuje z 1. usmerjenostjo na drugega za razliko od sebičnosti; 2. težnjo tvorjenja in izražanja pozitivnih, k drugemu usmerjenih čustev (sočutje, skrb, ljubezen ipd.); 3. zmožnostjo ustreznega in družbeno sprejemljivega uravnavanja nase usmerjenih čustev (npr. ponosa ali občutka zaslužnosti) in 4. oblikovanostjo ustrezne podobe o samem sebi (Davis et al. 2010, 248). Ponižnost tako obsega znotrajosebne, medosebne in motivacijske vidike (2013, 61). Nekatere opredelitve ponižnosti tudi eksplicitno

vključujejo tako moralne kot spoznavne vidike. Cole Wrightova s sodelavci (2016, 2) opredeljuje ponižnost kot svojstveno psihološko umeščenost samega sebe, ki zajema spoznavno in moralno umerjenost. S spoznavnega vidika to pomeni, da gre za razumevanje in stvarno izkustvo samega sebe kot omejenega in zmotljivega bitja, ki je del večjega stvarstva ter ima s tem tudi omejeno in nepopolno gledišče, in dojem celote, ki ga presega. To izkustvo je lahko posredovano oziroma oblikovano tudi v okviru duhovne povezanosti z Bogom ali izkustva bivanjske povezanosti z naravo oziroma kozmosom. Ponižnost v tem smislu tudi omejuje človekovo težnjo po izkustvu posebnosti in odlikovanosti ter dajanju prednosti lastnim prepričanjem in veččinam (ob hkratnem terjanju posebnega priznanja, pohvale, statusa in nadvlade nad drugimi). V moralnem smislu gre za razumevanje in stvarno izkustvo samega sebe kot zgolj enega od moralno pomembnih bitij, katerega interesi in dobrobit so vredni enakega upoštevanja in skrbi kot interesi ostalih. V tem smislu ponižnost omejuje naše težnje po dajanju prednosti našim lastnim interesom in dobrobiti.

Podobno lahko tudi pri intelektualni ponižnosti sami prepoznamo več njenih vidikov, prav tako naletimo med avtorji in filozofskimi teorijami na kar nekaj razhajanj o tem, kako jo najbolje razumeti. En pogled jo razume kot specifično in poenoteno psihološko potezo oziroma značajsko lastnost (monistični pogled), nasproti pa mu stoji pogled, ki jo razume kot nabor raznolikih značilnosti, ki so specifične glede na svoj predmet oziroma področje (pluralistični pogled) (Lynch et al. 2016). Tudi v okviru prvega, monističnega pristopa ne obstaja strinjanie, kaj je tisto osrednje, kar določa intelektualno ponižnost, kaj je njena osrednja vsebina. Nekatera stališča znotraj tega pogleda vežejo intelektualno ponižnost prvenstveno na vidik spoznavnega statusa, in sicer jo povezujejo z določeno nezavzetostjo za družbeni status, ki se vzpostavlja na podlagi tega, da nam drugi posamezniki ali skupine pripisujejo intelektualne sposobnosti. V tem smislu je intelektualna ponižnost nasprotna intelektualni nadutosti ali domišljavosti. Vendar pa se lahko podobna nezavzetost pojavlja tudi pri stanjih, ki se odmikajo od spoznavne vrlosti, na primer pri (miselni) egocentričnosti, plahosti ali boječnosti. Druga stališča znotraj tega pogleda poskušajo najti temelje intelektualne ponižnosti v spoznavnih prepričanjih drugega reda, ki jih vzpostavljamo do spoznavnih stanj prvega reda, na primer v odliki zadržanosti pri pripisovanju vednosti samemu sebi. Spet tretji poleg takšnih prepričanj drugega reda poudarjajo še pomen drugih, neprepričanjskih naravnosti, na primer odsotnosti občudovanja ali občutka pristnega sprejemanja lastnih spoznavnih omejitev kot dela nas samih. (Lynch et al. 2016; Whitcomb et al. 2015; Hazlett 2012). Rožič (2016) tesno povezuje pojma ponižnosti in samožrtvovanja, pri čemer ima prva predvsem vlogo omejevanja morebitnih negativnih posledic drugega. Drugi ponižnost kot vrlino postavljajo nekam vmes med hibi intelektualne vzvišenosti in intelektualne plašnosti, hkrati pa v okviru naših vsakdanjih intuicij o ponižnosti izpostavljajo njeno tesno povezanost z modrostjo – kar je blizu Sokratovemu pojmovanju modrosti, ki nujno vključuje ponižnost (Samuelson et al. 2015). Tudi pluralistični pogledi ne ponujajo enotne ali enostavne slike intelektualne ponižnosti in običajno v to sliko vključujejo raznorodne značilnosti, podobno kot to

velja za zgoraj predstavljeni Kellenbergerjev pogled na splošno ponižnosti; pri tem so pogosto vključeni vidiki prepoznavanja in pripoznavanja lastnih spoznavnih napak in omejitev, zavezanost odprtosti za nova spoznanja ipd.

V tem prispevku nas zanima zlasti, kaj nam lahko o sami naravi intelektualne ponižnosti razkrije njena povezava s sramom. Povezavo ponižnosti s sramom med drugimi izpostavlja že Kellenberger (2010, 324–331), ki prepoznava dve temeljni nasprotji, in sicer 1. nasprotje med ponižnostjo in ponosom in 2. nasprotje med ponižnostjo in osjo ponos–sram.

Pri prvem nasprotju stoji ponižnost nasproti ponosu, prevzetnosti, samopoveličevanju, nadutosti in ošabnosti. V tem okviru jo med drugimi razumeta tudi Tomaž Akvinski in Iris Murdoch. Slednja jo izpostavlja kot eno izmed osrednjih, a hkrati tudi najzahtevnejših kreposti. »Največji sovražnik odličnosti v morali (pa tudi v umetnosti) je osebna fantazija: splet samopoveličevanja in tolažečih želja in sanj, ki preprečuje, da bi videli tisto, kar je zunaj nas.« (2006, 70) Vidimo, da Murdochova izpostavlja tudi spoznavne vidike ponižnosti, ne zgolj njeno moralno vrednost in pomen. Za vernega človeka sta čistost srca in ponižnost duha stanji, ki sta genetično ozadje njegovega moralnega delovanja.

»Ljubezen, ki prinaša pravi odgovor, je urjenje pravičnosti in realizma in resničnega gledanja. /.../ Jasno je, da je vrlina dobra navada in vestno dejanje. Toda temeljna pogoja za takšno navado in takšno dejanje sta pri človeških bitjih pravično gledanje in dobra kakovost zavesti. Naša naloga je, da vidimo svet takšen, kakršen je.« (Murdoch 2006, 106; Strahovnik 2016)

V okviru drugega nasprotja je najprej vzpostavljena os ponos–sram. Pri tem pogledu nasprotje ponosa primarno ni ponižnost (ali katera druga, njej bližnja naravnost), temveč sram, saj sta tako ponos kot sram najtesneje povezana z lastno podobo in usmerjenostjo nase – na način, kot ponižnost to ni. Ponižnost se tako od ponosa kot tudi od sramu razlikuje po tem, da pri njej ne gre prvenstveno za takšno usmerjenost nase, pač pa ponižnost zavrača samo vzpostavljanje samopodobe ali odnosa do drugega na način, ki je prisoten pri ponosu in sramu. Kellenberger (2010, 330) v zvezi s tem opozarja na Mojstra Eckharta in njegovo misel, da pristna in popolna ponižnost sledi odpravi jaza.

»Če sta ponižnost ter os ponos–sram pri usmerjenosti nase pravi delujoči nasprotji, in sicer tako, da ponižnost izključuje tako ponos kot sram, potem sram ne more biti odziv na napake, ki se tičejo naše ponižnosti, ali podobne napake. Napake, ki se tičejo notranjega ali zunanjega obnašanja, bi namesto tega spodbudile obup, žalost, malodušje, krivdo ali pa zavedanje napake oziroma greha, zavedanje prekršitve v odnosu do drugega ali do Boga. Nič od tega pa ni samo po sebi nujno povezano s samopodobo in idealom ponosa.« (330)

Vidimo torej, da pri vprašanju ponižnosti, zlasti spoznavne ali intelektualne ponižnosti, nimamo povsem jasne slike niti o njeni sami naravi niti o povezanosti z drugimi vrlinami, naravnostmi in odzivi. V nadaljevanju zato izpostavljam prav odnos med ponižnostjo in sramom, in sicer v smislu, da se lahko oba smiselno dopolnjujeta tako v moralnem kot tudi spoznavnem vidiku.

Naše izhodišče je misel, da lahko z uporabo perspektive sramu in uvidov, ki nam jih ta perspektiva omogoča (posebej na podlagi vzpostavitevne in obnovitvene vloge sramu), dobimo vpogled tudi v naravo in vlogo intelektualne ponižnosti. Pri tem se zavedamo (a jo puščamo ob strani) negativne, škodljive vloge, ki jo igra občutje sramu, če je povezano s pojavi sramotenja, poniževanja, pomanjkanja zdrave samopodobe, samopoškodovanja, umika ipd. Ne trdimo, da je sram kot čustvo ali naravnost pozitiven v vseh situacijah, ampak zgolj, da lahko ustrezno oblikovanje in gojenje moralnega ter spoznavnega sramu pripomore k vrednim ter pomembnim moralnim in spoznavnim ciljem. Tukaj o sramu ne govorimo zgolj kot o nase usmerjenem čustvu ali odzivni naravnosti, ki lahko vodi do agresivnega ali izogibajočega se vedenja, ki krni družbene vezi, pač pa o moralnemu sramu, katerega jedro in vlogo bomo podrobneje opisali ter opredelili v nadaljevanju.

Na začetku izpostavimo dva vidika sramu, in sicer ju bomo imenovali vidik preišljene in samoosmišljene umeščenosti ter vidik statusa. Oba ta vidika imata v moralnem življenju tako posameznikov kot skupnosti (ter dialogov, ki znotraj teh skupnosti potekajo) pomembno vlogo. Vidik preišljene in samoosmišljene umeščenosti, vezan na sram, omogoča, da vzpostavimo vez med našimi dejanji na eni strani ter našim značajem oziroma celotno osebo na drugi, hkrati pa odnos med nami samimi in drugimi, ki jih naša dejanja zadevajo. To značilnost je izpostavil že Bernard Williams, ki je poudarjal, da sram (za razliko od krivde) zadeva našo celotno osebnost, poleg tega pa nam pomaga razumeti naš odnos do naših (napačnih) dejanj ali oblikovanih naravnosti ter drugih okoli nas. Ustrezna in preišljena vzpostavitev moralnega sramu lahko ta odnos razkrije ter vzpostavi ali ponovno zgradi našo osebnost in identiteto.

»Krivda nas lahko usmerja k tistim, ki so bili oškodovani ali poškodovani, ter terja povračilo v imenu tega, kar se jim je storilo. Toda sama po sebi nam ne more vzpostaviti razumevanja odnosa do teh dejanj ali ponovno vzpostaviti osebnosti, ki je ta dejanja storila, in sveta, v katerem mora živeti. Zgolj sram lahko to stori, ker vključuje pojmovanje nas samih in kako smo povezani z drugimi.« (1993, 94)

Za razliko od krivde sram ni povračilen oziroma retributiven, ampak vzpostavitven oziroma restitutiven.

Drugi vidik je vidik statusa oziroma ranga, ki prav tako povezuje sram in ponižnost (kot nasprotje nadutosti, vzvišenosti in premoči). Po določenem napačnem ravnanju ali dejanju (posameznika ali skupine) lahko pristna vzpostavitev moralnega sramu vključuje priznanje – v obliki resnicoljubne moralne odzivnosti in ponižne pozornosti – drugega (žrtve) kot nam glede statusa povsem in v popolnosti enakega. Gre za priznanje polnega statusa; moralni sram lahko tako razumemo kot odziv na kršitev ponotranjenega merila človeškosti, po katerem mora biti drugi priznan kot dragoceno človeško bitje, kot nam popolnoma enakovreden. Pri tem se jasno izpostavlja povezava s ponižnostjo, kakor to opisuje Gaita v kontekstu razmisleka o preteklih napačnih dejanjih v okviru skupnosti.

»Ko so bile duše ljudi globoko prizadete z moralno napačnimi dejanji, ki so jim bila storjena bodisi individualno bodisi kolektivno, odprtost za njihove glasove



terja od nas ponižno pozornost. Ko je naš narod zagrešil ta napačna dejanja, je sram tista oblika, ki jo ta ponižna pozornost prevzame. Brez tega ne more biti pravičnosti.« (2002, 104)

Sram lahko torej spodbudi ali okrepi ponižnost z vključevanjem priznanja izravnane statusa drugih in nas samih. Pa tudi ponižnost sama krepi družbene vezi ter jih tudi obnavlja oziroma popravlja (Davis et al. 2013). Pri drugem vidiku statusa spoznavni ustreznici moralnega sramu in ponižnosti tako igrata pomembno vlogo pri vzpostavljanju polja dialoga in tudi javne razprave, saj podelujeta udeležencem enak status, ki zamejuje morebitne obstoječe pristranskosti, stereotipe idr. (Gendler 2011). Taka vzpostavitev enakega statusa je neodvisna od vprašanja (tj. je slednjemu predhodna), ali drugi v tem dialogu predstavljajo naše spoznavne vrstnike, pa tudi od pomislekov, vezanih na razrešitev morebitnega nestrinjanja in odzivnosti na razloge.

Ta dva vidika, pojasnjena za področje moralnosti, lahko sedaj umestimo tudi v polje spoznavne oziroma intelektualne ponižnosti in intelektualnega sramu. Kar se tiče prvega vidika, to je vidika samoosmišljene umeščeniosti, je osrednji pou-darek na odnosu na eni strani med našimi prepričanji ter drugimi spoznavnimi stanji kot deli spoznavnega sistema, na drugi strani pa med nami kot spoznavajočimi subjekti ter celoto spoznavnega sistema (Whitcomb et al. 2015). To nam omogoča vzpostavitev širše mreže spoznavnega in miselnega vrednotenja, ki povezuje oba vidika, denimo s tvorjenjem ustreznih miselnih naravnosti do spoznavnih stanj (Hazlett 2012). Tako kot moralne vrline, čustva ter odzivne naravnosti igrajo vlogo spodbujanja moralnega in solidarnega obnašanja, lahko ustrezne vzporednice najdemo tudi za spoznavne vrline in spoznavne odzivne naravnosti, pri čemer sta v ospredju ponižnost in sram (Tollefsen, v pripravi). Če spoznavne oziroma intelektualne norme, merila in ideale razumemo kot družbene norme (Graham 2015), ki delujejo v smeri usmerjanja, poprave in nadzora nad našimi miselnimi dejavnostmi (te vključujejo tudi vstopanje v odkrit in pristen dialog kot kompleksno obliko usklajevanja in sodelovanja, ki zajema tudi pričakovanja, me- rila in zahteve), potem tudi intelektualna ponižnost in sram predstavljata del tega sistema uravnavanja. Na tako razumevanje odnosa med sramom, ponižnostjo in intelektualnimi razsežnosti obojega ter nami kot spoznavnimi delovalci je namignil že Thomas Reid.

»Ko se jasno in razločno spominjam preteklega dogodka ali pa vidim predmet pred mojimi očmi, mi to narekuje oblikovanje prepričanja o tem. Toda, ko kot filozof usmerim pozornost na to prepričanje, ga ne morem razumeti v okvirih nujnih in samorazvidnih aksiomov ali pa v posledicah, ki iz njih sledijo. Zdi se mi, da terjam dokazila, ki jih lahko najboljše razumem in bi v celoti zadovoljila moj premišljujoči um. Toda v zgornje prepričanje je absurdno dvomiti in tudi sploh ni v moji moči. Poskus, da bi ovrgel to prepričanje, je enak poskusu, da bi letel, enako absurden in neuresničljiv. Za filozofa, ki je vaje misli, da je zaklad njegove vednosti prav v zmožnosti razuma in sklepanja, je nedvomno ponižujoče ugotoviti, da ta razum niti nima zasluga za večino tega zaklada. /.../ Ni presenetljivo, da bo filozofski ponos nekatere vodil do oblikovanja domišljavih in jalovih teorij, da bi uteme-

ljile to vednost, medtem ko bo druge, ki to vidijo kot neuresničljivo, gnalo, da bodo to vednost prezirljivo zavračali, jo domišljavo zavrgli kot nekaj sramotnega za svoje razumevanje. Toda umni in ponižni jo bodo sprejeli kot nebeški dar ter stremeli k temu, da jo kar najbolje uporabijo.» (Brooks 2002, 233)

Spodbujanje intelektualne ponižnosti torej krepi celostno priznanje naših spoznavnih omejitev, spodbuja popravo naših spoznavnih hib ter nas motivira, da dosežemo spoznavne ideale in se miselno razvijamo.

#### **4. Zaključek: Intelektualna ponižnost in sprava**

Zgoraj izpostavljeno vlogo in pomen intelektualne ponižnosti potrjujejo tudi nekatere empirične raziskave. Raziskava o odnosu med intelektualno ponižnostjo in versko strpnostjo (Hook et al. 2016) je potrdila, da posamezniki, ki imajo oblikovano visoko stopnjo intelektualne ponižnosti (posebej v odnosu do verskih prepričanj), izkazujejo tudi visoko stopnjo verske strpnosti do drugačnih verskih prepričanj in pripadajočih jim vernikov. Intelektualna ponižnost se je izkazala kot dober napovedovalec verske strpnosti posameznikov, in sicer razmeroma neodvisno od moči njihove verske zavezanosti ter konservativnosti njihovih svetovnonazorskih prepričanj. Prav tako intelektualna ponižnost slabi pretirano obrambno držo do drugih, ki z nami ne delijo enakih verskih prepričanj. Raziskava je pokazala tudi, da ima intelektualna ponižnost pomembno posredno vlogo pri oblikovanju verske strpnosti: sama izpostavljenost drugačnim verskim prepričanjem in posameznikom druge vere (tj. verski raznolikosti) še ne zagotavlja samodejno opaznega dviga ravni verske strpnosti, ampak je ta odvisen od vnaprej oblikovane intelektualne ponižnosti; slednja dvig te ravni krepi. Zaključki študije tako kažejo v smer, da »če je zastavljen cilj verska strpnost, potem je pomembno, da pri vernih osebah gojimo in spodbujamo versko intelektualno ponižnost« (Hook et al. 2016, 6), kar je še posebej pomembno v širši sliki sodobnega sveta, v katerem zaradi verskih razlik pogosto prihaja do napetosti, sporov ali celo nasilja – da bi lahko tako določili pozitivne in negativne dejavnike verske strpnosti. Zaznana oziroma sodelujočemu pripisana intelektualna ponižnost je pozitiven dejavnik tudi pri odpuščanju (Zhang et al. 2015; Hook et al. 2015). Zaznana oziroma pripisana ponižnost zadeva predvsem medosebno razsežnost in ima vlogo uravnavanja družbenih vezi, omogoča nam napovedovanje, kakšen bo odziv drugih okoli nas; pri tem ponižnost napoveduje nesebično in vzajemno družbeno vez, medtem ko odsotnost ponižnosti nadut odziv in tvegano, nevzajemno in nesolidarno vez. Potrjeno je, da ponižnost spodbuja odpuščanje tudi v smislu, da »žrtev«, ki »storilca« dojemata kot ponižnega, njegovo ravnanje lažje odpusti. In to ne velja zgolj za splošno ponižnost, ampak tudi za intelektualno ponižnost, ki je specifično vezana na verske vidike (Zhang et al. 2015). Posebna raziskava je potrdila tudi, da posamezniki verskemu vodji (duhovniku, pastору, redovnici ipd.) kršitev, prestopok ali napako odpustijo lažje in v večji meri, če mu glede verskih prepričanj in vrednot pripisujejo višjo raven intelektualne ponižnosti – še posebej, kadar je sam prestopok vezan na versko di-

menzijo. Na podlagi te in drugih z obravnavanim področjem povezanih raziskav so raziskovalci oblikovali zaključek, da je tudi sama intelektualna ponižnost pomembna za vzpostavljanje, ohranjanje in obnavljanje družbenih vezi. »Visoka raven intelektualne ponižnosti je pomembna vrlina, posebej pri tistih posameznikih, ki so znotraj svojih skupnostih dojeti kot nekdo, ki ima pomemben intelektualni vpliv.« (Hook et al. 2015, 504) Posebej je pozitiven vpliv intelektualne ponižnosti pomemben pri popravi poškodovanih medosebnih in družbenih vezi. V povezavi s poštenostjo ponižnost vodi tudi do večje ravni integritete, iskrenosti in zvestobe, sodelovalnega in odzivnega vedenja ter zmanjšuje raven maščevalnosti in manipulacije. Prav tako je ponižnost med drugim pomembno povezana z (družbeno in državljansko) odgovornostjo, hvaležnostjo, sočutjem, dobrotnostjo in čuječnostjo, odprtostjo za drugega ter upanjem. (Cole Wrighet al. 2016, 5–6) Prav zato je kultiviranje intelektualne ponižnosti pomembno, tudi v kontekstu medverskega dialoga, pastorage ali svetovanja (Zhang 2015, 260).

Sedaj si lahko zamislimo vlogo in pomen tako moralne kot intelektualne ponižnosti tudi v spravni procesih. Ker ti pogosto potekajo v vzdušju izrazito obremenjene preteklosti in razdvojene sedanjosti, je zelo pomembno, da lahko na temelju ponižnosti sami sebe v ta prostor umestimo in oblikujemo ustrezno razumevanje te naše umeščenosti ter povezav, v katere smo vpeti. Hkrati ponižnost in sram izravnata status udeleženi v teh procesih, pospešujeta moralno obnovitev odnosov ter odpuščanje. Vse to vodi do oblikovanja odgovornosti ter vzpostavitve pravičnosti.

»Ko je naš sram jasen odziv naše kolektivne narodne odgovornosti za vsa napačna dejanja, ki so jih izvršili naši predniki, smo vzpostavili resnicoljuben odziv na zlo v naši zgodovini – prav tako glede dejstva, da gre za našo zgodovino. In prav zato, ker gre pri tem za priznanje dejstva, da moramo vzpostaviti tak resnicoljubni moralni odziv na pomen tega, znotraj česar smo se znašli – pogosto tudi brez lastne krivde –, lahko tak odziv upravičeno imenujemo sprejem odgovornosti.« (Gaita 2002, 102)

To priznanje terja ustrezno naravnost. Ponižna usmerjenost k resnici pomaga tudi presegati nasilje.

»Odgovor na demonično nasilje kot skrajno obliko nasilja je torej treba iskati v protislovju resnica–laž. Če laž ustvarja pogoje in možnosti za vedno lažje zaostrovanje nasilja, potem resnica te pogoje in možnosti ukinja. Resnica nasilja ne ukinja neposredno, avtomatično in takoj: videli smo, da se po Pascalu nasilje lahko širi tudi mimo resnice. Vsekakor pa resnica ne ustvarja pogojev za širjenje nasilja. Resnica ustvarja okolje, ki omogoča oblikovanje človeškosti, človečnosti in resnične svobode.« (Petkovšek 2015, 249)

Ponižnost predstavlja ključ za razrešitev omenjenega protislovja. Poglobljeno razumevanje zgoraj izpostavljenih dimenzij intelektualne ponižnosti in sramu nam ob vsem drugem omogoča načrtanje strategij za preseganje konfliktov, gojenje odprtega, ponižnega, strpnega in odzivnega dialoga, ki pa bo še vedno zavzet in globinski.

## Reference

- Brooks, Derek, ur.** 2002. *Thomas Reid: Essays on the Intellectual Power of Man (a critical edition)*. The Pennsylvania State University Press.
- Cole Wright, Jennifer et al.** 2016. The Psychological Significance of Humility. *Journal of Positive Psychology*. April. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17439760.2016.1167940> (pridobljeno 15.4.2016).
- Davis, Don E. et al.** 2010. Humility: Review of measurement strategies and conceptualization as personality judgment. *The Journal of Positive Psychology*, 5, št. 4:243–252.
- . 2013. Humility and the development and repair of social bonds: Two longitudinal studies. *Self and Identity* 12:58–77.
- . 2016. Distinguishing intellectual humility and general humility. *The Journal of Positive Psychology* 11, št. 3:215–224.
- Eflin, Juli.** 2003. Epistemic presuppositions and their Consequences. *Metaphilosophy* 34, št. 1/2:48–68.
- Gaita, Raimond.** 2002. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London, New York: Routledge.
- Gendler, Tamar Szabó.** 2011. On the epistemic costs of implicit bias. *Philosophical Studies* 156, št. 1:33–63.
- Graham, Peter J.** 2015. Epistemic Normativity and Social Norms. V: *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*, 247–273. Ur. David Henderson in John Greco. New York: Oxford University Press.
- Greco, John in John Turri.** 2015. Virtue Epistemology. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition). Ur. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/epistemology-virtue/> (pridobljeno 15.4.2016).
- Hazlett, Allan.** 2012. Higher-order epistemic attitudes and intellectual humility. *Episteme* 9, št. 3:205–223.
- Hook, Joshua N. et al.** 2015. Intellectual humility and forgiveness of religious leaders. *The Journal of Positive Psychology* 10, št. 6:499–506.
- Hook, Joshua N. et al.** 2016. Intellectual humility and religious tolerance. *The Journal of Positive Psychology* 12, št. 1:29–35.
- Kellenberger, James.** 2010. Humility. *American Philosophical Quarterly* 47, št. 4:321–336.
- Lynch, Michael P. et al.** 2016. Intellectual Humility in Public Discourse. Literature Review. <http://publicdiscourseproject.uconn.edu/wp-content/uploads/sites/1464/2016/02/IHPD-Literature-Review-revised.pdf> (pridobljeno 15.4.2016)
- Montmarquet, James.** 1987. Epistemic Virtue. *Mind* 96:482–497.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Ljubljana: Studentska založba.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- Rožič, Peter.** 2016. Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility. *Bogoslovni Vestnik* 76, št. 2:361–371.
- Samuelson, Peter L. et al.** 2015. Implicit Theories of Intellectual Virtues and Vices: A Focus on Intellectual humility. *Journal of Positive Psychology* 10, št. 5:389–406.
- Sosa, Ernst.** 1980. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy* 5, št. 1:3–26.
- Strahovnik, Vojko.** 2004. Uvod v vrlinsko epistemologijo. *Analiza* 8, št. 3:101–118.
- . 2011. Občutje krivde in sramu v kontekstu sprave. V: *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog: spravni procesi in Slovenci*, 111–126. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta in Družina.
- . 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–263.
- . 2016. Moral perception, cognition, and dialogue. *Santalka* 24, št. 1:14–23.
- Tollefsen, Deborah Perron.** v pripravi. Epistemic Reactive Attitudes. Referat na konferenci Social and Epistemic Norms na univerzi Saint Louis (18.3.2015).
- Whitcomb, Dennis et al.** 2015. Intellectual Humility: Owing Our Limitations. *Philosophy and Phenomenological Research* 91, št. 1: early online version. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/phpr.12228/pdf> (pridobljeno 18.4.2016)
- Williams, Bernard.** 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Worthington, Everett L.** 2014. What Are The Different Dimensions of Humility? Big Questions Online. 4. 11. <http://www.bigquestionsonline.com/2014/11/04/what-are-different-dimensions-humility/> (pridobljeno 1.6.2016).
- Zhang, Hansong et al.** 2015. Intellectual Humility and Forgiveness of Religious Conflict. *Journal of Psychology & Theology* 43, št. 4:255–262.
- Žalec, Bojan.** 2008. Kreposti, dialog in razumna razprava v družbi: prispevek k etiki sodobnih demokracij. *Dignitas*, 37/38, 78–89.
- . 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.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 483—494  
 UDK: 272-11:141.72:574  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Nadja Furlan Štante*

## **Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve**

*Povzetek:* Prispevek v širšem kontekstu obravnava vprašanje vloge krščanstva – s poudarkom na katoliški Cerkvi – pri etiki varovanja okolja, v ožjem kontekstu pa opozarja na nujnost ponovnega ovrednotenja in premisleka našega odnosa do narave ter vloge žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimokatoliške cerkve. Ekološka senzibilizacija je namreč razumljena kot eden izmed temeljnih izzivov sodobnega časa. V luči razumevanja vpliva krščanstva kot dejavnika etičnosti in ekološke senzibilizacije posameznice oziroma posameznika ter družbe prispevek najprej opozarja na predsodek in negativni stereotip o dominaciji človeka nad naravo, ki je del kolektivnega spomina zahodne družbe in krščanstva. Nadalje pa opozarja na pozitivne premike pri varovanju okolja in odgovornosti za stvarstvo v Rimokatoliški cerkvi.

*Ključne besede:* krščanstvo, ekologija, ženska, varovanje okolja, etika skrbi

### ***Abstract:* The Role of Women in Ecological Sensitization of the Roman Catholic Church**

The paper addresses the effect of Christianity in general and the Catholic Church in particular on the ethics of environmental protection, focusing its attention on the need to re-evaluate and reconsider our relationship to nature and on the role of women in environmental sensitization of the Roman Catholic Church. Ecological sensitization is in fact seen as one of the fundamental challenges of our time. In light of understanding the active role of Christianity in ethical and ecological sensitization of individuals and societies, the paper draws attention to the prejudice and negative stereotype of human domination over nature that has marked the collective memory and consciousness of Western society and Christianity. Furthermore, it highlights some positive developments with regard to environmental protection and responsibility for creation on the part of the Catholic Church

*Key Words:* Christianity, Ecology, Women, Environmental Protection, Ethics of Care

*»Vse je povezano in vsi ljudje smo na čudovitem romanju  
združeni kot bratje in sestre, povezani v ljubezni,  
ki jo Bog izkazuje vsem svojim stvarjem  
in nas z nežno ljubeznijo združuje med seboj,  
z bratom soncem, s sestro luno,  
s sestro reko in z materjo zemljo.«*

(Francišek 2015, 51)

## 1. Uvod

Temeljno izhodišče prispevka je vprašanje odnosa človek–narava, ki je tudi v slovenskem družbeno-religijskem prostoru globoko zaznamovano s kolektivnim spominom o dominaciji človeka nad naravo. Negativni stereotip človekove superiornosti v odnosu do narave ostaja v kolektivni zavesti globoko usidran, kar se kaže že pri trenutnih okoljevarstvenih sporazumih, pri katerih je v ospredju zlasti zmanjšanje škodljivih posledic okoljskih sprememb za človeka, ne pa tudi za ostala živa bitja in naravo kot tako. Toda, kot so in še opozarjajo številni okoljski etiki, med drugim tudi Arne Naess, utemeljitelj globoke ekologije, za tak grob utilitaristični pristop – ki v svojem bistvu še zmerom temelji na starem etičnem vzorcu človekove dominacije nad naravo in pravice do njenega izkoriščanja – ni ravno verjetno, da bo uspel premagati trenutno okoljsko krizo. V tem segmentu je pozitiven doprinos teološkega ekofeminizma<sup>1</sup> izjemnega pomena – s pomočjo kritičnega zgodovinskega pregleda posameznih verskih izročil namreč razkriva in razbija predodke negativnega modela superiornosti človeka nad naravo.

Prispevek s pomočjo metodologije hermenevtičnega ključa krščanske ekofeministične teologije opozarja na nujnost kultiviranja ekološke senzibilnosti sodobnega človeka v odnosu do narave. V prispevku sicer izhajamo iz predpostavke, da ekološka grožnja življenju na Zemlji obstaja. Vendar vprašanj podnebnih sprememb, globalnega segrevanja, zmanjševanja biotske pestrosti in ostalih procesov, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja ter dolgoročne prekomerne izrabe in potrošnje naravnih virov, podrobneje ne raziskujemo.

<sup>1</sup> Teološki ekofeminizem je globalni medverski pojav, ki poudarja etiko temeljne vzajemnosti in soodvisnosti vseh odnosov v mreži življenja. V ekofeminizmu se tako srečujejo filozofija, teologija, obenem tudi družboslovje in naravoslovje, danes pa predvsem znanosti o življenju. Podobno kot bioetika in trajnostni razvoj, ki sta se kot paradigmi pojavila sočasno z ekofeminizmom, slednji ne nastopa kot še ena nova znanstvena panoga, pač pa išče povezave med človekovimi dejavnostmi ter vanje vnaša nov način razmišljanja; to dela v prepričanju, da začetni nekaj novega ne pomeni nujno rušiti staro. Glavna tematska vprašanja globalnega koncepta tako postajajo sestavni del socialnega in osebnega razvoja. Ekofeminizem s filozofskega vidika kritično obravnava dve obliki zapostavljanja: nasilje nad ženskami ter nasilje nad naravo in planetom. Teološki ekofeminizem s tem prispeva k razreševanju problematike dvojnega nasilja: tako tistega, ki se poraja znotraj človeške družbe nad njenimi zapostavljenimi članicami in člani, kot tudi tistega, ki ga človek izvaja nad okoljem. Skupni imenovalac obeh oblik nasilja je patriarhalni sistem, ki je v obeh primerih izvor hierarhične dominacije. Ekofeminizem je osnovan na misli, da so vsa živa bitja med seboj povezana in tako drug na drugega medsebojno vplivajo. V stvarstvu vidi eno telo, ki v sebi združuje različne ekosisteme: množstvo različnosti, ki je v medsebojnem sožitju združeno in povezano v enosti.

## 2. Transformacija negativnega kolektivnega spomina o dominaciji človeka nad naravo<sup>2</sup>

Z vidika krščanske feministične teologije je negativni stereotip ženske kot pasivne poslušalke in pokorne dekline patriarhalno obarvani podobi gospodovalnega krščanskega Troedinega Boga, ki je od človeka in narave oddaljen in dominanten, kljub poskusom ozaveščanja o načelni enakosti in enakopravnosti spolov še vedno zelo močno usidran predsodek, ki polni kolektivni spomin zahodnega človeka. Težnja po (pre)moči, vidna v kiriarhalno-patriarhalni hierarhični strukturi krščanskih Cerkev (še zlasti Rimokatoliške), ki glas žensk – čeprav ta predstavlja večinski delež zvestega potenciala krščanskega občestva – pogosto izpušča, je namreč močno povezana tudi z negativnim stereotipom o neizogibnosti človekove izkoriščevalske, nesočutne dominantnosti na račun narave.

Številne feministke (Rosemary Radford Ruether, Mary Daly, Elisabeth Schussler Fiorenza ...) očitajo krščanstvu, da je podpiralo in širilo »ideologijo moške superiornosti«, namesto da bi vzpodbujalo težnjo po enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Pri tem se sklicujejo na dejstvo, da je Cerkev v preteklih obdobjih igrala (naj)pomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih ter družbenih vzorcev vsakdanjega življenja, bila institucionalna nosilka religijskega osmišljanja tuzemeljskega življenja in kot taka predstavljala neodtujljivi del oblikovanja zaupanja v obstoječe urejenosti medčloveških odnosov ter umevanja odnosa med človekom in naravo. (Furlan Štante 2014, 17)

Kot se je »spolna dominacija oziroma podrejenost žensk ohranjala iz generacije v generacijo tako, da je bila vsakokrat razumljena kot nekaj samoumevnega in naravnega, hkrati pa pojasnjavana in opravičevana kot edino moralna« (Jogan 1990, 36), se je ohranjal tudi pečat dominacije človeka nad naravo. Gospodovanje nad žensko in naravo je (bilo) upravičevano s sklicevanjem na določene odlomke iz svetopisemskih tekstov, ki so (bili) izvzeti iz konteksta in so se tolmačili v okviru agende, ki je najbolj ustrezala etosu posameznega časa.<sup>3</sup>

Podobno okoljevarstveniki in zagovorniki zelene agende (ki obsega ekofeminizem, okoljsko etiko, globoko ekologijo ...) kritično presojujejo idejo gospodovanja, ki naj bi bilo v stvarjenjski zgodbi dano Adamu. Rosemary Radford Ruether kritiko antropocentričnega modela zlorabljanja živali, rastlin in okolja – ki naj bi ga upravičevalo Adamovo (človekovo) gospodovanje nad naravo – podaja z besedami:

<sup>2</sup> Pojem *narava* v prispevku označuje tako človeška kot nečloveška živa bitja ali drugače rečeno, deleženje vitalne življenjske energije, ki so jo stari Grki pojmovali kot *zoe*, ki pomeni preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem. *Zoe* se tako nanaša na eksistenco živega bitja v splošnem, medtem, ko *bios* pomeni živeti življenje na določen mentalni način, s čimer je *bios* posledično moralno dejanje. (Tratnik 2010, 104–105)

<sup>3</sup> V zvezi z vprašanjem hierarhije spolov v Svetem pismu vidimo, da je v svetopisemskih tekstih vseskozi mogoče zaslediti dvoličnost oziroma dvojnost tradicij. V tekstih tako Stare kot Nove zaveze sta namreč navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. V preteklosti si je Cerkev pogosto izbirala zlasti patriarhalne svetopisemske tekste ter z njimi vzpostavljala in ohranjala patriarhalnost, pri tem pa zanemarljale tekste, ki so pričali o enakopravnosti spolov. (Furlan 2006, 70)

»Brez dvoma gre tukaj za izrazito antropocentričnost. Kljub temu, da je bil človek ustvarjen zadnji, je razumljen kot krona stvarstva, s podarjeno suverenostjo. Kakorkoli, zlorabljanje, uničevanje zemlje in superiorno gospodovanje nad njo vsekakor ni v skladu z božjim načrtom stvarjenja. Človeku zemlja ni bila dana v lastništvo in imetje, to pripada Bogu in ostaja v njegovi domeni. Bog je tiste zadnje počelo, ki poseduje celotno zemljo kot Svojo stvaritev. Človeku je narava dana v užitek. Gospodovanje človeka nad naravo je mišljeno v smislu kraljevega oskrbnika, ki za naravo skrbi, ne pa v smislu lastnika, ki lahko počne z naravo, kar koli se mu zdi.« (1992, 21)

Po takem tolmačenju bi morali biti ljudje božji skrbniki narave, ki bi preprečevali njeno zlorabo in uničevanje. Pravzaprav tudi beseda, ki označuje prvega človeka – Adam (hebr. 'ādām), pomeni prst in nakazuje snov, iz katere je (po zgodbi o stvarjenju) človek narejen. Prav tako naj bi človek s sesalci delil toplo kri, kar naj bi bil razlog, zakaj naj bi bilo človeku po zgodbi stvarjenja prepovedano jesti meso. (Schochet 1984, 44) Vse navedeno predpostavlja globoko medsebojno povezanost med človekom in zemljo oziroma naravo in nečloveškimi bitji ter substancialno vrednost tako človeka kot tudi narave.

Ekofeministična rekonstrukcija preteklosti je tako nadvse pomembna ne le v zvezi z vprašanjem enakopravnosti med spoloma, ampak tudi glede vprašanja odnosa med človekom in naravo.

Teološki ekofeminizem si prizadeva za vzpostavitev modela substancialne in sebstvene etičnosti medčloveških odnosov, ki tako drugih oseb kot drugih nečloveških bitij (živali, rastlin (narave)) ne bi smela nikoli jemati kot sredstvo, ampak vedno le kot smoter, ki je odsev božjega deleženja in božje ljubezni, božjega diha in vitalne energije.

Podobno ugotavlja tudi Tadej Strehovec, ki je na srečanju *Ekologija duha*<sup>4</sup> opozoril na teološko razumevanje krščanskega odnosa do stvarstva, in sicer: 1. stvarstvo ima pozitiven predznak, saj gre za prepričanje, da med Bogom, človekom in stvarstvom obstaja globoka duhovna povezanost; 2. poudarjen je pomen človekove odgovornosti za stvarstvo, kar posledično pomeni, da je človek pred Bogom odgovoren za svoj odnos do narave; 3. stvarstvo je sicer dobro, vendar ni sveto (2007). Zadnje spoznanje, da je po katoliški doktrini stvarstvo dobro, a ne sveto, je poleg negativne razlage svetopisemske zgodbe o stvarjenju sveta (1 Mz 1-2) – predvsem z napačnim tolmačenjem človeka kot krone stvarstva, ki naravi (svetu) vlada (jo izkorišča) in je od nje oddaljen ter hierarhično (negativno gospodovalno) superioren – pripeljalo do oblikovanja negativnega odnosa človek–narava, ki temelji na izkoriščanju, zlorabljanju, nespoštovanju narave kot božje stvaritve. Ta predsodek o neizogibnosti človekove izrazite oddaljenosti, ločenosti ter samozadostnosti v odnosu do narave se še pogloblja z okovi ujetosti v hierarhično paradigmo kartezijskega dualizma.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 21. februarja 2007 je v Prešernovi dvorani SAZU v okviru dialoga med verskimi skupnostmi potekalo srečanje *Ekologija duha*, ki ga je organizirala Umanotera, slovenska fundacija za trajnostni razvoj. Njegov ključni pomen je v vzpostavitvi dialoga med verskimi skupnostmi in umestitvi teme podnebnihih sprememb kot etičnega vprašanja.

<sup>5</sup> Od 16. in 17. stoletja dalje je prišlo do odločilnih sprememb. Narava kot moč, ki daje življenje, postane namreč mrtev predmet, stroj. Narava je postala skupek pravil, konvencij; Bog ni bil več del narave, ampak



Tudi papež Frančišek v *Okrožnici o skrbi za skupni dom: Hvaljen, moj Gospod, Laudato si'* opozarja na pomen trojne dimenzije povezanosti in razmerij, ki so za človeško bivanje temeljnega pomena: na odnos do Boga, do bližnjega in do zemlje. Podobno kot krščanske feministične teologinje (zgoraj Rosemary Radford Ruether) tudi papež Frančišek izpostavlja sprevrženo, napačno tolmačenje poslanstva, ki je bilo po Svetem pismu zaupano človeku, in sicer, naj si podvrže zemljo (1 Mz 1,15):

»Posledica tega je, da se je prvotno skladno razmerje med človekom in naravo spremenilo v spopad (prim. 1 Mz 3,17-19). Zato je pomenljivo, da bi si sozvočje, ki ga je sv. Frančišek Asiški živel z vsemi stvarmi, razlagali kot zdravljenje tega preloma. /... / Mi nismo Bog. Zemlja je bila pred nami in nam je bila zaupana. To nam dopušča, da odgovorimo na obtožbo, uperjeno zoper judovsko-krščansko misel: rečeno je bilo, da naj bi bilo – izhajajoč iz pripovedi v Prvi Mojzesovi knjigi, ki ljudi vabi, naj si zemljo podvržejo (prim. 1 Mz 1,28) – dovoljeno divje izkoriščanje narave, saj je človek predstavljen kot gospodar in uničevalec. To ni pravilna razlaga Svetega pisma, kakor ga razume Cerkev. Čeprav je res, da so si kristjani včasih Pismo razlagali narobe, moramo danes odločno zavrniti misel, da bi iz dejstva, da smo ustvarjeni po božji podobi, iz poslanstva, da naj si podvržemo zemljo, mogli izpeljati polno prevlado nad drugimi ustvarjenimi bitji.« (Frančišek 2015, 37–38)

Krščanska tradicija je izoblikovala precej (z vidika ekofeminizma) problematičnih podob in simbolov, ki so se utrdili in ohranili v obliki stereotipov in predsodkov ter se usidrali v zapuščini zahodne filozofsko-religijske misli. Ekofeministične krščanske teologinje si tako prizadevajo za obuditev izgubljene podobe ter za simbol umevanja univerzuma kot božjega telesa (Rosemary Radford Ruether, Sally McFague), ki je bila (sicer v raznolikih oblikah) značilna metafora in osrednja podoba senzibilnosti zahodnega (mediteranskega) sveta. V sedemnajstem stoletju jo je zamenjal mehanicistični model pogleda na svet (Carol Merchant, Vandana Shiva). Predvsem pa omenjene teologinje opozarjajo na pomen zavedanja o medsebojni povezanosti in soodvisnosti človeka in narave,<sup>6</sup> na kar izrecno opozarja tudi papež Frančišek z besedami:

»Ko so zanemarjena vsa ta razmerja, ko pravičnost na zemlji ne prebiva več, nam Sveto pismo pravi, da je v nevarnosti vse življenje. O tem nas uči Noetova pripoved, po kateri Bog grozi, da bo popolnoma uničil človeštvo zaradi njegove nenehne nesposobnosti, da bi živelo po visokih zahtevah pravičnosti in miru /.../ (1 Mz 6,13). V teh zelo starih, z globokim simbolizmom nabitih pripovedih je že navzoče omenjeno prepričanje, da je vse med seboj povezano in da je iskrena skrb za naše lastno življenje ter naše razmerje do narave neločljivo povezana z bratstvom, pravičnostjo in zvestobo v odnosih do drugih.« (Frančišek 2015, 39–40)

---

je bil premeščen v nebesa, nad naravo. Le tu in tam je še posegal v svojo mehansko kreacijo z občasnimi čudeži. Bog je ustvaril naravo, ki je popolna in v njej vse stvari delujejo po redu, ki ga je mogoče spoznati empirično. Zato se je lahko Bog iz vsakdanje prakse znanosti vedno bolj umikal, kar je bila ena od stopnic, ki je vodila k sekularizaciji sveta. (Tambiah 1990, 23) Za podrobnejši opis vpliva kartezijanske dualistične paradigme na konstituiranje in konceptualizacijo odnosa človek–narava glej Furlan Štante 2014, 24–28.

<sup>6</sup> Več o pomenu biotske soodvisnosti s perspektive teološkega ekfeminizma glej Furlan Štante 2012, 105–118.

### 3. Ženska in narava: klic po ponovnem substancialnem ovrednotenju in pripoznanju

Ekološka kriza je realnost, grožnja in opomin sodobnemu človeku. Podnebne spremembe, globalno segrevanje ter zmanjševanje biotske pestrosti in drugi procesi, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja ter dolgoročne prekomerne izrabe naravnih virov, so odraz in posledica globalizirane zavesti konzumeristično-imperialističnega odnosa človeka do narave. To hipotezo lahko zasledimo tudi v papeževi izjavi »Ne vem, ali je vse to izključno človekova napaka, toda večinoma je. Človek neprestano klofuta naravo« pred novinarji na letalu, nekje na pol poti med območjem, kjer je pred desetimi leti v cunamiju izgubilo življenje več kot 35.000 ljudi, in območjem, na katerem je zaradi tajfuna Haiyan novembra 2013 umrlo 6000 ljudi (Baković 2015).

Ne glede na to, da je trditev o globalnem segrevanju eno spornejših znanstvenih vprašanj današnjega časa, saj nekateri znanstveniki trdijo, da antropogena grožnja globalnega segrevanja sploh ni realna,<sup>7</sup> pri ekološki krizi in globalnem segrevanju ne gre le za znanstveno vprašanje, temveč za vprašanje, ki vključuje ekonomijo, sociologijo, etiko, vrednote, religijo, (geo)politiko in ne nazadnje posameznikovo izbiro življenjskega sloga. Vse to zahteva temeljit premislek tako na individualni osebni, kot tudi na religijski in družbeni ravni.

V zadnjem desetletju dvajsetega stoletja so se tako vse večje svetovne religije začele spoprijemati s škodo, ki bi jo njihove tradicije v preteklosti lahko povzročile umevanju okolja, narave in nečloveških bitij, ter začele v svojih tradicijah iskati pozitivne elemente za ekološko potrjujočo duhovnost in vsakdanjo prakso. Feministične teologije so v tretji razvojni fazi razširile kritiko posamezne teologije tudi v odnosu do narave in nečloveških bitij. Tako se različni teološki ekofeminizmi oziroma ekofeministične teologije kritično sprašujejo, v kakšni korelaciji so hierarhije spolov v posamezni religiji in kulturi s hierarhično vzpostavitvijo vrednotenja človeka nad naravo. Teološki ekofeminizmi si ob tem prizadevajo za dekonstrukcijo patriarhalne paradigme, njene hierarhične strukture, metodologije in misli. (Radford Ruether 2005, XI) V tem smislu je vsaka izmed večjih svetovnih religij pozvana k samopreizpraševanju in samokritičnosti v presoji morebitnih negativnih vzorcev, ki bi lahko prispevali k uničenju okolja, ter k povrnitvi okolju prijaznih tradicij. Z ekofeministične in ekološko pravične perspektive je bistvenega pomena, da religije odpravijo negativne stereotipne predsodke, ki krepijo dominacijo človeka nad naravo ter socialno dominacijo določene skupine nad drugo. Pri tem je močno poudarjena pozitivna vloga žensk, ki jim v procesu etike varovanja okolja

<sup>7</sup> Razlog za podnebne spremembe vidijo v dogajanju v zemeljski atmosferi kot posledici posameznih velikih dogodkov, na primer udarca kometa ob zemeljsko površje, v naravni podnebni spremenljivosti (t. i. mala ledena doba v 17. in 18. stoletju, naravne spremembe v atmosferi), ali v spremenljivi sončevi aktivnosti. Vendar le manjši del strokovne javnosti zaključuje, da globalno segrevanje ne predstavlja resnega globalnega problema. Ameriški geolog James Lawrence Powell je opravil analizo znanstvenih člankov, evidentiranih v mreži Web of Science. Od 13.950 znanstveno pregledanih raziskav o globalnem segrevanju, napisanih med letoma 1991 in 2012, jih 23 (0,16 %) globalno segrevanje zanika. Od 33.690 avtorjev teh raziskav jih globalno segrevanje zanika 34 (0,1 %). Poglobljene izsledke omenjenih raziskav James Lawrence Powell še temeljiteje argumentira v monografiji *Revolutions in Earth Sciences, From Heresy to Truth* (2014).

in ekološke senzibilizacije pripada pomembno mesto: »Ženske morajo uvideti, da tako za njihovo osvoboditev kakor tudi za rešitev ekološke krize ni rešitve znotraj družbe, katere fundamentalni model odnosov ostaja model logike dominacije enega na račun drugega.« (1975, 204)

Pomembna prelomnica za razvoj konceptualizacije odnosa človek–narava ter ekofeminizma je bila mednarodna konferenca ZN o okolju in razvoju (United Nations Conference on Environment and Development – UNCED) v Riu de Janeiru (3.–14. junij 1992), imenovana *Earth Summit*. Vzporedno so potekali različni drugi dogodki, med katerimi je bil tudi kongres *World Women's Congress for a Healthy Planet*, kjer je bila oblikovana *Women's Action Agenda 21*.<sup>8</sup> Slednja naj bi bila odgovor na krovni dokument *Agenda 21*,<sup>9</sup> sprejet v Riu, in povezuje problematiko okolja s problematiko žensk oziroma aktivneje vključuje ženske v reševanje okoljskih problemov.

»Ženske smo močna sila sprememb. V preteklih dveh desetletjih je bilo organiziranih na tisoče novih ženskih združenj po vsem svetu – od regionalnih lokalnih skupin do mednarodnih združenj. Povsod so ženske katalizatorke in pobudnice okoljskega aktivizma. A kljub temu vodilni politični akterji nadaljujejo z ignoranco do vloge in potreb žensk, ki so ključne pri oblikovanju odločitev glede prihodnosti Zemlje.

Zahtevamo svoje pravice in kot polovica svetovne populacije zahtevamo, da so naši pogledi, vrednote, sposobnosti in izkušnje pri oblikovanju in sprejemanju političnih odločitev upoštevani enakovredno – ne le na mednarodni konferenci ZN o okolju in razvoju (United Nations Conference on Environment and Development) junija 1992, ampak v celotnem 21. stoletju.« (Women's Action Agenda 21, 2013)

Ekofeminizem se v okviru okoljskega diskurza uvršča med t. i. radikalne (revolucionarne) zelene teorije, ob bok globoki ekologiji in socialni ekologiji. V tem okviru tako kot za ostale radikalne zelene teorije tudi za ekofeminizem velja, da se zavzema za temeljne družbene, politične in ekonomske spremembe, za spremembo celotne miselne paradigme. Ekofeministke tako po večini izražajo moralno kritiko modernih industrijskih družb ter izpostavljajo izkoriščevalsko naravo neoliberalističnega kapitalizma in potrošniške družbe. Ekofeminizmi tudi zahtevajo priznavanje globljih vrednot, kar posledično pomeni korenite družbene, politične in ekonomske spremembe. Za razliko od mehkejših pristopov<sup>10</sup> reševanja okoljskih problemov, ki zagovarjajo »upravljalско-tehnološke« rešitve ter se osredotočajo zgolj na reševanje simptomov

<sup>8</sup> Celoten dokument je objavljen na spletni strani: <https://www.iisd.org/women/action21.htm>.

<sup>9</sup> Vpogled v dokument je na voljo na spletni strani: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>.

<sup>10</sup> V okviru okoljskega diskurza ali t. i. zelenega diskurza v grobem ločimo dva pristopa: reformistični pristop, ki se označuje tudi kot svetlozeleni (npr. teorija trajnostnega razvoja), ter radikalni ali revolucionarni (ekofeminizem, socialna ekologija, globoka ekologija). Pri reformističnih ukrepih varovanja okolja gre le za popraviljanje obstoječega stanja, medtem ko gre pri radikalnih za spremembo miselne paradigme, strukturne in globinske rešitve. Namesto delnih, sektorskih, površinskih rešitev, ki jih zagovarja reformistični pristop (temu pa sledi praktično celotna obstoječa zelena politika), se radikalne zelene teorije ukvarjajo z družbo (in religijo) v njenih temeljih. Prizadevajo si za novo metafiziko, novo epistemologijo in kozmologijo ter za novo naravovarstveno etiko odnosa človeka do narave (planeta). Vendar je treba opozoriti, da revolucionarni ekološki tokovi tudi zagovarjajo večino reformističnih ciljev, le da hkrati želijo poseči globlje.

okoljske krize in skušajo omiliti posledice čezmernega poseganja v naravo, ekofeminizem okoljsko ali ekološko krizo razume kot posledico neetičnega in napačnega odnosa človeka do narave in okolja, ta pa je med drugim tudi posledica vpliva miselne paradigme hierarhičnih kartezijanskih dualizmov.

Klic po priznanju doprinosa in vloge žensk kot aktivnih sooblikovalk cerkvenega življenja in »ekoloških misijonark« lahko prepoznamo tudi v smernicah zasedanja škofovske sinode o novi evangelizaciji in posredovanju vere, ki ženskam v procesu nove evangelizacije in ekološke senzibilizacije priznava ključno vlogo. Pri tem je izpostavljen tudi pomen nove evangelizacije na področju ekologije. Nova evangelizacija naj bi namreč izpostavila »spoštovanje vseh živih bitij, dialog med vero in kulturo, iskanje stičnih točk s tistimi, ki so odprti za resnico in si prizadevajo za skupno dobro«. (Radio Vatikan 2012)

#### 4. Etika skrbi, duhovna ekologija in družbeno spreobrnjenje

Proces ekološke senzibilizacije posameznice in posameznika ter kultiviranje etike nenasilja in varovanja okolja je v prvi vrsti notranji proces, ki bi ga lahko poimenovali »notranja ekologija«. Tu smo se približali pogledu filozofa Arneja Naessa, ki v eni od različic svoje okoljske filozofije ponuja zanimiv koncept »ekološkega sebstva«: razširjenega, poglobljenega sebstva, jaza, ki ni individualistični atom, temveč posameznik, ki v sebi zajema svoje okolje. Naess ta proces sicer imenuje »identifikacija«; gre za postopek, pri katerem »sebe vidimo v drugih«. (Grušovnik 2012, 23) Takšna pot samoidentifikacije naj bi bila nujna za doseganje samouresničitve, ki bi jo v kontekstu ekofeminizma lahko razumeli kot etično opolnomočenje posameznice in posameznika. S pomočjo »notranje ekologije« v simbolnem pomenu tako začutimo in dosežemo individualno etiko intrinzične vrednosti narave. Ta občutek je tisti pravi pogoj, odskočna deska za spremembo razumevanja našega odnosa človek–narava. Ali z drugimi besedami: šele individualni notranji proces opolnomočenja človeka, »notranja ekologija«, nas pripelje do »zunanje ekologije«, ki temelji na logiki ljubezni nasproti logiki gospodarstva. Ravna pa se po moralno-etičnem načelu: »Živi in pusti živeti!«<sup>11</sup> (24)

Tudi Cerkev poudarja duhovno povezanost med t. i. ekologijo duha in ekologijo narave. Pri tem izhaja iz prepričanja, »da je mogoče v sožitju s stvarstvom živeti samo takrat, ko živimo v sožitju z bližnjim in Bogom« (Strehovec 2007).

Papež Frančišek pravi, »da vsa narava izraža Boga, a je poleg tega tudi prostor njegove navzočnosti. V vsaki stvari prebiva njegov oživljajoči Duh, ki nas kliče k

<sup>11</sup> To načelo gre razumeti v kontekstu Naessove strategije, da moralnega delovanja v odnosu do nečloveških bitij in bitnosti ne skušamo doseči tako, da bi se odrekli uresničitvi lastnih interesov, z altruizmom in žrtvijo, temveč tako, da postanemo razsvetljeni egoisti – da uvidimo, da je dobrobit drugih dejansko naša lastna dobrobit, kajti nas ni brez tistih, s katerimi smo se morali identificirati, če smo se hoteli razviti in odrasti. Začeli smo pri sebi, zaobsegli smo celoten univerzum – in naposled individualno sovpadе s kolektivnim. (Grušovnik 2012, 24)

odnosu z njim. Odkritje te navzočnosti nas spodbuja k razvijanju 'ekoloških kreposti'.« (2015, 49)

Pomen priznavanja intrinzične vrednosti narave, stvarstva je ključno za oblikovanje odgovornega odnosa vzajemnosti med človekom in naravo. Pomen odgovornosti do zemlje, do narave, ki je božja (3 Mz 25,23: »Zemlje ne smete prodajati za zmeraj, kajti zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni.«), mora biti temelj etike varovanja okolja in moralna dolžnost kristjana. Jasna razmejitev med zemljo kot gostiteljico ter človekom kot gostom, ki mora spoštovati postavljena pravila – jasno določena v svetopisemskem izročilu – s spoštovanjem ritmov, ki jih je v naravo zapisala Stvarnikova roka (40), in pomen priznavanja lastne vrednosti drugim živim bitjem (38) sta glavni orodji zoper »kulturo relativizma« in logiko »uporabi in odvzemi« (67), torej potrošniško neoliberalistično ekonomijo.

Pomen odgovornosti do narave je lepo izražen v okviru etike skrbi.<sup>12</sup> Etika skrbi uvršča skrb v t. i. odnosno ontologijo, ki nadomešča razločevalni odnos jaz–drugi, subjekt–objekt z interaktivno podobo moralne subjektivnosti, kar poleg skrbi in odgovornosti za druge vključuje tudi skrb zase (Sevenhuijsen 1998, 57). Feministična etika skrbi s poudarjanjem medsebojne odvisnosti, odnosnosti, ranljivosti ljudi, odgovornosti in zaupanja omogoča premislek o pomenu skrbi v družbi, o vrednotenju skrbstvenega dela kot ženskega dela ter skrbi kot ekskluzivni ženski moralni vrlini. Srž etike skrbi ni v predpostavljaju, kaj je moralno dobro ali slabo, temveč kako bi lahko živeli čim bolje. Po mnenju Virginie Held (2006, 12) prevladujoče moralne teorije interpretirajo moralne probleme kot konflikt med individualnimi interesi posameznika oziroma posameznice ter univerzalnimi moralnimi načeli. Etika skrbi pa se ukvarja z vmesnim poljem – ne gre niti za egoizem niti za altruizem, temveč za konkretne skrbstvene odnose med tistimi, ki skrb dajejo, in tistimi, ki skrb prejema. Temelj etike skrbi je torej v zadovoljevanju potrebe po skrbi, kar vključuje skrb zase, za druge in za okolje. Vodilno načelo etike skrbi je, da ljudje za dobro življenje potrebujemo druge in da lahko kot posamezniki živimo le v skrbstvenih odnosih z drugimi. Odnosnost in medsebojna odvisnost sta tako temeljna parametra etike skrbi. (Toronto 1993; Gilligan 1995; Sevehuijsen 1998) V tem kontekstu tudi Virginia Held (2006, 43) poudarja, da je za napredek družbe nujno potrebna medsebojna skrb za ljudi in okolje. Pri tem posameznike in posameznice opredeljuje kot moralne subjekte, skrbstvena oseba pa je tista, ki nima namena skrb zgolj dajati, temveč je del skrbstvenega odnosa. Za dajanje skrbi je torej bistven odnos. Prednost etike skrbi je, da skrbi ne razume kot moralni ideal, temveč kot prakso in vrednoto, ki omogoča boljše življenje. Skrb kot »delo iz ljubezni« pa je koncept ženske etike skrbi. Na pomen kultiviranja sočutja, ljubezni ter skrbi do drugega in narave nas opozarja tudi papež Frančišek:

<sup>12</sup> Etiko skrbi utemeljujejo ameriške avtorice Carol Gilligan, Sara Ruddick idr. Po nastanku v 80. letih 20. stoletja se ta etika v 90. letih prenese na evropska tla, zlasti v dela Selme Sevenhuijsen in Fione Williams. Temeljno vprašanje feministične etike skrbi je, kako integrirati tako skrb v delovanje politike. Mary Wollstonecraft v enem od prvih feminističnih del *Zagovor pravic ženske*, ki je prvič izšlo leta 1892, izpostavlja pomen skrbi kot vzajemnega odnosa in odgovornosti med starši in otroki, hkrati pa skrb postavlja v kontekst javne sfere. Koncept skrbi kot osrednje teoretsko področje izpostavlja šele feministična teorija drugega vala, to je teorija razlik in feministična etika. (Humer 2009, 19–20)

»Čut notranje povezanosti z drugimi ustvarjenimi bitji ne more biti pristen, če srce ne premore nežnosti, sočutja in skrbi za druge ljudi. /... / Vse je povezano. Zato je nujno potrebna skrb za okolje, povezana z iskreno ljubeznijo do ljudi s trajnim prizadevanjem za reševanje družbenih vprašanj.« (2015, 51)

Zato v različnostih in posebnostih obeh spolov logika ljubezni išče v prvi vrsti človečnost in tiste vrednote, ki bodo lahko – ne glede na to, ali so po družbenem ali biološkem prepričanju lastne moškim ali ženskam – prispevale k boljšemu, bolj humanemu svetu ter večji skrbi za naravo in okolje. Išče predvsem poti, ki bodo človeku omogočale, da bo postajal boljši, bolj human. Zato se mora človek v prvi vrsti soočiti z dejstvom, da se poraja v odnosih, da za svoj obstoj nujno potrebuje drugega, ki je nepogrešljiv – in enako velja za odnos do narave, ki je človeku neobhodno potrebna. Tudi Simon Malmenvall ugotavlja, da »v luči velikega vpliva sodobne individualistične oziroma relativistične antropologije Francišek med drugim izpostavlja potrebnost *humane ekologije*, to je ohranjanja zavesti o ključnem pomenu komplementarnosti moške in ženske identitete, posledično pa o neizogibni soodvisnosti med skrbjo za zunanje naravno okolje in upoštevanjem razsežnosti človeške narave, katere sestavni del naj bi bila tudi vnaprej dana in obenem družbeno koristna dvojnost med moškim in ženskim spolom...« (2016, 20). Človek brez drugega ne more rasti, ne more napredovati, še manj pa lahko svoj napredek meri. S tem, ko se medsebojno sprejemamo in se v luči ljubezni drug drugemu izročamo, krepimo in širimo ljubezen, ki nas ohranja in plemeniti. Ko drugega zremo v luči njegovega dostojanstva in edinstvenosti, ko naravi priznavamo njeno intrinzično vrednost, se razblinja logika gospostva, ki podpira odnose daj–dam; predsodki in negativni stereotipi pa se nam v takem stanju zdijo nepotrebna navlaka, ki bremeni naše odnose in v njih slika popačene podobe, ki nas navdajajo z nasiljem. Potrebo po premiku v človekovi miselnosti oziroma načinu vrednotenja (D) drugega in narave obravnava tudi Jurij Dobravec, ki pri analizi Laudato si ugotavlja: »Gre torej za premik v človekovi miselnosti oziroma načinu vrednotenja, in sicer k etični drži, ki jo je človek po svoji notranji naravi sposoben in ki se kot subjekt ne ozira na tip objekta, ampak je pri njej bistvena imanentna naklonjenost do ne-sebe. To velja tako za odnos do obrobnih, revežev in tretjega sveta kot tudi za sobitja ter celotno bližnjo ali globalno naravo – ne glede na njihovo drugačnost, celo ne glede na njihovo, vsaj navidezno, nezmožnost komunikacije in dialoga. Pri vseh teh odnosih vsak udeleženec ohranja in naprej razvija svoje vrojene lastnosti. Po Laudato si za dialog ni več najbolj pomembno, da mi sogovornik odgovarja v mojem jeziku, ampak sem jaz tisti, ki s svojo držo odpiram dialog ne glede na govorico sogovornika. Odslej ni več najpomembnejše, da mi moje etično obnašanje nekdo vrača z enako humano *etiko* ali vsaj transcendentno – npr. v nebesih, kot to poznamo iz filozoofije, verskih nauk ali osebnega čutenja. Nova etika je v moji notranji drži do vsega okrog mene povsem prizemljena v prostorsko-časovni tubitnosti. « (Dobravec, 2016, 72)

Logika ljubezni poudarja, da smo ljudje eno pleme, ena družina, eno z naravo (gre za enost v množstvenosti ali množstvenost v enosti); delovala naj bi složno v prid vseh svojih članov in močno presega misel, da je človek človeku volk. Temeljna povezanost vseh ljudi se odraža v dostojanstvu sleherne osebe in intrinzični

vrednosti narave. To zavedanje je klic k *metanoi*, spremembi zavesti in srca, k skupni solidarnosti v prizadevanju za »celostno živeto ekologijo«, kar posledično vodi do družbenega spreobrnjenja iz kulture potrošništva v kulturno ekologijo.

## 5. Zaključek

Globalni svet in slovenska družba sta v procesu korenitih družbenih reform. Vsa družbena področja delovanja so zajeta v val sprememb in reform: politika, gospodarstvo, šolstvo, zdravstvo ... Pri tem je pomembno spoznanje, na katerem je prispevek osnovan, da ne moremo reformirati enega dela družbe, ne da bi obenem reformirali tudi vse ostale. Ker so vse reforme medsebojno povezane, si ne moremo prizadevati, da bi spremenili pravo, šolstvo in ostale kulturne institucije, ne da bi hkrati skušali spremeniti tudi pogled na prevladujočo tako imenovano kulturno teologijo oziroma krščansko teologijo slovenskega družbeno-religijskega prostora. Religija je namreč igrala (in še vedno igra) ključno vlogo tako pri zatiranju žensk in oblikovanju vzorca odnosa človek–narava kot tudi pri bojih za njihovo osvoboditev. Prav v tem je viden in prepoznaven pomen ekološkega ozaveščanja posameznih religij ter verujočih občestev, saj so slednja ključni etični akterji t. i. ekologije duha in ekologije narave, posamezne religijske in družbene sfere. »Zato delovanje Cerkve skuša opozarjati na dolžno skrb za naravo.« (Frančišek 2015, 43)

Naš čas nas sili k temeljitim premislekom in transformacijam usedlin negativnih predsodkovnih in diskriminatornih praks »pisanih in nenapisanih moralnih kodeksov« (monoteističnih) religij. Religije bi morale biti *per se* etične in moralne. Upoštevanje in priznavanje načela enakosti spolov ter enakovredno priznavanje glasu žensk in ženskega načina delovanja mora postati izhodiščno počelo in merilo etičnosti ter pisano in nenapisano pravilo moralnih kodeksov sodobnih (monoteističnih) religij. V tem kontekstu je razumevanje religije kot glasnice etičnosti in moralnosti v smislu odgovornosti verskih skupnosti za skupno dobro nujno pogojeno z načelom enakovrednega priznanja ženskega principa kot pogoja *sine qua non* moralnega dialoga. Kajti le duhovnost oziroma religija, ki gradi na temelju enakovredne priznanosti ženskega in moškega principa delovanja ter intrinzične vrednosti obeh spolov in narave je (lahko) podlaga miro-ljubnemu, dialoškemu, vključujočemu, medkulturnemu/medreligijskemu dialogu ter sožitju. Intersubjektivnost, ki presega dialektiko odnosa gospodar–hlapec, je izhodiščna točka, temelj za medkulturni/medreligijski dialog, soglasje in sožitje ter za nov odnos do narave. V tem kontekstu je hermenevtični ključ enakovredne priznanosti ženskosti na področju religijskega in duhovnega ter skrb za naravo in priznanje njene intrinzične vrednosti etična maksima, ki mora postati pogoj *sine qua non* moralnega kodeksa sprejemanja drugega in narave ter ključ do senzibilizacije posameznice oziroma posameznika proti večji humanosti za boljše sožitje v kulturno-religijski različnosti.

Ekumenski patriarh Bartolomej, poznan tudi kot Zeleni patriarh, in Ekopapež, kot večkrat označujejo papeža Frančiška, kristjane opozarjata, da je »zločin proti naravi zločin proti nam samim in greh proti Bogu« (8). Bolj kot bomo ljudje spoštovali bližnjega, več smisla bomo imeli za spoštovanje narave in okolja ter obra-

tno. V tem kontekstu je skrb za okolje vedno tudi skrb za ljudi. Ekološko spreobrnjenje, h kateremu je pozival že Janez Pavel II., je nujno za vzpostavitev trajnih sprememb, posledično pa tudi za družbeno spreobrnjenje. Pri tem sta pomembni zmernost in skromnost, predvsem pa ubranost srca, ki utemeljuje prepričanje »manj je več«. Nenazadnje tudi beseda *ekologija* izvira iz grške besede *oikos*, ki pomeni »dom« (Hartman 2011, 147). Tako že sama etimologija besede *ekologija* kliče k skrbi za naš skupni dom.

## Reference

- Baković, Zorana.** 2015. Papež Frančišek na Filipinih: Človek je naravi prisilil klofuto. *Delo*, 17. januar. <http://www.delo.si/svet/globalno/papez-francisek-na-filipinih-clovek-je-naravi-prisilil-klofuto.html> (pridobljeno 22. 5. 2016).
- Dobravec, Jurij.** 2016. *Laudato si* na poti v katoliški princip eko-dia-loga. *Res Novae* 1, št. 1:50–79.
- Frančišek.** 2015. *Okrožnica o skrbi za skupni dom Hvaljen, moj Gospod (Laudato si')*. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Furlan, Nadja.** 2006. *Manjkajoče rebro: Ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Annales.
- Furlan Štante, Nadja.** 2012. Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma. V: *Iluzija ločenosti*, 105–119. Ur. Nadja Furlan Štante in Lenart Škof. Koper: Annales.
- . 2014. *V iskanju Boginje*. Koper: Annales.
- Gilligan, Carol.** 1995. Hearing the Difference. Theorizing Connection. *Hypatia* 10, št. 2:120–127.
- Grušovnik, Tomaž.** 2012. Naj nihče ne združi, kar je Bog ločil: o ideji povezanosti vsega z vsem znotraj okoljske filozofije. V: *Iluzija ločenosti*, 17–28. Ur. Nadja Furlan Štante in Lenart Škof. Koper: Annales.
- Held, Virginia.** 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Humer, Živa.** 2009. Etika skrbi, spol in družina: procesi relokacije skrbi med zasebno in javno sfero. Doktorska disertacija. Ljubljana: FDV. [http://dk.fdv.uni-lj.si/doktorska\\_dela/pdfs/dr\\_humer-ziva.pdf](http://dk.fdv.uni-lj.si/doktorska_dela/pdfs/dr_humer-ziva.pdf) (pridobljeno 12. junija 2015).
- Jogan, Maca.** 1990. *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: FDV.
- Malmenvall, Simon.** 2016. Enciklika *Laudato si'*: kriza zahodnega individualizma v kontekstu politične antropologije in odprtosti katoliškega družbenega nauka. *Res Novae* 1, št. 1:7–27.
- Powell, James L.** 2014. *Four Revolutions in Earth Sciences: from Heresy to Truth*. New York: Columbia University Press.
- Radford Ruether, Rosemary.** 1975. *New Woman, New Earth*. New York: Seabury Press.
- . 1992. *Gaia and God*. New York: HarperOne.
- . 2005. *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York: Rowman&Littlefield Publishers.
- Radio Vatikan.** 2012. Zasedanje sinode: Beseda tekla o vlogi žensk v Cerkvi, ekologiji in pričevanju vere. 10. oktober. [http://sl.radiovaticana.va/storico/2012/10/10/zasedanje\\_sinode:\\_beseda\\_tekla\\_o\\_vlogi\\_%C5%BEensk\\_v\\_cerkvi%2C\\_ekologiji\\_i/slv-628677](http://sl.radiovaticana.va/storico/2012/10/10/zasedanje_sinode:_beseda_tekla_o_vlogi_%C5%BEensk_v_cerkvi%2C_ekologiji_i/slv-628677) (pridobljeno 20. februarja 2013).
- Tambiah, Stanley J.** 1990. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: University Press.
- Toronto, Joan C.** 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. New York, London: Routledge.
- Tratnik, Polona.** 2010. *In vitro: živo onstran telesa in umetnosti*. Ljubljana: Horizonti, zavod za umetnost, kulturo, znanost in izobraževanje.
- Schochet, Elijah J.** 1984. *Animal Life in Jewish Tradition: Attitudes and Relationships*. New York: KTAV.
- Sevenhuijsen, Selma.** 1998. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations of Justice, Morality and Politics*. London, New York: Routledge.
- Sveto pismo.** 1996. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Strehovec, Tadej.** 2007. Ekologija duha – etika varovanja okolja. Prispevek dr. Tadeja Strehovca, predstavnika Rimskokatoliške cerkve. Umanotera. <http://www.umanotera.org/upload/files/Tadej%20Strehovec%20-%20prispevek%20za%20Ekologija%20duha.pdf> (pridobljeno 25. 5. 2016).
- Women's Action Agenda 21.** 2013. United Nations Sustainable Development. <https://sustainable-development.un.org/content/documents/Agenda21.pdf> (pridobljeno 12. 2. 2013).



Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4,495—508

UDK: 1:2-538

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 12/2016

*Robert Petkovšek*

## **Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence**

*Povzetek:* Po prepričanju mimetične teorije je človeka ustvarila hipermimetična želja; ta je izvor človeške ustvarjalnosti in obenem nasilja, ki teži k skrajnemu, absolutnemu nasilju. Hipermimetična želja nosi v sebi mehanizem grešnega kozla, s katerim je preprečevala eskalacijo nasilja do skrajnosti. V arhaičnih, pred-krističnih družbah mehanizem grešnega kozla krivdo za nasilje v skupnosti najprej prenese na nedolžno žrtev in jo okrivi za zlo (demonizacija), nato jo žrtvuje (žrtvovanje), končno jo pobožanstvi (divinizacija, sakralizacija). Sveto, ki je bilo končni produkt mimetičnega kroga, je zagotavljalo red in mir v skupnosti. Naloga mita je bila opravičiti žrtvovanje nedolžne žrtve in jo lažno predstaviti kot krivo. Mimetični krog, ki izhaja iz mimetične želje, je temelj arhaične družbe. Dogodek križa ta krog prekine; križ pomeni Kristusovo odpoved mimetični želji. Kristusova odpoved mimetični želji pokaže, da je človek sam v sebi svoboden, da mora odgovornost za svoja dejanja prevzeti nase in je ne prenašati na nedolžne, nemočne žrtve. Človeku je na križu podarjeno spoznanje, da je sam v sebi eksistencialno svoboden, da je bitje prihodnosti in ne ujetnik preteklosti. Kot eksistenca lahko gleda na svojo sedanost in preteklost v luči možnosti, ki mu jih prihodnost ponuja, v luči svojih svobodnih izbir in odločitev. V tej luči preteklost in spomin nanjo ni več usoda, ampak obljuba in znanilka prihodnosti. Odnos med preteklostjo in prihodnostjo, med spominom in obljubo ni izključujoč, ampak je dialog: preteklost odpira prihodnost; prihodnost osmišlja preteklost. Heideggerjeva hermenevtika eksistence poudari, da je treba v eksistencialni perspektivi preteklost videti v dialoškem odnosu s prihodnostjo.

*Gljučne besede:* mimetična teorija, nasilje, hermenevtika tu-bit, eksistenca, spomin, obljuba, arhaična kultura, križ, krščanstvo, Jezus Kristus, René Girard, Martin Heidegger

### *Abstract:* **Memory as Promise from the Perspective of the Mimetic Theory and Hermeneutics of Existence**

According to the mimetic theory, man was created by hypermimetic desire, which is the origin of both human creativity and human violence, which in turn tends toward the absolute extreme. Hypermimetic desire harbors the scapegoat mechanism, which has prevented the escalation of violence to the extreme. In archaic pre-christic societies the scapegoat mechanism first charges an inno-

cent victim with the guilt for violence in the community; the victim is first demonized, then sacrificed, and finally divinized or sacralized. The ultimate product of the mimetic circle is the sacred, which ensures peace and order in the community. The role of the myth is to justify the sacrifice of an innocent victim by pronouncing her guilty. The mimetic circle emanating from mimetic desire is the foundation of archaic society. The event of the cross breaks the circle; the cross stands for renunciation by Christ of mimetic desire and shows that man is inherently free and thus obligated to take responsibility for his actions and not pass it onto innocent and powerless victims. Furthermore, the cross confers upon man knowledge that he is inherently existentially free and thus a being of the future and not a prisoner of the past. Therefore, he can look at the past and present in the light of possibilities offered by the future in terms of his free choices and decisions, which means that memory of the past and the past itself are no longer fate but promises and heralds of the future. The past and future or memory and promise are not mutually exclusive but constitute a dialog, whereby the past opens the future and the future makes sense of the past. Heidegger uses hermeneutics of existence to stress that one should take an existential perspective to see the past in a relationship of dialog with the future.

*Key words:* mimetic theory, violence, hermeneutics of existence, existence, memory, promise, archaic culture, cross, Christianity, Jesus Christ, René Girard, Martin Heidegger

## 1. Mimetična želja – izvir človeka

V prispevku bomo obravnavali razmerje med spominom in oblubo v mimetični teoriji Renéja Girarda. Girard, utemeljitelj mimetične teorije, razmerja med spominom in oblubo ni posebej tematiziral, čeprav je bilo vse njegovo delo posvečeno vprašanju nastanka in razvoja človeka in njegove kulture. Mimetično teorijo smo vzeli za izhodišče našega razmišljanja, ker velja za danes eno najvplivnejših antropoloških teorij. Izhaja iz ideje, da človek dolguje svoj nastanek in razvoj mimetični želji, to je želji po posnemanju. Mimetična teorija torej vidi izvir in temeljno kohezijsko silo človeške kulture v posnemanju. Posnemanje je v svojem bistvu želja – »želja po biti kakor ...«. V tej luči – to je v luči mimetične želje – mimetična teorija razlaga človeško kulturo od njenih začetkov do njenega morebitnega konca. Mimetično željo razume tudi kot najširši antropološki okvir, znotraj katerega je mogoče razložiti kulturo v vseh njenih pojavnih oblikah. Kultura je torej nastala, se giblje in se razvija znotraj mimetične želje.

Po Aristotelu (*Poetika*, 48b6–7) je posnemanje značilno za vsa živa bitja; človek pa se od drugih živih bitij razlikuje po tem, da je bolj posnemovalen. Tudi mimetična teorija opredeli človeka kot hipermimetično bitje (Girard 2007, 9), to je kot bitje, ki je v svoji želji po posnemanju nezaustavljiv. Bolj ko mu neka prepreka onemogoča doseči želeni cilj, večja je v njem želja po tem, da bi cilj dosegel. Ta nezaustavljiva želja po posnemanju je gibalno vedno hitrejšega razvoja in vedno večje družbene

kohezije, s seboj pa prinaša tudi rivalstvo, izključevanje in konflikt. Prav nezaustavljivost želje za posnemanjem, ki je izvir ustvarjalnosti, razloži tudi moč človeške uničevalnosti in maščevalnosti. Maščevalnost je fenomen, ki je specifičen za človeško bitje. V konfliktu med dvema živalma, ki je posledica medsebojnega posnemanja in rivalstva za isti predmet, se premagana žival podredi močnejši; poraženec se podredi zmagovalcu. Pri človeku pa poraz željo po tem, da bi dosegel želeni cilj, še poveča in želja posnemovalca po poistovetenju z modelom, ki ga posnema in mu želi biti podoben, postane še močnejša. To človeka ne vodi samo k preseganju samega sebe, ampak ga vodi tudi v nevarnost, da uniči samega sebe. Porazenec se zmagovalcu ne podredi, ampak začne v sebi snovati načrte, kako se mu bo maščeval in ga končno premagal. Maščevanje je »stranski proizvod« človekove hipermimetičnosti. Hipermimetičnost, ki človeka s svojo ustvarjalno močjo dviguje nad naravo, nosi v sebi možnost samouničenja človeške kulture. Ustvarjalnost pomeni gibanje po skrajnih mejah človeške kulture, ki kulturo širi, a jo tudi ogroža. Ustvarjalnost torej izvira iz medsebojnega posnemanja in tekmovalnosti, ki vodita človeka k mejam njegovih zmognosti – tu pa se posnemanje zlahka spremeni v dvoboj, v rivalstvo, v medsebojno izključevanje in v nasilje. Nasilje zato ni naključna značilnost človeške kulture, ampak je njena najbolj notranja možnost, lastna človeški ustvarjalnosti. V samem jedru človeške ustvarjalnosti je možnost nasilja in samouničenja. Še več, nasilje samo v sebi teži k vedno več nasilja. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (Girard 2007, 53) »Vojna kliče vojno.« (39) Nasilje torej ustvarja vedno novo, vedno širše, vedno večje nasilje. Človeška kultura – ustvarjalnost – nosi v samem svojem bistvu možnost nasilja. V tem smislu sta nasilje in vojna pojma, ki po Clausewitzu nosita v sebi absolutno bistvo, to je: težita k popolnem uresničenju, k skrajnostim (Clausewitz 2000, knj. 8,2; 8,3A).

Po Girardu obstajata dva modela obvladovanja nasilja. Ti dve možnosti sovpadata z dvema kulturnima-družbenima modeloma: z *arhaičnim* in *krističnim*<sup>1</sup> modelom.

## 2. Arhaična kultura

Prvi kulturni model obvladovanja nasilja je arhaičen (Girard 1972; 1982; 1987; 1999a). Večina Girardovih del je posvečenih študiju arhaičnih kulturnih oblik. Po Girardu so arhaične kulture pred-biblične kulture ali, natančneje, tiste kulturne oblike, ki jih biblična, svetopisemska kultura še ni »predelala«. Biblična kultura se uveljavljala in razodevala postopno; dokončno se je izrazila v evangeliju, v dogodku križa. Bistvo dogodka križa je odpustčanje. Z odpustčanjem se je Jezus odpovedal mimetični želji; tako je premagal arhaičnega človeka v sebi in pripravil mesto novemu človeku. Arhaičnega človeka vodi hipermimetična želja; novi človek pa se hipermimetični želji odpove. Kulturo novega človeka zato imenujemo kristično.

Skupna značilnost arhaičnih kultur je fenomen »grešnega kozla«, ki je v središču mimetičnega kroga. Z izrazom »mimetični krog« označujemo temeljni proces, na ka-

<sup>1</sup> S pridevnikom »krističen« označujemo tiste kulturne oblike, ki so odsev Kristusove drugačnosti.

terem temelji arhaična kultura. Funkcija mimetičnega kroga je vzdrževanje ravnovesja med dvema skrajnostma – to je: med redom in neredom –, med katerima se arhaična kultura giblje. Ustvarjalnost, ki izvira iz hipermimetične želje, ustvarja pogoje za vedno močnejše rivalstvo, konflikte in nered, ki se sčasoma spremenijo v »vojno vseh proti vsem«. Funkcija mimetičnega kroga je, da v trenutku, ko bi skupnost razpadla, nered transformira v red. Ta transformacija je rezultat žrtvovanja grešnega kozla. Žrtvovanje grešnega kozla spremeni kaotično »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«, to je v enodušno nasprotovanje izbrani nedolžni žrtvi, na katero skupnost enodušno preusmeri vse nasilje in jo linča. Arhaična kultura je torej podrejena mimetičnemu krogu, katerega naloga je ohranjati ravnovesje med redom in neredom.

Pojasnimo to idejo! Človeška kultura izvira iz posnemanja, to je iz mimetične želje. Posnemanje ima strukturo mimetičnega trikotnika; sestoji torej iz treh elementov: 1) *posnemovalec*; 2) *model*, ki ga posnemovalec posnema; 3) *predmet*, ki ga ima model in ga zato hoče imeti tudi posnemovalec. Posnemovalec, ki ga vodi mimetična želja, posnema svoj model. Hoče *imeti* to, kar ima njegov model. Mimetična teorija pa pravi, da si posnemovalec ne želi predmeta zaradi predmeta, ampak zato, ker si ga želi njegov model. Posnemovalec si torej želi *biti* to, kar je njegov model; želi si željo svojega modela. Že prvi človek je želel »biti kakor Bog« (1 Mz 3,5). Bistvo posnemanja je torej »želja po *biti kakor ...*« Še natančneje, želja posnema željo (Oughourlian 2010, 21). S posnemanjem postaja posnemovalec vedno bolj podoben svojemu modelu; tako izginjajo razlike med njima. Za posnemovalca to pomeni »napredovati«, »učiti se«, »oblikovati se«.

Ta proces nosi s seboj tudi negativne posledice. Prva negativna posledica je postopno izgubljanje razlik med posnemovalcem in modelom (Girard 1990, 201; 1972, 90; 1999a, 214). Za arhaično kulturo, v kateri medsebojna razmerja temeljijo na jasno opredeljenih razlikah in hierarhiji, pomeni izguba razlik izgubo istovetnosti in samostojnosti; izguba istovetnosti pa vodi v pomešanost, v indiferenciacijo, v kaotičnost. Videli smo, da po Girardu posnemovalec prvotno ne želi predmeta, ki ga ima njegov model, ampak njegova želja posnema željo modela. To pomeni, da si želji posnemovalca in modela postajata vedno bolj podobni, vedno manj različni.

Bolj ko posnemovalec postaja podoben svojemu modelu, bolj se bo model čutil ogroženega od svojega posnemovalca; z njim se bo začel primerjati, tekmovati, končno bo začel tudi model posnemati svojega posnemovalca. Proces medsebojnega posnemanja in tekmovanja še pospeši izgubo razlik, na katerih skupnost temelji. Skupnost je tako izpostavljena kulturnemu kaosu in nevarnosti samouničenja. V samem bistvu posnemanja je torej navzoča skušnjava, ki skupnost vleče v spiralo konflikta in nasilja, v vsesplošno medsebojno izključevanje, v vojno vseh proti vsem.

Isti mehanizem mimetične želje pa nosi v sebi tudi obrambni mehanizem grešnega kozla, katerega funkcija je ponovno vzpostavljanje mejá in razlik (diferenciacija). Mehanizem grešnega kozla je inherenten mimetični želji sami in se sproži v trenutku, ko je skupnost v nevarnosti, da uniči sama sebe. Mehanizem grešnega kozla kaotično nasilje, razpršeno po skupnosti (to je: »vojno vseh proti vsem«), preusmeri na eno nedolžno žrtev, ki je v Svetem pismu dobila ime »grešni kozel« (3 Mz 16).

Grešni kozel se žrtvuje, to je: izključi se iz skupnosti. To žrtveno dejanje povleče mejo med »znotraj« in »zunaj«, med svetim in profanim, ki se je v času kaotičnega nasilja in indiferenciacije izgubila. S tem se začnejo v skupnost vračati meje in razlike, ki ji vračajo red, spravo in mir. Nasilje, ki je bilo do sedaj razpršeno po skupnosti, se z žrtvovanjem grešnega kozla prenese na eno, nedolžno žrtev.

Analiza arhaičnih mitov, ki govorijo o žrtvovanju grešnega kozla, kaže, da je žrtvovanje imelo dve fazi. Najprej je treba nedolžno žrtev narediti krivo. To fazo Girard imenuje »demonizacijo«. Demonizacija preusmeri nasilje na nedolžno žrtev, ki jo mimetični mehanizem izbere zaradi njenih posebnih lastnosti (npr. šibki, berači, bolni, dvojčki, belini itd.). Preusmeritev vsega sovraštva na nedolžno žrtev naredi skupnost enodušno, to je: enotno v sovraštvu do nedolžne žrtve. Skupnost torej žrtvuje nedolžnega in se s tem reši pred samouničenjem. V tej moči grešnega kozla, ki reši skupnost pred samouničenjem, pa skupnost prepozna božansko moč žrtve. Tej moči skupnost pozneje pripiše moralno-pravno avtoriteto. To fazo imenuje Girard »divinizacija«. Transformacija *grešnega kozla v božanstvo* je torej arhaičnim družbam zagotavljala moralno-pravni red. S tem se mimetični krog sklene. V skupnost se vrne red, to pa je obenem tudi začetek novega mimetičnega kroga.

Za mehanizem grešnega kozla je torej značilno, da »izganja nasilje z nasiljem« (Girard 1982, 278), in sicer obredno in nadzorovano. Nasilje, ki ga ustvarja mimetična želja, je vedno večje in se praviloma konča z izključitvijo, z žrtvovanjem, z umorom. To je po Girardu pomen besed iz evangelija: »... satan izganja satana ...« (Mt 12,26) Sama v sebi je hipermimetična želja uničevalna in smrtonosna, je pa tudi zdravilna: v trenutku, ko ogrozi svoj lastni obstoj, se v njej sproži obrambni mehanizem grešnega kozla. Ta z manjšim nasiljem iz skupnosti izloči za skupnost nevarno nasilje; z žrtvovanjem posameznika reši skupnost.

Po Girardu *arhaični miti* govorijo o mimetičnem krogu; v njih prepozna vse elemente mimetičnega kroga: 1) *mimetično nasilje ali kriza* (= kaotično nasilje, ki je posledica mimetične želje), ki se razširi po skupnosti in skupnost spremeni v »vojno vseh proti vsem«; 2) *demonizacija*, ki okrivi nedolžno žrtev, da bi kaotično nasilje preusmerila nanjo in s tem rešila skupnost nasilja; 3) *divinizacija*, ki grešnega kozla pretvori v sveto in s tem vrne skupnosti božanski, moralno-pravni okvir, spravo in red.

Bistvo mita je sprevačanje resnice – to je: laž. Mit prikriva resnico o nasilju skupnosti nad nedolžno žrtvijo; to nasilje celo opravičuje. Miti torej ne prikazujejo nasilja, kakor ga prikazujejo starozavezni psalmi ali starozavezna knjiga o Jobu, ampak to nasilje skrivajo. Zato so miti privlačni za sodobnega bralca. Nasprotno pa sodobni bralec svetopisemskim pripovedim očita nasilje, ker prikazujejo nasilje. Sodobni bralec ne razume, da miti nasilja ne prikazujejo, ker ga želijo skriti; svetopisemske pripovedi pa ga prikazujejo, ker proti nasilju protestirajo.

V tem, da mit opravičuje uboje, nasilje in žrtvovanje, vidi Girard vzporednico z evangeljskim razumevanjem Satana. Satana, ki ga imenuje »diabolos«, evangelist Janez istočasno prikaže kot »morilca od začetka« in »očeta laži« (Jn 8,44). Prav smrtonosnost in laž prepoznava mimetična teorija v mimetični želji.

### 3. Kristična družba

Drugi model obvladovanja mimetičnega nasilja je krističen (imenovan po Kristusu). Po Girardu predstavlja dogodek križa največjo revolucijo v zgodovini človeštva (Girard 1987, 401). Na križu se je zgodilo nemogoče; na njem je Kristus premagal »naravni elementarni zakon«, ki je zakon hipermimetičnosti. Kristus se je odrekel zakonu tiste želje, ki je človeka ustvarila in ki gospoduje nad človeško kulturo. Kristus se je odrekel mimetičnemu krogu, to je krogu posnemanja, medsebojnega primerjanja, tekmovalnosti in rivalstva, konflikta, izključevanja in žrtvovanja in končno umora in laži. Hipermimetična želja neizprosno gospoduje nad človekom s svojim »naravnim elementarnim zakonom«, ki je temeljni zakon arhaičnega človeka. Kakor je Girard (2007) pokazal v svojem komentarju h Clausewitzevemu delu *Vom Kriege* (1832), je mimetična želja v svojem bistvu usmerjena k podrejanju in k obvladovanju nasprotnika, k dvoboju in končno k vojni. To je Clausewitz (2000, knj. 3,16) imenoval »naravni elementarni zakon«, ki teži k skrajnostim, vse do spopadov na najširši svetovni ravni.

Hipermimetična želja je torej absolutna; teži k skrajnostim; ne pozna meja; v njej ni zadrževanja in zaustavljanja; tudi, ko se zadržuje ali umika, je to z namenom večje zaostritve in eskalacije v nadaljevanju. Naravni elementarni zakon, ki mu je mimetična želja podrejena, sili k absolutnemu izničenju nasprotnika. Dvoboj na najnižji ravni in vojna na najvišji ravni sta podrejena istemu naravnemu elementarnemu zakonu, ki vedno ostreje sili k prevladi in izničenju nasprotnika. Maščevanje pa je gonilna sila v eskalaciji nasilja. Maščevanje kaže, da mimetična želja v težnji k absolutni prevladi ne sprejme omejitev, podreditev in porazov. Maščevanje ne pozablja; obrnjeno je nazaj v preteklost; prihodnost ga ne zanima; v maščevanju torej mimetična želja dokazuje svojo dominantno vlogo z zaostrovanjem nasilja.

Na tej točki se pokaže Kristusova drugačnost in revolucionarnost. »Vi ste od tega sveta, jaz pa nisem od tega sveta,« uči Kristus (Jn 8,23). Kristus se odpove »naravnemu elementarnemu zakonu«. Odpove se mimetični želji; oklene se Očetove volje in jo živi. Na križu zato ni več mesta za maščevanje – na križu zmaga odpuščanje. V tem je najgloblja logika krščanstva, ki je prelomilo z logiko sveta; krščanstvo je osvojilo svet, ker se ni pustilo voditi mimetični želji, ki je želja po podreditvi nasprotnika. »Krščanstvo ni nikoli predvidelo, da bo uspelo. V tem je njegova velika moč.« (Girard 1999b, 13)

Kakšen je bil učinek križa? 1) Drugače od mita, ki nedolžno žrtev lažno prikaže kot krivo, križ žrtev prikaže v njeni nedolžnosti. V luči križa se nedolžno pokaže kot nedolžno. Križ odrešuje. 2) Križ, ki na nasilje ne odgovarja z nasiljem, z maščevanjem, ampak z odpuščanjem, ne ustvarja novih žrtev, zato ne potrebuje laži, da bi z njo prikival nasilnost. Mit resnico zakriva v laž, križ resnico odkriva. 3) Hipermimetična želja, ki uokvirja arhaično kulturo, vrača zob za zob, oko za oko; vodi jo maščevanje, obrnjeno v preteklost, da bi povrnilo izgubljeno in dokazalo svojo premoč. V hipermimetični želji torej ni pravega prostora za prihodnost; veže se na preteklost. Nasprotno pa kristično kulturo vodi in usmerja odpuščanje, ki odpira človeku pot v prihodnost. Odpušča lahko žrtev, ki se ne ozira v preteklost z name-

nom, da bi se maščevala, ampak gleda v prihodnost. V tej drži je zmožna storilcu odpustiti. Odpuščanje ni slepo za zla dejanja storilca; nasprotno, odpuščanje priznava hudodelcu, da je večji od svojih dejanj, zato ga njegova zla dejanja iz preteklosti ne določajo v celoti; ta dejanja ga ne povzamejo v celoti vase; tudi preteklost ga ne povzame celoti vase; odpuščanje hudodelcu odpira nove možnosti, novo prihodnost. Pravi mu, da je »večji od svojih dejanj« (Ricœur 2004, 493). S tem odpuščanje žrtev in hudodelca odvezuje od preteklosti, v katero ju zapira maščevanje, in jima odpira vrata prihodnosti.

Kristična kultura, ki jo je pripravljala stara zaveza – predvsem preroki, psalmi, Jobova knjiga ali zgodba o egiptovskem Jožefu –, omogoča človeku spoznati samega sebe v svoji pravi biti, kot eksistenco, ki je odprta za prihodnost. Možnost, ki jo odpre evangelij, da človek pogleda nase z vidika prihodnosti, človeka odrešuje usode in mu daje eksistenčno svobodo, to je zmožnost, da si prihodnost sam izbere in jo oblikuje. Kristična kultura, ki je odpoved mimetičnemu krogu, človeka uči, naj krivde za zlo ne prenaša na nemočne in nedolžne žrtve, ampak naj vzame nase vso težo svoje eksistence in odgovornost za svoja dejanja; uči ga, da dejanj človeka ne vodi skrita sila usode, ampak da so njegova dejanja posledica osebnih izbir in odločitev. S tem človeka vzpostavlja v samostojnega, zase in za skupnost odgovornega posameznika, ki je odgovoren tudi za to, da se odpove nasilju, ki ga nosi v sebi. Ta odpoved človeka osvobaja preteklosti in mu odpira prihodnost.

Arhaične institucije (obred, mit, sveto, prepovedi, zapovedi idr.) so se po Girardu razvile iz izvorne institucije, ki je bila institucija grešnega kozla. Vse institucije so imele isti namen kot institucija grešnega kozla: zaščita proti nasilju, v katerem bi se skupnost utopila; zadrževanje eskalacije nasilja do skrajnosti; odvajanje in izločanje nasilja iz skupnosti. Obrambni mehanizem, ki je temeljil na žrtvovanju nemočnih in nedolžnih žrtev, se je v luči križa razodel kot nasilje in laž. V luči evangelija se pokaže resnica, prikrita v mitih, da ima arhaično sveto svoj izvor v nasilju in v laži, to je: da so žrtve, ki jih skupnost demonizira, nato pa divinizira, v resnici nedolžne. Vseeno: funkcija svetega, ki tako nastane, je zadrževanje skrajnega nasilja, ki ga prinaša maščevalnost.

Bog, ki se razodene v Kristusu na križu, deluje nasprotno: nemimetično, nenasilno, nemaščevalno – kot odpuščanje. V luči križa se kaže, da prava narava Boga ni maščevanje in nasilje, ampak odpuščanje; Bog se ne potrjuje v tem, da bi človeka kot usoda zapiral v preteklost, ampak v tem, da mu odpira prihodnost in svobodo. V luči križa, ki razkrije nasilno in lažno naravo arhaičnega svetega, so začeli arhaični bogovi izgubljati svojo verodostojnost in moč ter izginjati, začela pa se je krepiti skrb za nedolžne žrtve. Skrb za zaščito nedolžnih žrtev je v središču sodobne kulture. Ta skrb ima svoj izvir v dogodku križa. Kljub sodobni kulturi skrbi za nedolžne, ki izvira iz razodetja, tudi danes človek ni povsem osvobojen mimetične želje, ki ustvarja rivalstvo, konflikte, nasilje in nedolžne žrtve. Tudi sodobni svet ustvarja grešne kozle – nedolžne žrtve –, a jih retrospektivno ne divinizira in jih ne sakralizira. Dogodek križa je razodel, da so grešni kozli nedolžne žrtve in ne božanstva. Mehanizem grešnega kozla danes zato ni več zmožen proizvajati svetega, katerega vloga je bila varovati skupnost pred eskalacijo nasilja do skrajnosti. Brez te zaščite

je zato sodobna kultura v nevarnosti, da se nasilje v njej zaostri do skrajnih demoničnih in apokaliptičnih oblik. Démonične oblike so tiste monstrozne oblike zla, ki jih je nemogoče razložiti iz človeške narave – skozi se torej ne kaže človek, ampak ne-človek, *monstrum*. Apokaliptično nasilje pa grozi človeštvu s popolnim samouničenjem. Po Girardu je edina možnost, ki lahko človeka reši pred skrajnimi oblikami nasilja odpoved mimetični želji. V tem vidi Girard bistvo nove etike in novega človeka (Girard 2007, 64; Petkovšek 2014a; 2014b.). Temelj moralnega reda v kristični družbi je odpoved mimetični želji, v arhaični družbi pa je to vlogo imelo sve-to, ki ga je proizvajal mehanizem grešnega kozla.

#### 4. Spomin in obljuba v arhaični in kristični kulturi

Do hipermimetične želje, ki ji človek dolguje svoj izvor in razvoj in je obenem sila ustvarjalnosti in rušilnosti, lahko človek zavzame dve temeljni, a nasprotni drži: arhaično in kristično. Ti dve zadržanji se po Girardu v Svetem pismu kažeta v dveh najvišjih modelih: »Dva najvišja modela sta: Satan in Kristus.« (Girard 2004, 138)

Po Girardu je svetopisemska beseda Satan ime za hipermimetično željo, ki človeka zapeljuje, zaslepljuje in ga vodi v brezmejno posnemanje; prva dva človeka sta na primer hotela postati kakor Bog (1 Mz 3,5). S tem vodi človeka v rivalstvo, v izključevanje in končno v uboj nedolžne, nemočne žrtve; svoja zla dejanja nato z lažjo upravičuje in prikazuje kot dobra. Hipermimetična želja, ki je generator nasilja in laži, je v svoji eskalaciji nezaustavljiva – ustavi jo le njej lastni obrambni mehanizem grešnega kozla v trenutku, ko bi se utopila v svojem lastnem nasilju. Mehanizem grešnega kozla spremeni »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«.

Kristus predstavlja nasproten model odpovedi mimetični želji; Kristus se ne pu-sti voditi hipermimetični želji, ki v človeku uniči njegovo istovetnost. S tem, da hoče Kristus uresničevati Očetovo voljo, ohrani svojo istovetnost.

Ti dve drži določata tudi način privzajanja preteklosti in prihodnosti. Preteklost si prisvajamo s spomini, prihodnost z obljubami. Kakšno je mesto spomina in obljube v okviru teh dveh temeljnih modelov, arhaičnega in krističnega?

Gonilna sila arhaične kulture je *sprejemanje* hipermimetične želje; moč hipermimetične želje pa je maščevanje, zaostrovanje nasilja, eskalacija, težnja k popolni podreditvi nasprotnika. Hipermimetična želja ne sprejema mejá in porazov; to se kaže v maščevanju. Maščevanje pa je v funkciji preteklosti; maščujem se vedno »za nazaj«, za pretekle poraze. Hipermimetična želja – in z njo arhaični človek – je zato ujetnica preteklosti; preteklost je njena usoda; od preteklosti se ne more ločiti, zato nima prihodnosti. Arhaični spomin je zgolj spomin – brez obljube. Ta spomin vidi pred seboj samo možnost maščevanja, vračanje v preteklost; ne vidi novih možnosti, možnosti, da se spremeni in da postane drugačen, novi človek; pred seboj nima prihodnosti, zato ostaja vedno isti stari človek, kakor Sizif, ki mu kamen vedno znova uide nazaj na začetek in mu onemogoča, da bi se ločil od preteklosti.



Gonilna sila kristične kulture pa je *odpoved* hipermimetični želji; v jedru te odpovedi je odpuščanje. Križ razodene nasilnost in lažnost arhaične kulture, ki temelji na mehanizmu grešnega kozla. Križ demistificira; človeka osvobodi laži, slepil, iluzij, malikov; tako ga odpre za resnico, za eksistencialno, notranjo, duhovno svobodo in mu naloži odgovornost za lastno eksistenco. V perspektivi križa človek spozna, da nobena brezizhodna situacija ni brez izhoda, da lahko smrti sledi vstajenje. Na križu se razodene bistvo eksistence, da je človek bitje prihodnosti; da je njegova bit, ki jo Heidegger opiše kot *Zu-Sein*, namenjena novi biti, prihodnosti. Eksistenca ni ujetnica preteklosti – nasprotno, njeno bistvo je skrito v prihodnosti, v novosti. Bistvo človeka je v tem, da je v vsakem novem trenutku »novost« in zato ni le podaljšek preteklosti. Križ – dogodek in simbol – razodeva, da je bistvo eksistence prihodnost. Ta korak v prihodnost pa ni mogoč brez odpuščanja – odpuščanje je v bistvu krističnega modela.

Meja med maščevanjem in odpuščanjem je meja med arhaičnim in krističnim modelom. Razlika, ki ju ločuje, je v njunem odnosu do preteklosti in do prihodnosti. V arhaični kulturi je človek odvisen od mimetične želje – ta *odvisnost* mu onemogoča, da bi sebe spoznal v svoji eksistenci, v svoji biti-za-prihodnost, in da bi v prihodnost tudi stopil. V kristični kulturi pa se človek mimetični želji odpoveduje – ta *odpoved* ga osvobaja preteklosti in ga odpira za prihodnost. V tej perspektivi lahko spomini postanejo obljava. Arhaičen model človeka zapira v preteklost, v kletko usode, drugi ga odpira za prihodnost, za svobodo.

Spomin in obljava človeku omogočata privzemanje svoje eksistence. Spomin mu omogoča privzemanje preteklosti, obljava prihodnosti. Brez spomina ne bi imeli preteklosti, brez obljube ne bi imeli prihodnosti. Brez spomina se ne bi mogli učiti, brez obljub se ne bi mogli razvijati. Spomini in obljube človeku omogočajo uresničevati njegovo eksistenco. Svojo eksistenco lahko torej človek uresničuje znotraj okvirov, ki mu jih določajo spomini in obljube.

Spomin in obljava lahko delujeta neavtentično, neskladno s svojim eksistencialnim potencialom in poklicanostjo. Spomin deluje neavtentično, ko ni obljava prihodnosti. Spomin, ki ni v službi prihodnosti, je le mitologija v službi preteklosti; obljava, ki je izgubila stik s preteklostjo, pa je utopija. Prihodnost ni podaljšek preteklosti in preteklost ni predprostor prihodnosti – vseeno sta neločljiva. »Poreklo vedno ostaja prihodnost,« je zapisal Heidegger (1995, 98). Preteklost in prihodnost nista izpeljanki ena iz druge, lahko pa ena drugo osvetljuje in razkrivata v novih, neslutelih možnostih.

Te avtentične prepletenosti med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo ne najdemo v *metafizičnem času*, v *mitološkem času* in v *utopičnem času*. 1) V *metafizičnem času* sedanost prevlada nad preteklostjo in prihodnostjo (Klun 2014a, 193); Aristotel v sedanosti vidi edini pravi čas – preteklost, ki je ni več, in prihodnost, ki je še ni, imenuje »odpadnika« (*Fizika*, 223 a 5). 2) Neavtentičen je tudi *mitološki čas*, v katerem preteklost prevlada nad sedanostjo in ji zapira prihodnost; mitologija ne pozna prihodnosti; vse se dogaja znotraj izvirnega časa; sedanost je le podaljšanje preteklosti. 3) *Utopija*, ki je vsa usmerjena v prihodnost,

revolucionarno zavrača sedanost in preteklost. V njima ne vidi nobene vrednosti, zato je »strast po uničevanju tudi ustvarjalna strast!« (Bakunin 1974, 204)<sup>2</sup> Človek lahko torej razume in živi svoj čas neavtentično, to je neskladno z eksistencialno naravo časa, ki je časenje. Takšno razumevanje je lahko konzervativno (izhaja zgolj iz preteklosti in je proti-razvojno), utopično (izhaja zgolj iz prihodnosti in je destruktivno) ali metafizično (izhaja zgolj iz sedanosti in je totalizirajoče, devitalizirajoče in dehistorizirajoče).

## 5. Heideggerjeva tipologija različnih razumevanj zgodovine

Po Girardu torej obstajata dva temeljna odnosa do časa in do preteklosti: arhaičen in krističen odnos. Prvi je neavtentičen, drugi avtentičen. Tudi po Heideggerju šele krščanstvo omogoči avtentično razumevanje časa. Girard in Heidegger sta si enotna v tem, da se je avtentičen odnos do časa razodel v krščanstvu. To prikaže Girard z antropološkega, Heidegger z eksistencialno-ontološkega vidika; prvi razlaga človeka kot rezultat hipermimetične želje, drugi kot tu-bit (*Da-sein*). Heideggerjeva hermenevtika človeka kot tu-bit nam lahko pomaga razumeti vlogo, ki jo ima po Girardu dogodek križa za razumevanje časa.

Po Heideggerju časa ne smemo razumeti kozmološko-fizično kot treh ločenih razsežnosti, ampak psihološko-eksistencialno kot prepletenost preteklosti, sedanosti in prihodnosti. To prepletenost je Heidegger imenoval »časenje« (*Zeitigung*). V eksistencialni luči – z vidika tu-bit – ima preteklost svoje mesto v prihodnosti in prihodnost v preteklosti. Zato tudi ni mogoče ločevati spomina od obljub; v spominu se kažejo obljube – v obljubah se kaže spomin. Drugače kot Grki, ki so ostali ujeti v kozmološko-fizično razumevanje časa, je po Heideggerju prvotno krščanstvo dojelo ta eksistencialni pomen časa; po Girardu je to razumevanje časa omogočil dogodek križa.

Leta 1920 je Heidegger v svojih predavanjih z naslovom *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1993, 43–44 [§ 6]; prim. Heidegger 1986, § 5; Petkovšek 2004, 23–29) razvil tipologijo različnih zgodovinskih pogledov na preteklost. Zgodovina je način razumevanja preteklosti; je pogled na preteklost; je določena strategija ohranjanja preteklosti za sedanost in za prihodnost. To prisvajanje pa je lahko avtentično ali neavtentično. Kaj pomeni za Heideggerja avtentično ohranjanje preteklosti? Heidegger odgovarja: »... narediti umljive smisel in motive izvirnega življenja.« (Heidegger 1993, 59) Heidegger je jasen: misel je v službi življenja – izvirnega življenja; njena naloga je, pomagati človeku, da bi v svoji konkretni, faktični situaciji razumel *smisel* življenja in  *motive*  življenja. Izvirno življenje je življenje, ki ga človek še ni objektiviral, to je spremenil v teoretični predmet. Preteklost, ki v obliki spomina prihaja k človeku na avtentičen način, je v službi izvirnega življenja. To pomeni, da preteklost, na katero ne gledam z vidi-

<sup>2</sup> »The passion for destruction is a creative passion, too!«

ka izvirnega življenja, ni avtentična, in da človek, ki ne živi iz avtentične zgodovine, nima dostopa do izvirnega življenja. Zakaj? Razumevanje časa je najbolj izvirna pot, po kateri človek prihaja k sebi. Človek ima dostop do izvirnega življenja znotraj avtentičnega razumevanja časa. Izvorno življenje je torej v središču Heideggerjeve misli, avtentično razumevanje časa pa je osnovni pogoj, ki človeku omogoča živeti življenje na izvoren način, to je: ne-objektivirano, ne-teoretično, ne-odtujeno. Spomin in zgodovina človeku odpirata pot do izvirnega življenja, lahko pa mu to pot tudi zapreta. Kakšno je torej avtentično razumevanje zgodovine? Heidegger našteje šest pogledov na preteklost – torej: šest pomenov pojma »zgodovina« –, od katerih je le eden povsem avtentičen, takšen, ki človeku omogoča vzeti nase izvorno življenje. Zgodovino lahko torej razumemo:

- kot znanost;
- kot objektivno zgodovino, ki obsega celoto zgodovinskih dejstev;
- kot izročilo;
- kot zgled ali model;
- kot dogodek;
- kot najbolj lastno preteklost.

Samo v 6. primeru je po Heideggerju razumevanje zgodovine avtentično. Kaj torej pomeni pojem »zgodovina« v naštetih primerih:

– *zgodovina kot znanost* – ta tip razumevanja zgodovine se kaže v izjavi: »Priatelj študira zgodovino.« Zgodovino tu razumemo v teoretičnem smislu kot védenje, ki je ločeno od eksistence, od tu-bití; podrejena je teoretičnim kriterijem in ne odgovarja na vprašanja tu-bití.

– *objektivna zgodovina kot celota zgodovinskih dejstev* – ta tip se kaže se v izjavi: »Poglejte zgodovino – moj prijatelj dobro *pozna zgodovino filozofije*.« Zgodovino tu razumemo kot zbirko dejstev, povezanih v *celoto* v skladu z določenimi apriornimi kriteriji; podrejena je vnaprejšnjemu kriteriju (*a priori*), ki določa, kaj je celota, jo uokvirja in jo dela objektivno. V ozadju tega pristopa je drža platonskega idealizma, ki omogoča znanost. To pomeni: po vnaprej izbranem kriteriju subjekt izbira idealne predmete in tudi sebe razume na isti način kot absolutnega, od ničesar odvisnega idealnega opazovalca, zmožnega s svojim pogledom zajeti zgodovino kot celoto pozitivnih dejstev, ločeno od življenja in od subjekta opazovanja. Zgodovinar v zgodovino ni vpleten; je le opazovalec; njegova naloga je abstrahirati in idealizirati, v skladu z apriornim kriterijem; smisel zgodovine tu določa *a priori*, in ne eksistenca. Zgodovina tu ne problematizira pravega problema zgodovine, ki je človek v svoji *tu-bití*, v svoji eksistenci, v konkretnosti (Heidegger 1993, 86); zgodovina je tu ločena od »lastnega sveta« (*Selbst-welt*); posameznika ne nagovarja in ga pozablja. Tako deluje platonski idealizem. Tej objektivizirajoči, idealizirajoči, platonizirajoči zgodovini pa je nasproti »/.../ zgodovina, ki smo mi sami« (*/.../ Geschichte, die wir selbst sind*) (Heidegger 1978, 5). To je tudi naloga filozofije: odpirati pot k takšnemu zgodovinskemu razumevanju, ki omogoča izkušnjo faktičnega, še ne objektiviranega življenja. »Izkušnja faktičnega življenja pripada filozofiji v čisto posebnem izvornem smislu.« (1993, 38)

– *zgodovina kot izročilo oziroma tradicija* – ta tip se kaže v izjavi: »*So ljudstva brez zgodovine.*« Po Heideggerju ta izjava kaže, da je mogoče zgodovino razumeti tudi kot izročilo, ki oblikuje okolje, ambient (*Um-Welt*), v katerem nekdo živi, in s tem pomenskost, iz katere se napaja. To pomeni, da človek ne živi iz svoje eksistence, ampak iz izročila. To ga lahko spodbuja k temu, da sprejme nase svojo eksistenco, svoj *lastni svet* (*Selbst-Welt*), svojo prihodnost, a končno o njem odloča njegova pripadnost izročilu. Zaradi tega človek bremena svoje eksistence ni zmožen vzeti nase. Zanj velja: »*Pripadam, torej sem.*«

– *zgodovina kot vzorčna zgodovina* – ta tip se kaže v izjavi: »*Historia vitae magistra.*« Tu človek smisla svoje eksistence ne išče v sebi, ampak v zgodovinskih likih, ki jim sprejema in jim sledi kot svojim zgledom. Ta odnos do preteklosti je lahko poglobljen in domačen, a preteklost je tu še vedno nekaj zunanjega in ni del eksistence same.

– *zgodovina kot (posebni) dogodek* – ta tip se kaže v izjavi: »Danes se mi je pripetil neprijeten *dogodek.*« V tem pojmu se kaže »faktično razumevanje« besede *zgodovina*: dogodek tu pomeni nekaj, kar se zgodi izven človeka in nanj vpliva.

– *zgodovina kot najbolj lastna preteklost* – ta tip se kaže v izjavi: »Ta človek ima za seboj *žalostno zgodbo.*« Po Heideggerju se v tej izjavi kaže avtentičen odnos do preteklosti. Tu preteklost ni več nekaj zunanjega, ampak je človeku lastna in ga dela to, kar je; ta preteklost ni preteklost, ki je minila, ampak ostaja in *je* tu tako, da jo lahko človek vedno znova uporabi, vsakič z novega vidika in v novem smislu. V jedru tega razumevanja preteklosti je »možnost ponovljivosti« (*Wiederholbarkeit*). Prihodnost se tu kaže kot možnost nenehnega obnavljanja in prenavljanja eksistence. Preteklost tu ni »dokončnost«; k njej se je mogoče vračati, jo ponovno zajemati in jo ponavljati do mere, da jo na novo iznajdemo. Spomin tu ni mrtev, objektivni, dokončen, ampak je živ. Ta živi spomin ima moč transformacije in ustvarjanja novega. Takšno razumevanje preteklosti je najbližje »hermenevtiki *tu-bit*«. Človek – *tu-bit* – sebe najbolj pristno razume in jemlje nase, ko lahko k sebi in svoji preteklosti vedno znova pristopa tako, da se odkriva in ustvarja na vedno nove načine.

V naštetih primerih Heidegger prikaže različne kriterije prisvajanja in razumevanja preteklosti in poskuša odgovoriti, kaj pomeni avtentično razumevanje preteklosti. Avtentično razumevanje preteklosti ni pogled na preteklost, ki se podreja *apriornim kriterijem*, ki enemu delu preteklosti dopuščajo, da vstopi v sedanost, drugi del pa izključujejo. Takšen odnos do preteklosti ni dialoški. Prav tako ni avtentično razumevanje preteklosti *faktično*. Takšno razumevanje razume preteklost zgolj kot zbirko zunanjih dogodkov in dejstev, ki so zunanji glede na subjekt. Tu subjekt tudi sebe razume kot zunanjega, neodvisnega opazovalca, dvignjenega nad dogodke in zmožnega – kakor od zunaj – zajeti celoto preteklih dogodkov. Tudi tu med subjektom in preteklostjo ni dialoga. Isto velja za zgodovino, ki jo človek razume kot zbirko zgledov, po katerih se lahko ravna, in za zgodovino, ki jo razumemo kot izročilo, ki določa pomenskost okolja, v katerem živimo. Tudi zgodovina kot zgled in zgodovina kot izročilo sta zunanja glede na subjekt. Preteklost tu ne

deluje kot del subjekta, kot del tu-bit, ki bi jo človek nosil v sebi kot svojega so-govornika, s katerim je v dialogu. Avtentično razumevanje zgodovine pomeni razumeti »zgodovino, ki smo mi sami«; z njo je eksistenca v dialogu.

## 6. Sklep

Vrnimo se k Heideggerjevi »hermenevtiki tu-bit« in se vprašajmo, kako Heidegger razume človeka v njegovi eksistenci in kakšna je v eksistenci vloga preteklosti? Z analizo odnosa, ki ga ima človek do mimetične želje, je Girard pokazal odločilno vlogo, ki jo ima za avtentično razumevanje časa dogodek križa. Križ – kot dogodek in simbol – razkriva zmožnost človeka, da sprejme nase svojo bit, svojo eksistenco, svojo prihodnost. Križ pokaže, da človek ni samo funkcija preteklosti, kakor je to v arhaični kulturi, ampak da je zmožen sprejemati nase prihodnost. Avtentična zgodovina je časenje; je »dogajanje« (nem. *Geschehen*; fr. *l'advenir-historial*). Dogajanje pa je preseganje samega sebe; je nenehno prihajanje nečesa novega – to je izviren način *lastne biti* (*Selbst-welt*).

Razumevanje preteklosti – zgodovina – je avtentično tedaj, ko omogoča, da preteklosti ne vidimo le kot preteklosti, ampak kot dogajanje, ki človeku omogoča, da presega samega sebe, se odpira novim možnostim, novi prihodnosti in tako živi izvorno življenje. V tem je bistvo eksistence, ki ne stoji izven zgodovine ali nad njo, ampak je sama časenje, dogajanje, odpiranje v v prihodnost (Klun 2014b, 194). V tej luči je treba razumeti tudi odnos človeka do njegove preteklosti. Preteklost je ena od razsežnosti eksistence, zato preteklost ni nekaj zunanjega glede na eksistenco. Zgodovina izvorno ni nekaj zunanjega, objektivnega, ampak je *dogajanje eksistirajoče tubiti*. Po svojem izvoru zgodovina niso apriorni kriteriji, pretekla dejanja, vzorci ali izročilo, ampak je eksistenca sama, ki sebe dojema kot dogajanje, kot dialog s preteklostjo in preseganje te preteklosti. Tudi zato je zgodovina kot znanost bistveno povezana s pripovedjo. Ne gre in ne more iti le za nabor zgodovinskih dejstev, kajti pomen pripovedi »občutno presega golo vsoto atomarnega pomena teh dejstev in njihove resničnosti« (Strahovnik 2015, 256). Če preteklost razumemo kot nekaj, kar je izven človeka, razumemo zgodovino ne-eksistenčno, ne-zgodovinsko, ne-dogodkovno, ne-življenjsko. Takšno razumevanje zgodovine je neavtentično. Avtentično razumevanje preteklosti izhaja iz pravega razumevanja človeka: eksistenca – to je: bit človeka – je *Zu-Sein* (Heidegger 1986, 42; 440); je bit, ki nosi v sebi obljubo prihodnosti. V eksistenci stoji možnost nad dejanskostjo. »Možnost stoji višje kot dejanskost.« (38) Biti pomeni »moči-bit« (*Seinkönnen*). Bistvo človeka torej ni v tem, kar že-je, ampak v možnostih, ki jih njegova bit ima. Temu je podrejeno razumevanje preteklosti. Preteklost je torej v službi prihodnosti in spomin je v službi obljuje. Takšno razumevanje človeka omogoči križ kot dogodek in simbol.

V odnosu do preteklosti torej človek ni objektivni opazovalec ali posnemovalec, ampak soigralec na polju časenja, v katerem se v eno spletajo preteklost, sedanjost in prihodnost. V tem prepletanju preteklost človeku odpira novo prihodnost

– in prihodnost človeku omogoča novo razumevanje preteklosti. V teku časa človek pozablja in, še več, odpušča. Prav odpuščanje je tisto, po čemer prihodnost kaže, da je avtentična in da služi svojemu namenu. Prihodnost razumemo prav, ko jo razumemo kot čisto novost, ki ni podaljšek preteklosti. Eksistencialno resnico dojamemo, ko dejanskost podredimo možnostim. Resnica o človeku – eksistencialna resnica – je resnica o možnosti njegove transformacije in spreobrnjenja. O tem govori križ; v tem je resnica križa. Križ ne govori o »elementarnem naravnem zakonu«, o nujnosti maščevanja, o tem, da se človek ne more spreobrniti in da je ujet v kletko usode. Nasprotno, križ govori o tem, da je človek v svojem bistvu svoboda; govori torej o preseganju preteklosti, o možnosti odpuščanja, o možnosti, da postane novi človek, o možnosti nemožnega. V tej luči spomin ne deluje več kot usoda, kot silnica, ki človeka neizprosno vodi v maščevanje, v ponavljanje in zaostrovanje starih nasprotij, v spiralo nasilja, ampak se kaže v svoji preroški, mesijanski razsežnosti, ki osvobaja in nosi v sebi obljubo novega sveta, novega neba in, končno, novega človeka.

## Reference

- Bakunin, Michael.** 1974. *Selected Writings*. New York: Grove Press.
- Clausewitz, Carl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1972. *La violence et le sacré*. Pariz: Grasset.
- . 1982. *Le bouc émissaire*. Pariz: B. Grasset
- . 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1990. *Shakespeare, les feux de l'envie*. Pariz: Grasset.
- . 1999a. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 1999b. *La vraie mondialisation, c'est le christianisme*. *L'express*, 14. 10.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Entretien avec Benoît Chantre. Pariz: Carnets nord.
- Heidegger, Martin.** 1978. Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen (1919/21)*. V: *Wegmarken*, 1–45. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*. Gesamtausgabe 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Niemeyer.
- Klun, Branko.** 2014a. Krščanstvo pred izizzvom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74:191–199.
- . 2014b. Early Heidegger's Methodology and its Challenges for the Future. *Toronto Journal of Theology* 30, št. 2:191–210.
- Oughourlian, Jean-Michel.** 2010. *The genesis of desire*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2004. *Le statut existentiel du platonisme: Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*. Bern, New York: Peter Lang.
- . 2014a. Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija. *Bogoslovni vestnik* 74:215–234.
- . 2014b. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- . 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Ricœur, Paul.** 2004. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75:253–263.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 509—522  
 UDK: 27-285.2: 165.731  
 Besedilo prejeto: 09/2016; sprejeto: 12/2016

*Borut Pohar*

## Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike

*Povzetek:* Logični pozitivizem je s svojimi predpostavkami povzročil, da se je krščanska apologetika umaknila v ozadje. Postpozitivizem, ki se je pojavil kot odgovor na logični pozitivizem, je s svojo historicistično logiko pokazal, kaj znanost dejansko je – in ne, kaj bi domnevno morala biti. Postpozitivistični principi – kot so teoretska obloženost opazovanj, pomenov in dejstev, teza poddoločenosti znanstvenih teorij z dokazi in vrednostna sodba – kažejo, da ima znanost veliko bolj človeški obraz, kot so nekoč domnevali, poleg tega pa odpirajo tudi nove možnosti za meddisciplinarni dialog. Alister E. McGrath in Wentzel van Huyssteen sta avtorja, ki postpozitivistične principe uporabljata v apologetske namene. V tem prispevku trdim, da je njuna apologetska strategija okrnjena, saj poudarjata le posamezne principe, in predlagam apologetsko sklicevanje na enakost izhodiščnih pogojev, ki izrablja njihovo kumulativno moč.

*Ključne besede:* logični pozitivizem, postpozitivizem, obloženost s teorijo, poddoloženost, epistemične vrednote, vrednostna sodba

*Abstract:* **Post-positivist Philosophy of Science as a Means for Modern Apologetics**

Logical positivism and its assumptions caused Christian apologetics to retreat. However, post-positivism has appeared as an answer to logical positivism and has used its historicist logic to show what science really is and not what it is supposed to be. Post-positivistic principles such as the theory loading of observations, meanings and facts, the factual underdetermination of scientific theories, and value judgment show that science has a much more human face than previously thought; in addition, they open new possibilities for interdisciplinary dialog. Both Alister E. McGrath and Wentzel van Huyssteen make use of post-positivist principles for apologetic purposes. In this article I argue that their apologetic strategy comes short, as they stress only individual principles. In turn, I propose an apologetic appeal to the equality of the initial conditions that exploits their cumulative power.

*Key words:* logical positivism, post-positivism, theory loading, underdetermination, epistemic values, value judgment

## 1. Uvod

---

Pogosto se predpostavlja, da je znanost z religijo v konfliktu oziroma da gre v najboljšem primeru za dve popolnoma ločeni in neodvisni področji. Kot klasični primer bi lahko navedli Galilejev spor s Cerkvijo, ki je postal vzorčni primer tega odnosa. Zgodovinarji so sicer pokazali, da je teza konflikta nerealna in da bi morali govoriti o tezi kompleksnosti, vendar ta spoznanja širše javnosti še niso dosegla. Enega od vzrokov za apatično držo teologov v odnosu do dialoga z znanostjo lahko najdemo v vplivu in moči filozofije pozitivizma oziroma logičnega pozitivizma, ki je sebe dojemala kot edino pot do resnice in je postavila kriterije racionalnosti, ki jih teologija ni mogla izpolnjevati. Znanstvena razlaga je bila namreč po prepričanju logičnih pozitivistov tista, ki je ustrezala deduktivno-zakonski obliki in je prestala preizkus preveritve (verifikacija). Teologija je na te kriterije reagirala tako, da se je iz javne razprave umaknila ter sprejela in ponotranjila očitke pozitivistov, da je iracionalna. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) je vprašanje resnice prepustil znanosti, vprašanje morale pridržal Kantovi filozofiji, vprašanje religije pa postavil v območje čustev, in sicer v odvisnosti od univerzuma. Temu je sledila tudi dialektična teologija Karla Bartha (1886–1968), ki je predstavljala popoln umik v fideizem. Barth je namreč trdil, da krščanskih razlag ne smemo omejevati z zunanjimi kanoni racionalnosti. Tudi katoliška teologija je pred filozofskim pozitivizmom pogosto kapitulirala. Različna duhovna gibanja so poudarjala čustva in omalovaževala racionalnost. Pascalov rek »Srce ima razloge, ki jih razum ne pozna« so interpretirali na način, ki prvotnemu pomenu nikakor ne ustreza. Tudi same »apologetike« kot obrambe racionalnosti verskih resnic teologi niso več gojili in so jo imeli za preživelo. S tem so se izneverili krščanski tradiciji iskanja resnice, ki jo povzema stari rek *fides quaerens intellectum*. V ozadju tega umika je bila teorija dveh resnic, od katerih naj bi bila teologiji dostopna le ena. Teologi ob pozitivistični filozofiji torej niso našli druge rešitve kot umik.

Medtem pa je korak naprej naredila tudi epistemologija znanosti. Ludwig Wittgenstein (1889–1951), sprva tudi sam logični pozitivist, je postal do nekaterih predpostavk filozofije logičnega pozitivizma kritičen, denimo do trditve, da izjave odsevajo elementarna dejstva. Rudolf Carnap (1891–1970), ki je bil tudi sam blizu logičnemu pozitivizmu, je problematični kriterij preveritve zamenjal s kriterijem potrditve (konfirmacija). Karl Popper (1902–2004) pa je zavrnil tako preveritev kot potrditev in uvedel metodo ovrgljivosti (falzifikacija), po kateri so znanstvene tiste teorije, ki jih je mogoče ovreči z eksperimentom. Glavni udarec pa so logičnemu pozitivizmu zadali postpozitivistični filozofi znanosti, ki so ovrgli vse njegove glavne predpostavke. Postpozitivistična filozofija je ne samo odprla znanost za ponoven dialog s teologijo, ampak je za nekatere postala tudi vir apologetskih principov za zagovarjanje racionalnosti krščanstva. Tak primer sta denimo Alister E. McGrath in J. Wentzel van Huyssteen. V tem prispevku bomo pozitivno ovrednotili dosežke obeh postpozitivističnih apologetov in pokazali na nekatere njune pomanjkljivosti. Naš namen je združiti poudarke obeh avtorjev in apologetsko strategijo definirati kot »sklicevanje na enakost izhodiščnih pogojev«.



## 2. Logični pozitivizem: verjeti je smiselno samo temu, kar lahko dokažemo

Logični pozitivizem je bila prevladujoča filozofija znanosti od dvajsetih do šestdesetih let 20. stoletja. Dandanes se sicer verjetno nihče nima več za logičnega pozitivista, vendar pa znanstveniki osnovnim idejam pozitivizma v praksi še vedno sledijo. (Bem in De Jong 2006, 58)

Ena od glavnih predpostavk »standardnega oziroma sprejetega nazora« pozitivistične filozofije znanosti je naslednja: temeljni elementi znanstvenega védenja so čutni podatki in opazovalni oziroma protokolarni stavki, ki ta elementarna dejstva odsevajo. Najbolj temeljna in hkrati verjetno najbolj ranljiva domneva pozitivizma je prepričanje, da so možna nevtralna opazovanja ter da opazovalne trditve odsevajo elementarna dejstva.

Kot razmejitveni kriterij, s katerimi bi lahko ločili znanstveno védenje od metafizičnih špekulacij, iracionalnosti, vraževerja in psevdoznanosti, so logični pozitivisti predlagali preverljivost (ang. *verifiability*). V svoji analizi znanstvenega védenja so pozitivisti zahtevali, da se izjave empirično preverijo. Če torej za izjavo ne moremo dokazati, da je resnična ali napačna, jo moramo po pozitivističnemu prepričanju imeti za nesmiselno in brez pomena. Metafizika, poezija in teologija so zato za pozitiviste brez pomena oziroma čisti nesmisel. (58–59) Pozitivistični program pa je zaradi napredka filozofije znanosti zašel v težave. Član dunajskega kroga Rudolf Carnap se je teh problemov zavedal in je zato uvedel pojem potrditev (ang. *confirmation*), ki naj bi bila bolj praktična alternativa preveritvi. Potrditev ne zahteva, da je resnica izjave ocenjena z absolutno gotovostjo, ampak je za smiselnost povedi potrebna le določena stopnja verjetnosti. (72)

Velik kritik teorije preveritve oziroma potrditve je bil Karl Popper. Testiranje, ki ga je uvedel, ni več poskus preveritve, ampak poskus ovržbe. Teorija postane ovržena, če lahko formuliramo vsaj eno temeljno trditev, ki ji nasprotuje. (Huyssteen 1989, 29) Znanost določenega stanja po Popperjevem prepričanju sestavljajo teorije, ki se kritičizmu uspešno zoperstavljajo in za katere se je izkazalo, da so najboljši pristop k določenemu problemu (Huyssteen 1989, 30). V nadaljevanju bomo videli, kako je postpozitivistična filozofija pokazala, da tudi ta princip v praksi ne deluje.

Dedič logičnega pozitivizma je t. i. novi oziroma znanstveni ateizem, ki je stopil na prizorišče med letoma 2006 in 2007 (McGrath 2011, 30). Novi ateisti trdijo, da je vera iracionalna, saj ni podprta z dokazi. Richard Dawkins tako pravi: »Vera je duševno stanje, na podlagi katerega ljudje verjamejo nekaj – ni važno kaj – v popolni odsotnosti podpornih dokazov. Če bi obstajali dobri podporni dokazi, bi bila vera odvečna, saj bi bili zaradi dokazov primorani verjeti.« (McGrath 2015, 50)

Že misleci logičnega pozitivizma sami so prišli do spoznanja, da stvari niso tako preproste, kot jih danes predstavljajo Richard Dawkins in drugi novi ateisti. Njihovi zadržki so se nato potrdili na prelomu 20. stoletja, ko je v filozofiji znanosti zavel nov veter. Izkazalo se je, da so mnoge predpostavke logičnega pozitivizma vprašljive. Ne le, da je nova filozofija znanosti odpravila razmejitve med znanstvenim

in neznanstvenim: nove kanone racionalnosti, ki jih je postavila, lahko krščanska apologetika uporablja celo za dokazovanje racionalnosti krščanske vere.

### 3. Postpozitivizem: novi kanoni racionalnosti

Nekateri avtorji so prepričani, da danes živimo v popolnoma novem obdobju filozofije znanosti. Kot pravi Garrison: »Na splošno je sprejeto, da je pozitivizem mrtev in da sedaj živimo v postpozitivističnem obdobju znanstvenega raziskovanja.« (1986, 12) Zamitto razvoj postpozitivizma opisuje takole:

Postpozitivizem je bil in je prevladujoče analitičen – torej angloameriški – podvig, čeprav moramo njegov izvor iskati v Dunajskem krogu. Pojavil se je v filozofiji znanosti, sedaj pa ga najdemo tudi v filozofiji jezika. Zgodba se je začela s krizo logičnega pozitivizma/empiricizma v petdesetih letih 20. stoletja, ki jo je sprožil Quineov upor. Odločilna prelomnica je bila objava Kuhnovega dela *Struktura znanstvenih revolucij* leta 1962. (2004, 3)

Pri tem razvoju moramo posebej izpostaviti vlogo Thomasa Kuhna, ki je po besedah časnika *The Guardian* »človek, ki je spremenil način, kako svet gleda na znanost«. Eden od njegovih najpomembnejših prispevkov je historicistični preobrat, ki ga je vnesel v filozofijo znanosti. Postpozitivizem je prišel do novih spoznanj na podlagi historicističnega premika, ko so avtorji odvrnili pozornost od logike ter začeli razvijati filozofijo znanosti in teorijo racionalnosti na podlagi podatkov, ki so jih dobili s proučevanjem zgodovine znanosti. (Polkinghorne 1983, 112) Če znanstveniki niso ravnali v skladu s pravili preveritve, so jih logični pozitivisti imeli za iracionalne. Postpozitivisti pa so obratno kriterije za racionalnost začeli iskati v dejanski znanstveni praksi. (Matheson in Dallmann 2014)

V nadaljevanju predstavljamo pet postpozitivističnih idej, ki imajo tudi veliko apologetsko vrednost.

#### 3.1 Premik iz formalističnega pristopa k znanstveni razlagi v hermenevtični oziroma kontekstualistični pristop

Najprej si oglejmo formalistični pristop k znanstveni razlagi. V prvi polovici 20. stoletja so filozofi znanosti poskusili podati kriterije za jasno razmejitev znanosti od neznanosti, zato so predlagali stroge pogoje za teorije, opazovanja in razlage. Da je razlaga resnično znanstvena, mora ustrezati določenim logičnim normam. Ortodoksna oziroma klasična teorija znanstvene razlage pravi, da razložiti dogodek pomeni uvrstiti ga pod splošen zakon oziroma pokazati, da gre za poseben primer splošnega zakona. Razložiti pojav ali dogodek pomeni pokazati, da se je zgodil v skladu s splošnimi ureditvami narave oziroma pokazati, da je posledica splošnega zakona narave in nekaterih specifičnih pogojev. *Explanandum* oziroma dogodek, ki ga razlagamo, torej uvrstimo med zakone narave, s čimer pokažemo, da gre za primer splošnega pravila. To razlago imenujemo tudi deduktivno-zakonska oziroma deduktivno-nomotetična, ker lahko dogodek logično deduciramo iz zakonov narave oziroma teorije in nekaterih specifičnih pogojev. (Bem in De Jong 2006, 27; 28)

Problem teh modelov razlag je, da so v konfliktu z znanstveno prakso. Veliko je sprejetih znanstvenih teorij, ki temu modelu ne ustrezajo – denimo teorija nastanka kontinentov, teorija evolucije, teorija velikega poka itd. Postpozitivisti so torej pregledali znanstveno prakso in preverili, kaj razlaga dejansko je. Wittgenstein bi po besedah Claytona glede razlag rekel: »Ne sprašujte, kaj je razlaga sama po sebi; vprašajte, kako znanstvena skupnost razlage uporablja.« (Clayton 1989, 52)

Postpozitivistični filozof Stephen Toulmin v svojem delu *The Philosophy of Science: An Introduction* iz leta 1953 znanost razume kot proces razumevanja, ki postavlja vprašanje »Kako lahko razred pojavov razložimo na podlagi določenih principov?« Znanost tako enači z modeli oziroma zemljevidi. Fizikalne teorije so kot zemljevidi, ki predstavljajo svet takó, da nas vodijo. Toulmin podaja novo definicijo razlage, ki nima več formalnih lastnosti, saj je njena temeljna lastnost osmišljanje (ang. *making sense*) sveta. (Clayton 1989, 35–37) Nancy Murphy Toulminovo razumevanje razlag povzema takole: »Toulminovo razumevanje lahko uporabimo pri vseh tipih razlag: vse delujejo tako, da dejstvo, ki potrebuje razlago, postavljajo v kontekst, v katerem ga lahko razumemo kot pomenljivega. /... / Pri hermenevtični metodi besedilo napravimo razumljivo tako, da ga povežemo s semantično celoto, h kateri spada.« (1990, 27–28) Kot pravi McGrath, je eden od ciljev znanstvene razlage, da presenetljiva opazovanja postavi v kontekst, v katerem postanejo nepresenetljiva, morda celo napovedljiva (2015, 92).

Ta premik ima velik apologetski pomen. Teološke razlage po deduktivno-zakonskem modelu razlage niso veljale za razlage, po hermenevtičnem modelu pa so prave razlage – imajo namreč sposobnost osmišljanja presenetljivih pojavov (Strahovnik 2015). Prva pomembna apologetska trditev je naslednja: krščanski nauk ima v razlagi sveta legitimno mesto, saj po svoji formi zadostuje kriterijem razlage. Katere teološke razlage sveta imajo veliko apologetsko vrednost, navajamo v zadnjem delu članka. Pri tem se zastavlja vprašanje, kako bi bile teološke razlage lahko racionalne oziroma znanstvene, ko pa jih ne moremo preveriti oziroma ovreči tako kot znanstvene? Pozitivistična kriterija za znanstvenost oziroma racionalnost trditev sta dva: ustrežanje formalni strukturi znanstvene razlage in preveritev oziroma ovrgljivost. Ravno kar smo pokazali, da teološke razlage ustrezajo sodobni definiciji razlage. Kaj pa glede preveritve in ovrgljivosti? Odgovor na to je ugotovitev, da pozitivistični kriterij razmejitve med znanstvenimi in neznanstvenimi teorijami zaradi teze poddoločenosti teorij z dokazi v postpozitivizmu ne velja več in da nobene teorije ne moremo vnaprej opredeliti kot neznanstvene. Empirično ujemanje je le eden od mnogih kriterijev za izbor teorije – ne pa edini. Preden podamo razloge za to, si najprej oglejmo, kako teorije dejstvom lahko onemogočijo, da bi bila slednja pri izboru teorij zadostni razsodniki.

### **3.2 Teoretska obloženost opazovanj, pomenov in dejstev s teorijami ter apologetski pomen te obloženosti**

Postpozitivisti so prišli do pomembnega spoznanja, da v nasprotju s pozitivističnimi domnevami teorija in opazovanje med seboj nista neodvisna – zato je popolnoma objektivno opazovanje nemogoče. To so dokazovali filozofi kot denimo Wi-

ttgenstein, Wilfrid S. Sellars (1912–89), Willard van Orman Quine (1908–2000) in Norwood R. Hanson (1924–67). (Bem in De Jong 2006, 63) Na svet gledamo skozi teoretična očala in ta očala določajo, kako svet in dejstva vidimo. Vsi našeti avtorji so v svoji analizi do neke mere uporabljali naslednje tri teze: 1. opazovanje je obloženo s teorijo; 2. pomeni so odvisni od teorije; 3. dejstva so obložena s teorijo. (Polkinghorne 1983, 113)

1. *Opazovanje je obloženo s teorijo.* Teorija določa oziroma vpliva na to, kako svet vidimo, opisujemo oziroma interpretiramo. Ko pripadniki različnih teorij opazujejo iste pojave, vidijo različne stvari. (Suppe 1974, 191)
2. *Pomeni so odvisni od teorije.* Pozitivisti so trdili, da izraz, ki ga uporabljamo znotraj aksiomatičnega sistema, ohranja isti pomen v vsakem sistemu. Postpozitivisti pa nasprotno trdijo, da teoretični izrazi od teorije do teorije variirajo. (Polkinghorne 1983, 115)
3. *Dejstva so obložena s teorijo.* Teorija namreč določa, kaj velja za dejstvo. Ne obstaja nevtralen niz dejstev, na podlagi katerih bi lahko izbirali med konkurenčnimi teorijami (Suppe 1974, 191). Postpozitivisti trdijo, da naše predhodno védenje in prepričanja določa, kaj izkušamo kot dejstva. Ne moremo priti do čistih objektivnih dejstev, ki bo obstajala neodvisno od človeškega izkustva (Polkinghorne 1983, 115).

Posledica obloženosti s teorijo je, da na podlagi dejstev ne moremo neproblematično soditi med konkurenčnimi teorijami (Noé 2011, 14). Princip teoretske obloženosti opazovanj, pomenov in dejstev nas vodi k naslednjemu postpozitivističnemu principu.

### 3.3 Teza poddoločenosti znanstvenih teorij z dokazi in njen apologetski pomen

Enciklopedija filozofije Univerze Stanford loči dve temeljni obliki poddoločenosti: celostna (*holist*) in kontrastivna (*contrastive*) poddoločenost. Celostna poddoločenost pravi, da v primeru, ko izkušnja oziroma dokazi teoriji nasprotujejo, ne moremo določiti, katera od pomožnih hipotez je napačna. Kontrastivna poddoločenost pa pravi, da se določenim opazovanjem prilega več kot ena teorija. Zaradi poddoločenosti podatkov imamo za izbrani niz podatkov vedno na voljo več kot eno teorijo. Drugače povedano: skozi skupino podatkovnih točk lahko potegnemo neskončno število različnih matematičnih funkcij, ki opisujejo različne krivulje. Celostna poddoločenost začenja pri določeni teoriji oziroma skupini prepričanj in trdi, da so naše revizije teh prepričanj v odzivu na nove dokaze poddoločene. Nasprotno pa kontrastivna poddoločenost začenja pri dani skupini dokazov in trdi, da ti dokazi podpirajo več kot eno teorijo. (Stanford 2013)

Kontrastivna poddoločenost postavlja pod vprašaj idejo potrditve (Bem in De Jong 2006, 69). Kot že omenjeno, je pozitivistični princip preveritve določal, da ima stavek dobesedni pomen samo v primeru, če je analitičen oziroma če ga lahko empirično preverimo. Za teologe je to predstavljalo veliko težavo, saj sta bila tako ra-

cionalnost kot tudi pomen odvisna od kriterija empirične preveritve. Trditve, ki jih ni mogoče potrditi, torej po pozitivističnem prepričanju niso niti smiselne niti racionalne. (Clayton 1989, 18) Z idejo kontrastivne poddoločenosti ta problem odpade.

Celostna poddoločenost podobno postavlja pod vprašaj idejo ovrgljivosti. Kot pravi Banner, zgodovinski primeri namreč kažejo na to, da je Popperjeva podoba znanstvene aktivnosti v neposrednem nasprotju z dejanskim načinom, kako znanost deluje. Namesto da bi znanstveniki zavrgli teorije vsakič, ko so najdbe zanje neugodne, jih vidimo, kako zavračajo dokaze ali se vrnejo k svojim izračunom, da bi videli, ali jim bo v drugem poskusu uspelo bolje. Namesto da bi našli znanstvenike, ki ne verjamejo v svoje teorije in ki jim niso predani, najdemo znanstvenike, ki so tako prepričani vanje, da rečejo tistim, ki izvajajo eksperimente, da so narobe razumeli dejstva, in astronomom, da so spregledali kakšen planet, ki nezaznan blodi po nebu. (1990, 111)

V znanosti torej ta kriterij ni praksa, zato ga tudi ne moremo vzeti kot kriterij racionalnosti.

Teza poddoločenosti ima velik apologetski pomen, saj zabrisuje ostro mejo, kaj je znanstveno oziroma racionalno in kaj neznanstveno oziroma neracionalno. Teza poddoločenosti dodatno potrjuje trditev, da ima krščanski nauk v razlagi sveta legitimno mesto. Znanstvenih trditev oziroma teorij namreč ni mogoče neproblematično niti preverjati niti ovreči. Preveritev ovrgljivost torej ne moreta biti (pravi) kriterij razmejitve med znanstvenim oziroma racionalnim in neznanstvenim oziroma iracionalnim. Nasprotniki teizma zato ne morejo več neproblematično uporabljati dokazov za poudarjanje racionalnosti znanosti in iracionalnosti religije.

Če torej teorije zaradi teze poddoločenosti ni mogoče dokazati v strogem pomenu besede, kako lahko potem vanjo upravičeno verjamemo? Postpozitivisti trdijo, da je to možno na podlagi dobrih razlogov oziroma epistemskih vrednot.

### 3.4 Spoznavne vrednote kot dobri razlogi za upravičevanje teorij

Thomas Kuhn trdi, da teorij ne izbiramo na podlagi dokazov (ang. *proofs*), kakor to velja v matematiki in logiki, ampak na podlagi prepričevanja (ang. *persuasion*), ki temelji na dobrih razlogih oziroma na teoretskih vrtilinah ali vrednotah, kot so točnost, domet, enostavnost, plodovitost itd. (Banner 1990, 19–20) Kuhn pravi: »Ne zanikam torej niti obstoja dobrih razlogov niti tega, da so ti razlogi vrste, ki jim jo običajno pripisujejo. Vendar vztrajam, da ti dobri razlogi niso pravila za izbor, ampak vrednote, ki jih uporabljamo pri izbiranju.« (20)

Tulodziecki podaja naslednjo definicijo znanstvenih vrednot:

»To so lastnosti naših znanstvenih teorij, za katere so znanstveni realisti prepričani, da so po svoji naravi epistemski: če jih naše teorije vsebujejo, je zanje bolj verjetno, da so resnične. Imajo sposobnost, da našim teorijam podeljujejo dodatno spoznavno moč, s čimer preprečujejo scenarije poddoločenosti.« (2014, 247)

Čeprav je res, da obstajajo empirično enakovredne in logično inkompatibilne konkurenčne teorije, te teorije epistemološko niso enakovredne, saj niso enake glede na nekatere druge teoretske vrline, ki so za izbor teorije pomembne. (250)

McMullin trdi, da so se kriteriji skozi stoletja postopno oblikovali na podlagi izkušnje. Te kriterije McMullin imenuje epistemične vrednote, saj promovirajo značaj znanosti kot najbolj varno védenje, ki nam je dostopno. Vrednote po McMullinu potrebujemo za to, da zapolnimo praznino med poddoločeno teorijo in dokazi, ki jo podpirajo. (1982, 18–19) McMullin trdi še, da glede taksonomije vrlin dogovora ni. Sam jih je deli v notranje (notranja konsistenca, notranja koherenca in enostavnost), kontekstualne (zunanja konsistenca oziroma konsonanca ter optimalnost) ter diahrono (rodovitnost, združljivost in trdoživost). (2008, 502)

Interpretacija in hierarhija epistemičnih vrednot nista absolutno določeni, temveč sta pogojeni s paradigmo. Paradigma nosi interpretacije znanstvenih vrednot. Za znanstvenika Newtonove znanosti so denimo trije zakoni gibanja primer, kaj pomeni, da teorijo odlikuje enostavnost, plodovitost in razlagalna moč. Paradigma pa znanstveniku ponuja ne le interpretacijo niza znanstvenih vrednot, temveč tudi hierarhijo različnih znanstvenih vrednot. Mehanicisti so denimo visoko cenili enostavnost in teoretično koherenco; s prihodom Newtonove teorije je prednost dobila empirična točnost. (Farrell 2003, 176–177)

Situacija je navadno takšna, da nam določene teorije ni treba samo upravičevati, ampak jo moramo izbrati iz niza enakovrednih teorij. To je tudi razumljivo: na to opozarja kontrastivna poddoločenost. Kot pravi van Huyssteen, je logični pozitivizem trdil, da za odločanje med teorijami obstajajo algoritmi oziroma pravila. Na podlagi dokazov in logike naj bi prišli do prave teorije. Po standardnem oziroma klasičnem modelu znanstvene racionalnosti odločitev, sodba oziroma prepričanje postanejo racionalni le tedaj, ko temeljijo na evalvaciji znanstvenih dokazov na podlagi aplikacije primernih logičnih pravil. Po tem modelu je vsak, ki je prišel do drugačne rešitve, bodisi naredil napako, ki jo lahko najdemo in popravimo, bodisi ni prišel do rešitve na racionalen način. Van Huyssteen trdi, da so ključni koncept v klasičnem modelu racionalnosti »pravila«: če imamo univerzalno uporabljiva pravila, se izognemo iracionalnim, subjektivnim sodbam. Po tem standardnem modernističnem pojmovanju racionalnosti imajo naravoslovne znanosti superiorno obliko človeške racionalnosti. (Huyssteen 1999, 120–122)

Vendar pa je ideja, da lahko potrditev v znanosti zreduciramo na logiko, ki jo vodijo pravila, svojo veljavo vse bolj izgubljala – zlasti zaradi očitnih polemik, ki se v znanosti pojavljajo na vseh nivojih. Postalo je jasno, da je vrednotenje teorij veliko bolj kompleksno, kot so to dopuščali pozitivisti. Pravila naj bi razumeli vsi enako, medtem ko je pri vrednotah možnost za nesoglasje veliko večja. (McMullin 2008, 500)

Kako torej poteka kompleksno vrednotenje teorij, ki ne temelji na algoritmih in je podvrženo vplivu vrednot? Postpozitivistična filozofija znanosti prinaša spoznanje, da je v samem srcu znanstvene metode vrednotna sodba.

### 3.5 Vrednotna sodba kot način izbora teorije

V klasičnem modelu racionalnosti veljajo znanstvene izjave za racionalne, ker naj bi bile objektivne in utemeljene zgolj na empiričnih dokazih. Vrednote in vrednotne sodbe v tem modelu veljajo za neznanstvene, subjektivne in neracionalne,

saj ne obstaja način, kako bi jih upravičili. Van Huyssteen poudarja, da je ta predstava o znanosti zgrešena. »Znanost in torej vse znanstveno védenje vedno temelji na vrednostnih sodbah (ang. *value judgments*).« (1999, 141) Ko se moramo odločati med teorijami, to storimo na podlagi tehtanja epistemskih vrednot. Kot pravi McMullin, znanstveniki pri izbiranju najboljše teorije iz niza teorij opravijo različne izbire. Vrednote pri vrednotenju teorij ne delujejo na enak način kot pravila. Različni znanstveniki jih lahko razumejo različno ali jim pripisujejo različno relativno težo. (1996, 19)

Banner trdi, da vrednostna sodba ne vodi v prepričanje, da je znanost iracionalna, temveč nas opozarja na samo bistvo znanosti: »Dej sodbe v izbiri med znanstvenimi teorijami ne postavlja pod vprašaj racionalnosti znanosti, saj lahko vidimo, da je takšna sodba integralen del racionalnosti.« (Banner 1990. 21)

Prvo, kar moramo omeniti v povezavi s postpozitivističnim modelom racionalnosti, je, da ne vodi v gotove odločitve, ki so si jih tako želeli misleci moderne. Teza poddoločenosti nas opominja, da ne moremo nobene teorije niti dokončno dokazati niti ovreči. K negotovosti pripomore tudi vrednostna sodba, ki ni v nobenem primeru sledenje izbranim pravilom, ampak tehtanje med vrednotami, ki jih interpretiramo različno in jim dajemo različno težo. Eden od razpoznavnih znakov postpozitivizma je falibilizem, ki poudarja, da o svojih prepričanjih ne moremo biti nikoli zares gotovi. Kot nam že samo ime pove, dobri razlogi ne dajejo gotovosti, kot jo omogočajo dokazi v matematiki in logiki. Postpozitivem meni, da se je znanost morala odpovedati modernističnemu idealu gotovosti in sprejeti bolj ponižen status falibilnosti.

Kot omenjeno v uvodu, imajo dognanja postpozitivistične filozofije znanosti velik apologetski pomen, saj so na široko odprla vrata dialogu med znanostjo in religijo. Izmed avtorjev, ki so ta apologetski potencial zaznali in ga tudi izkoristili krščanstvu v prid, navajam dva, ki sta med najbolj prepoznavnimi. V nadaljevanju bom ovrednotil njuno apologetsko strategijo, za konec pa predlagal, kako bi lahko njun pristop sistematizirali.

#### **4. Ovrednotenje apologetske strategije Alistra McGratha in Wentzla van Huyssteena**

Za apologetski pristop Wentzla van Huyssteena je značilno poudarjanje podobnosti med teologijo in znanostjo na podlagi spoznanja, da si obe delita isti epistemski vrednoti – inteligibilnost oziroma doumljivost in sposobnost reševanja problemov – ter metodo vrednostne sodbe. Van Huyssteen pravi, da epistemskie vrednote in vrednostna sodba kot način izbora teorij kažejo, da znanost v svojem bistvu ni tako različna od teologije. Nikakor torej ne moremo govoriti o konfliktu ali neodvisnosti med njima. (1999, 165; 173)

Van Huyssteen pravi, da lahko v dialog z ostalimi stopamo samo na podlagi sklicevanja na svojo racionalnost. Da so naši standardni racionalni, ni treba, da so v

soglasju s standardi drugih, saj so oni drugače pozicionirani. »Racionalnost torej ne predpostavlja konsenza.« (152) Van Huyssteen zagovarja mnenje, da je racionalnost univerzalna na nivoju svoje narave. Ljudje si delimo inteligentno uporabo človeške zmožnosti racionalnega presojanja. Racionalnost pa je relativna na ravni svojih meril, ki se spreminjajo od osebe do osebe in so odvisni od posameznih kontekstov, v katere smo kot posamezniki umeščeni. Kaj je racionalno verjeti, izbrati in sprejemati, je po prepričanju Huyssteena vedno relativno glede na določeno osebo in situacijo. (155) Ta njegova trditev ima velik apologetski pomen, saj opozarja, da drug drugega ne moremo obtoževati iracionalnosti, če vrline različno interpretiramo in hierarhiziramo.

Van Huyssteen poudarja pomen vrednostne sodbe in pravi, da se znanost od teologije ne loči po tem, da bi se odločitve med znanstvenimi teorijami sprejemale po nekakšnem objektivnem postopku, ki bi bil teologiji nedostopen (123). Van Huyssteen trdi, da nam filozofija znanosti narekuje, naj koncept racionalnosti razširimo: »Ker znanost in disciplina znanstvenega razmišljanja tako očitno predstavlja vzorčen primer kognitivne racionalnosti, njena neizogibna odvisnost od vrednot in vrednostnih sodb vodi do sklepa, da morajo tudi te biti del tega, kar obsega pojem racionalnosti.« (141)

Kot pozitivno lahko ocenimo van Huyssteenovo prizadevanje za iskanje skupnih elementov racionalnosti, kot sta denimo epistemični vrednoti inteligibilnost in sposobnost reševanja problemov ter vrednostna sodba. Ti elementi kažejo, da je racionalnost teologije zelo podobna racionalnosti znanosti in da torej ne moremo govoriti o dihotomiji. Kot kriterij racionalnosti postavlja tudi filozofijo znanosti. Ob tem bi lahko kot pomanjkljivost izpostavili dejstvo, da se omejuje le na skupne epistemične vrednote. Najboljša teorija je po njegovem prepričanju tista, ki določene probleme rešuje najbolje. Vprašanje je, ali lahko dano izbiro teorije zadostno utemeljimo samo na podlagi ene ali dveh epistemičnih vrednot ali pa je racionalneje za to uporabiti niz vrednot in pri tem upoštevati tudi druge kvalitete, ki jih dana teorija ima. Poleg tega van Huyssteen ne poudarja dejstva, da imajo krščanske razlage isto racionalno strukturo, ki jo imajo znanstvene razlage – namreč da osmišljajo presenetljiva dejstva.

Alister E. McGrath v nasprotju z van Huyssteenom izrazito poudarja dejstvo, da so krščanske razlage po strukturi znanstvene oziroma racionalne, saj osmišljajo resničnost. Sam pravi, da »obstoj Boga, kot ga predlaga krščanska tradicija, osmišlja to, kar lahko opazujemo v svetu« (2008, 233). Navaja številne primere, ko krščanske razlage razložijo pojave, ki so sicer nerazumljivi. S tem dejstvom je močno povezana njegova uporaba epistemičnih vrednot.

McGrath na temelju teze poddoločenosti – čeprav je ne izpostavlja izrecno – poudarja dejstvo, da dokazi pri upravičenju oziroma izboru teorije/nazora ne igrajo odločilne vloge. Kot pravi: »Za krščanstvo ne moremo *dokazati*, da je resnično, lahko pa na podlagi dobrih razlogov trdimo, da je *upravičeno*. /... / Dokazemo lahko samo plitve resnice. Vendar čeprav najgloblje resnice ležijo onkraj absolutnega dokaza (ang. *proof*), jim kljub temu lahko zaupamo.« (2015, 170) McGrath



je več kot uspešno pokazal, da imamo veliko dobrih razlogov, da krščanstvo upravičeno sprejemamo.

V nasprotju z van Huyssteenom Alister E. McGrath navaja številne epistemične vrednote, zaradi katerih lahko upravičeno trdimo, da je krščanstvo racionalno oziroma da je najboljša izbira. Izpostavili bomo dva dobra razloga oziroma vrednoti, ki ju McGrath močno izpostavlja in razvija, saj govorita v prid razumnosti krščanstva: razlagalna moč in resonanca.

Razlagalna moč teorije je toliko večja, kolikor več presenetljivih dejstev spreminja v pričakovana dejstva. McGrath (2012) navaja številne sledi, ki sicer same po sebi za vero nimajo velike teže, njihova kumulativa pa ima veliko prepričevalno moč. Sledi, ki kličejo po razlagi in ki to razlago dobijo v krščanskem nauku, so denimo obstoj sveta, ki ne more utemeljiti sam sebe; natančna naravnost (ang. *fine-tuning*) vesolja, ki priča, da so temeljne konstante vesolja natančno takšne, da omogočajo obstoj življenja; obstoj reda; moralnost; človekovo hrepenenje po Bogu; lepota; inteligibilnost sveta; učinkovitost matematike; itd.

Druga vrednota, ki bi jo izpostavili, je zunanja konsistenca oziroma resonanca, ki je konsistenca teorije s širšim teoretičnim kontekstom (McMullin 2008, 503). McGrath trdi, da bi bilo lahko iskanje resonance med intelektualnim okvirom, ki ga ponuja krščanska vera, in opazovanjem ena od nalog prenovljene naravne teologije (2009, 28). Opazimo lahko denimo veliko resonanco nauka sv. Avguština o stvarjenju s sodobno kozmologijo in biologijo ter resonanco natančne naravnosti z naukom o osebnem Bogu. Žal v tem prispevku ni več prostora, da bi lahko prikazali bogate apologetske zmožnosti, ki jih ti dve vrednoti nudita.

McGrath je prepričan, da je naloga apologetike, da nas prepriča, da je krščanstvo najboljša izbira:

Če krščanska vera ne omogoča vizije resničnosti, ki v resnici, lepoti in dobrem presega tiste, ki jih ponujajo njene sekularne in religijske alternative, ne moremo upati, da bo krščanstvo uspevalo. Vendar poseduje vse te lastnosti; naša apologetska naloga je omogočiti, da racionalne, imaginativne in moralne lastnosti krščanske vizije resničnosti znotraj naše kulture postanejo vidne in cenjene. (2010, 71)

Vrednostna sodba torej pri njem implicitno je prisotna, vendar je ne izpostavlja in ne poudarja njenega apologetskega pomena kot kazalca racionalnosti.

Čeprav je McGrath na podlagi osebne izkušnje – spreobrnil se je namreč iz ateizma v krščanstvo – prepričan, da je krščanstvo boljše izbira kot znanstveni materializem, pa nikoli ne poudarja vrednostne sodbe kot kazalca tega, da je krščanstvo racionalno zaradi samega dejstva izbiranja teorij na podlagi vrednostne sodbe. Nasprotno pa izrazito poudarja, da je princip preveritve v praksi nemogoč.

Iz vsega tega lahko zaključimo, da McGrath in van Huyssteen različne postpozitivistične principe poudarjata različno in ne izkoriščata potenciala njihove skupne moči – zato je njuna apologetska strategija okrnjena, saj ne pokrijeta vseh možnih mest, v katere se lahko obtožba iracionalnosti usmeri. Nobeden od njiju denimo izrecno ne poudarja, da je princip preveritve oziroma ovrgljivosti po postpozitivizmu

ni več kredibilen kriterij znanstvenosti oziroma racionalnosti. Manjka sistematična analiza, kaj pravzaprav očitke iracionalnosti zajema, in tudi sistematičen prikaz apologetskih principov. V sklepu navajamo, kako bi bilo mogoče te njune različne poudarke skupaj sistematično uporabiti za učinkovito apologetsko strategijo, ki ne pušča toliko »ranljivih« mest.

## 5. Sklep

Na podlagi prispevkov Alistra McGratha in van Huyssteena predlagamo naslednjo apologetsko strategijo. Krščanska apologetika se mora zagovarjati pred očitkom, da je krščanstvo iracionalno. Ti očitki se nanašajo na strukturo razlage ter njeno upravičevanje z dokazi oziroma dobrimi razlogi. Na očitke o iracionalnosti lahko torej odgovorimo s sklicevanjem na enake izhodiščne pogoje racionalnosti, ki jih imata krščanstvo in njegov sogovornik, denimo znanstveni materializem. Ti pogoji so naslednji:

1. Razlaga je racionalna, če izpolnjuje formalne kriterije za znanstveno razlago. Da je neka razlaga znanstvena, mora imeti sposobnost osmišljanja pojavov.

2. Razlage ne moremo imeti za neznanstveno oziroma iracionalno na podlagi rabe kriterijev potrditve in ovrgljivosti, saj ta dva kriterija zaradi teze poddoločnosti po mnenju postpozitivizma nista več merodajna kriterija razmejitve znanstvenih razlag od neznanstvenih. Nobene teorije ni mogoče dokazati, niti znanstvene niti teološke, poleg tega tudi nobene teorije ni mogoče enostavno zavreči. Zanašati se je namreč treba tudi na druge kriterije.

3. Razlaga je racionalna zaradi posedovanja dobrih razlogov, kakor drugače rečemo epistemskim vrednotam. Zaupanja ni vredna zaradi dokazov, ampak zaradi vrednot, kot so velika razlagalna moč (koliko presenetljivih dejstev naredi pričakovana), resonanca s širšim teoretičnim kontekstom, rodovitnost (zmožnost reševanja problemov) itd. Ne obstaja predpisana interpretacija in hierarhija vrednot, ki bi se je morali držati – določena je s samo paradigmo, ki jo sprejemamo. S spremembo paradigme pride tudi do spremembe interpretacije in hierarhije vrednot. Nihče nas ne more obtoževati iracionalnosti, če naša interpretacija in hierarhija vrednot ne ustrežata določenemu modelu. Strinjanje vseh ni pogoj za racionalnost prepričanj.

4. Razlaga je racionalna, ker jo ocenimo kot najboljšo izmed danega niza razlag. Nerazumno bi se bilo namreč oklepati razlage, za katero je očitno, da je slabša od drugih razlag. Živimo v družbi, kjer različni svetovni nazori oziroma različne religije med seboj tekmujejo. Način izbora najboljše teorije poteka na enak način tako v znanosti kot tudi v teologiji, in sicer ne po algoritmih, temveč na podlagi vrednostne sodbe s tehtanjem epistemskih vrednot. Racionalni postopek je pri teologiji in znanosti enak. Odpadejo torej obtožbe, da se znanost drži pravil, teologija pa ne.

Seznam pogojev racionalnosti seveda ni izčrpen, vendar je bolj pregleden in bolj sistematičen. Ti štirje izhodiščni pogoji racionalnosti so enaki za krščanstvo

kakor tudi za znanstveni materializem ali kateri drug nazor, ki je zmožen razlagati pojave sveta. Novi ateisti s svojimi teorijami – kot je denimo teorija multiverza – niso v nikakršnem privilegiranem epistemološkem položaju in se morajo ravno tako kot teologija odpovedati preveritvi z dokazi ter se zanesti na tehtanje epistemičnih vrednot svojega svetovnega nazora. Ne moremo se medsebojno obtoževati iracionalnosti, saj imamo vsi enake pogoje za racionalnost. Treba se je zavedati stanja, v katerem se nahajamo ter privzeti držo ponižnosti in odprtosti za novost.

Na podlagi tega lahko zaključimo, da je postpozitivistična filozofija znanosti odprla možnosti za ponoven prepород krščanske apologetike, v katerem je temeljna strategija sklicevanje na enakost izhodiščnih pogojev udeležencev v dialogu. Ker je ta prispevek namenjen predvsem odpiranju novih možnosti za krščansko apologetiko, končujemo s pričevanjem Alistra McGratha, ki je na podlagi osebne življenjske izkušnje prepričan, da ima apologetika pomembno vlogo pri pripravi pogojev za posredovanje vere:

Naloga apologetike je v tem, da pripravi pot za takšno spreobrnjenje s tem, da pokaže, da je v Boga smiselno verovati. Gre za odstranjevanje gruča in navlake, ki ležijo na poti evangelizacije. Ne moremo sicer dokazati – v absolutno strogem pomenu besede – da Bog obstaja. Zagotovo pa lahko pokažemo, da je popolnoma razumno verovati, da Bog obstaja, saj to bolj kot karkoli drugega osmišlja življenje, zgodovino in našo izkušnjo – in potem lahko nekoga povabimo, da odgovori temu ljubečemu Bogu in zaupa tem Božjim obljubam. (2012, 78)

## Reference

- Banner, Michael C.** 1990. *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Bem, Sacha, in Huib Looren de Jong.** 2006. *Theoretical Issues in Psychology: An Introduction*. London, New Delhi: SAGE Publications.
- Clayton, Philip.** 1989. *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*. New Haven, London: Yale University Press.
- Dawkins, Richard.** 1989. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Farrell, Robert P.** 2003. *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*. Dordrecht: Springer-Science & Business Media.
- Garrison, James W.** 1986. Some Principles of Postpositivistic Philosophy of Science. *Educational Researcher* 15, št. 9:12–18.
- Kuhn, Thomas S.** 1970. Reflections on my Critics. V: *Criticism and the Growth of Knowledge*, 231–278. Ur. Imre Lakatos in Alan Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matheson, Carl, in Justin Dallmann.** 2014. Histori-  
cist Theories of Scientific Rationality. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 15. 8. <https://plato.stanford.edu/entries/rationality-historicist/> (pridobljeno 6. 1. 2017).
- McGrath, Alister.** 2008. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- . 2009. *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology. The 2009 Gifford Lectures*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- . 2010. *Mere Theology: Christian Faith and the Discipleship of the Mind*. London: SPCK.
- . 2011. *Surprised by Meaning: Science, Faith, and How We Make Sense of Things*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- . 2012. *Mere Apologetics: How to Help Seekers and Sceptics Find Faith*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- . 2015. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press.

- McMullin, Ernan.** 1982. Values in Science. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 2:3–28.
- . 1996. Epistemic Virtue and Theory Appraisal. V: *Realism in the Sciences: Proceedings of the Ernan McMullin Symposium Leuven 1995*, 13–34. Ur. Igor Douen in Leon Horsten. Leuven: Leuven University Press.
- . 2008. The Virtues of a Good Theory. V: *Routledge Companion to Philosophy of Science*, 498–508. Ur. Stathis Psillos in Martin Curd. London, New York: Routledge.
- Murphy, Nancey.** 1990. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca: Cornell University Press.
- Noé, Keiichi.** 2011. Hermeneutic Problems in Philosophy of Science. Nagoya University. [Http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/04\\_NOE.pdf](http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/04_NOE.pdf) (pridobljeno 29. 9. 2016).
- Polkinghorne, Donald.** 1983. *Methodology for the Human Sciences: Systems of Inquiry*. Albany: State University of New York Press.
- Stanford, Kyle.** 2013. Underdetermination of Scientific Theory. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 16. 9. [Http://plato.stanford.edu/entries/scientific-underdetermination/](http://plato.stanford.edu/entries/scientific-underdetermination/) (pridobljeno 8. 8. 2016).
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–263.
- Suppe, Frederick.** 1974. *The Structure of Scientific Theories*. Chicago, London: University of Illinois Press.
- Tulodziecki, Dana.** 2014. Epistemic Virtues and the Success of Science. V: *Virtue Epistemology Naturalized: Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*, 247–268. Ur. Abrol Fairweather. New York: Springer International Publishing Switzerland.
- Huyssteen van, Wentzel J.** 1989. *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- . 1996. The Shaping of Rationality in Science and Religion. *HTS Theological Studies* 52, št. 1:105–129.
- . 1999. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Zammito, John H.** 2004. *A Nice Derangement of Epistemes: Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*. Chicago: The University of Chicago Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 523—534  
 UDK: 272-746(691)  
 Besedilo prejeto: 07/2016; sprejeto: 09/2016

*Matija Nared in Mari Jože Osredkar*  
**Ordali v pravnem sistemu Antešakov  
 na Madagaskarju**

*Povzetek:* V prispevku *Iudicia Dei more Madagascario* predstavljamo sistem Božjih sodb med Antešaki na Madagaskarju. Najprej opredeljujemo pojem Božje sodbe oziroma ordala, nato pa predstavljamo, kje vse so se v zgodovini človeštva različni ordali uporabljali. Najdemo jih pri starih ljudstvih in religijah. Tudi na slovenskih tleh so se v srednjem veku za dokazovanje krivde in nedolžnosti posluževali Božjih sodb. Svetovno znan je ordal s svečami, ki se je zgodil v Kamniku leta 1398. V nadaljevanju se osredotočamo na prakticiranje ordalov na Madagaskarju. Podrobno opisujemo šest različnih primerov Božjih sodb pri Antešakih. Na koncu predstavljamo nauk Katoliške cerkve o ordalih. Na četrtem lateranskem vesoljnem cerkvenem zboru je bilo vsem klerikom Božje sodbe prepovedano prakticirati ali pri njihovem izvajanju prisostvovati. Kljub vsemu je sistem ordalov v antešaško družbo tako močno vpet, da ga ne morejo izkoreniniti ne cerkvene ne civilne prepovedi – morda pa so ravno ordali zadnja rešilna bilka preprostega človeka v iskanju pravice.

*Ključne besede:* Božja sodba, ordal, Madagaskar, Antešaki, Cerkev

*Abstract:* **Ordeals in the juridical system of the people of Antaisaka in Madagascar**

The paper *Iudicia Dei more Madagascario* presents the system of Divine judgment for the people of Antaisaka. First, we discuss the late medieval concept of Divine judgment as expressed by the term »ordeal,« that is, a method of trial where guilt or innocence of a person is determined by death or survival of excruciating pain or stress. Second, we explore where such judgments by ordeal have occurred in the history of mankind; they are commonly found among ancient peoples and religions. Such practices are recorded to have taken place on Slovenian soil in the Middle Ages, namely the famous ordeals with candles in Kamnik in 1398. Third, we focus specifically on the use of ordeals in Madagascar, specifically on six different examples of Divine judgments rendered upon the people of Antaisaka. We conclude by citing the teaching of the Catholic Church on ordeals. The Fourth Lateran Council forbids all clerics to practice or to participate in Divine judgments. Nevertheless, the system of ordeals remains so deeply ingrained in the society of the Antaisaka that it has not been eradicated by ecclesiastical or civil prohibitions; perhaps it remains the last straw for socially unsophisticated individuals in their search of justice.

*Key words:* God's judgment, ordeal, Madagascar, Antaisaka, Church

## 1. Uvod

---

Naše raziskovanje ordala med Anteškaki je spodbudilo prebiranje knjige Luisa Moleta *Le bain Royal à Madagascar, Explication de la fête malgache du fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*, v kateri smo v zaključku naleteli na poglavje, kjer avtor – ko govori o pogrebih, ordalih, prisegah, obrezi in krvnem pobratenju – pravi: »Pomembno je poudariti, da te prakse padajo v pozabo: ordala ne poznajo več, prisega ima sedaj popolnoma nov pomen, obreza je le še omejen obred in krvno pobratenje se le še poredko posamično uporablja na manj razvitih področjih.« (1956, 107) Razkorak med tem, kar smo brali, in tem, kar smo videli in spoznali, pa je bil prevelik, da bi dvom pustili nerazrešen. O Božjih sodbah v evropskem prostoru načeloma pišemo v pretekliku. Res je, da so se te pravne prakse iz naših sodnih sporov skozi srednji vek preselile – čeprav počasi – v pregovore<sup>1</sup> in literaturo. Prispevek ima namen поблиžje predstaviti »pozabljene« ordale, ki jih uporablja pleme Antešakov na jugovzhodu Madagaskarja.

## 2. Opredelitev »Božje sodbe«

---

Božja sodba ali ordal je postopek, pri katerem obtoženi dokazuje svojo nedolžnost tako, da prestane nekatere za življenje nevarne preizkuse. Tovrstne Božje sodbe so se prakticirale v evropski antiki in evropskih zgodnjerednjeveških kazenskih postopkih. (SRL, s. v. »ordal«) Razširile so se zlasti pod vplivom germanskega prava. Obtoženec, ki je želel dokazati svojo nedolžnost, se je skliceval na Božjo sodbo. Vladalo je namreč vsesplošno prepričanje, da Bog ne bo dopustil, da bi se nedolžnemu zgodila krivica – zato bo pokazal upravičenost obtoženčevih trditev na nadnaraven način. (Otošar in Žontar 1973, 323) Božje sodbe so različne. Najstarejše so sodbe, ko je svobodni človek moral sprejeti dvoboj (*pugna*), kmetje ali ženske so vlekli prstan iz vrele vode, z golimi rokami prenašali razbeljeno železo (*probatio per ignem*) ali pa so se prepustili ordalu z vodo (*judicium aquae*). Kdor je pri takih preizkusih ostal nepoškodovan, je veljal za nedolžnega. Opekline, na primer, pa je bila znamenje krivde. Obstajajo še mlajše Božje sodbe, ki so nastale pod cerkvenim vplivom: ordal križa (*judicium crucis*), krvi (*ius fētretri*) in mliških nosil ter blagoslovljenega grizljaja (*judicium panis adjurati*). (324) Sama beseda »ordal«, ki izhaja iz stare angleščine, pomeni sodišče. To je bilo sodišče, ki je obtoženemu na človeškem sodišču dajalo še zadnje upanje rešitve. Pri nas za proučevano zasledimo poimenovanje »Božja sodba« ali »ordal« (Bruner 2005, 141; Otošar in Žontar 1973, 321), Pleteršnik (2014) pa iz nemškega jezika prevaja pojem kot »ordālijē«, in sicer iz nemške besede *die Ordalien*. Angleški jezik v sodobni obliki uporablja *ordeal* ki izhaja iz starejših oblik *ordēl*, *ordāl* (v pomenu sodba, obsodba, razsodba), germanske korenine se napajajo v *uzdailijq* (s podobnimi pomeni kot sodba). Ordal izvorno izhaja iz latinske besede *ordalium*, ki pomeni »Božja sodba« ali latinsko *iudicium dei* ali *iudicium divinum*.

<sup>1</sup> Npr. »Za njega dam roko v ogenj!«

Ko govorimo o ordalih, ne moremo mimo prisega, ki je temeljni del ordala je in v nekem smislu tudi ordal. Vilfan opredeljuje prisego kot temeljno sakralno stvar, ki spada med najprvotnejše ordale – in tudi med tiste, ki so se ohranili najdlje. (Vilfan 1961, 272) Goitein (1923, 4) pravi, da je prisega le poenostavljeni ordal, pri čemer so merodajne besede in njeni pomeni. Prisega je obredna izjava, dana pod okriljem nadnaravne moči, ki bo ob krivi prisegi poskrbela tudi za kazen. Prava prisega stopa v območje ordala takrat, kadar človek kliče nase nadnaravno kazen. Zakletev je pravzaprav dejanje, s katerim se človek podvrže nadnaravnim (superiornim) silam, za katere se razume, da so zaščitniki pravice in da poznajo resnico.

Ljudje se k ordalu zatekajo tedaj, ko resnica ni v njihovem dosegu, ko je spor drugače nerešljiv – kar pravzaprav tudi določa, da je ordal izjemna pravna praksa. Če je le mogoče, se sodi s pomočjo prič in dejstev. Lea (1973, 4) celo pravi, da je človek iznašel sistem Božje sodbe, da bi se osvobodil dvoma in prenesel odgovornost na višjo silo. Dejstvo je, da sam izvor teh praks temelji v prepričanju, da je pravica božanskega izvora in da jo ščiti Bog sam (in/ali druge nadnaravne sile). Podlaga Božjih sodb je torej priznanje moči in vpliva, ki ga imajo nadnaravne sile v stvarnem, človeškem svetu (3–4), in prepričanje, da je božanstvo za svoje stvarstvo na neki način odgovorno. Ordal se lahko v tem smislu pojavlja le v družbah, ki so »kozmično« povezane, holistične v dojemanju naravnega in nadnaravnega sveta – kjer ni ločitev na »cerkev in državo«. Tako vidimo, da je ordal v temelji stvar religije, vezana na molitve, zaklinjevanja in žrtvovanja (darovanja). (37) Prakse, združene v obredih Božjih sodb, ne predpostavljajo zgolj, da je v ozadju sveta (v nadčloveškem) samo absolutna Božja moč, temveč tudi, da je na to moč mogoče vplivati z molitvijo, zaklinjanjem obredi itd. Ordal je tako lahko razumljen kot prisilni čudež. (Bruner 2005, 142) Pri ordalu in prisegi ne moremo mimo izpostavitve njune temeljne verske in simbolne komponente. Ordala ni brez vere v nadnaravne sile in brez simbolne logike – ordal je simbol sam po sebi.

### 3. Razširjenost različnih oblik ordalov

---

Iz zgodovine je znano, da so imeli pod vplivom dualističnega verovanja najbolj razvejane oblike ordalov Arijci. Zاپise o ordalih je mogoče najti že v Avesti in so označeni kot legalno pravno sredstvo. (Lea 1973, 19) Prav tako v zapisanih legendah najdemo zapise o ordalu z ognjem (20). Hoja med prižganimi ognji je bila znana že v hindujski kulturi, poznali pa so jo tudi v evropski kulturi srednjega veka (59). Ordal z ognjem je ena prvotnejših oblik preizkusov, ki je v zgodovinskih virih (Vede, Antigona, Sveto pismo) pogosto omenjena (Dan 3, 18–28) (57–58). Tudi ordal z razbeljenim železom je bil na splošno zelo razširjen, saj so ga poznali tako Indijci, Grki, Skandinavci, Germani, Galci, plemena v Italiji in Britaniji kot tudi beduini, pri katerih mora preizkušani polizati razbeljeno žlico (Tylor 1911). Za Indijo se uporaba takih ordalov navaja še v poznem 19. stoletju (Lea 1973, 44). Pri ordalu z ognjem poznamo različne oblike: najpogosteje je moral obtoženi v rokah na

določeni razdalji nesti razbeljen kos železa ali bos hoditi po razbeljenem železu. Če so bile roke ali noge poškodovane, so jih povili, povoje zapečatili, jih čez tri dni odvili ter preverili, kakšne so rane. (42) Podoben je ordal z vročo vodo ali »kotel«. Izvajal se je tako, da je moral obtoženi iz kotla z vrelo vodo vzeti določeni predmet (kamen, prstan ...) in ga položiti na ukazano mesto. Potem so ravnali kot pri ordalu z ognjem. Otorepec in Žontar (1973, 324) navajata primer uporabe ordala »mazija« – različice ordala z vodo – na območju Črne gore vse do sredine 19. stoletja. Podobne »vroče« ordale poznajo ali so jih poznali tudi Afričani, Burmanci, Tibetanci in v srednjeveški Evropi Franki, Angleži, Slovani, Goti ... (Lea 1973, 29).

Tudi ordal z mrzlo vodo je zelo star. Prve zapise o ordalu »mrzle vode« najdemo že v sumerskem kodeksu (2112–2095 pred Kr.) in nekaj pozneje v Hamurabijevem zakoniku (1792–1750 pred Kr.). (Bruner 2005, 141–142) Uporabljali so ga predvsem za dokazovanje čarovništva. Ordal so opravljali ob tekočih vodah; obtoženi je moral skočil v reko. Če ga je vodni tok odnesel, je bil kriv, sicer obtožb oproščen. (Lea 1973, 73) Ta ordal v evropskem prostoru predstavlja novost, in sicer od 9. stoletja dalje; hitro se razširi kot splošno priznana oblika ordala ter se v takšni ali drugačni obliki obdrži in uporablja v Evropi tudi še kasneje, ko so bili ordali večinoma že prepovedani. Lea to navaja kot skoraj redno prakso, čeprav velikokrat izvensodno – vse do 19. stoletja. (85–87) Ordal z mrzlo vodo so navadno izvedli takrat, ko so dokaz o krivdi ali nedolžnosti želeli takoj (Otorepec in Žontar 1973, 324).

Evropejci so poznali tudi obredni dvoboj (*iudicium duelli*). Izvor tega ordala Lea (1973, 3) vidi v obredu, ki je reguliral primitivni zakon moči oziroma vnašal vanj določena poštena pravila. Dvoboji so bili znani v širšem evropskem krogu, še posebej med Francozi, Nemci, Angleži, poznali pa so jih tudi v Italiji še vse do konca 14. stoletja (Otorepec in Žontar 1973, 325).

V hindujskem pravu je znan tudi ordal tehtnice, kjer so obtoženega tehtali s protiutežjo (Tylor 1876). Tehtanje so v Evropi uporabljali še v 18. stoletju, saj viri navajajo, da so v Szegedinu na Madžarskem leta 1728 takemu preizkusu zaradi obtožb o čarovništvu podvrgli šest moških in sedem žensk. Najprej so morali opraviti ordal z mrzlo vodi, nato pa še ordal s tehtnico. Po končanih (za obtožene neugodnih) preizkusih so jih žive zažgali. (Lea 1973, 89–90)

Predvsem Afrika pozna veliko ordalov s strupom, a ker bomo enega izmed teh predstavili tudi pri malgaških ordalih, jih bomo tu le omenili. Poseben ordal s strupom je ordal s kobro: v lonc položijo kobro in prstan ali kovanec. Obtoženi mora nato predmet vzeti iz lonca ... (Lea 1973, 130) Podoben ordal so poznali tudi Grki, in sicer za dokazovanje devištv (Goitein 1923, 148). Ordal s strupom pozna tudi brahmanska tradicija. V Afriki je znan tudi primer reševanja spora z ordalom, pri katerem na rečnem bregu ob kol privežejo oba, ki sta v sporu. Ljudje čakajo vse dotlej, da se »starejši krokodil, že izkušen v tem delu, prikaže na vodni gladini in se, medtem ko ocenjuje situacijo, počasi bliža k enemu izmed privezanih. Pravdar, ki ga je požrl krokodil, je izgubil tožbo (in to ne poceni)«. (Bosmain 1992, 20)

Zgodovina pozna tudi veliko »vedeževalskih« ordalov, s katerimi iščejo krivca (sito z vrvico, ključ in Sveto pismo itd.). Med te tehnike spada tudi žreb pri po-



membnih odločitvah ali iskanju krivcev. (Lea 1973, 15) Ordale s žrebom so poznali Indijci, sledi pa najdemo tudi v Svetem pismu (Joz 14, 2; Jon 1, 7–10; Apd 1, 21–26). Judje so poznali ordal za dokazovanje prešuštva (4 Mz 5,11–30).

Za konec skopega prikaza ordalov predstavimo še enega. Ordal z umrlim se je (ali se ponekod še) navadno uporabljal pri dokazovanju zastrupljanja, pri čarovništvu ali umoru. Izpričan je pri mnogih narodih. (Lea 1973, 113) Zanimivo je, da je ta ordal, če ga primerjamo z drugimi, v zgodovini sodnih praks igral neopazno vlogo vse dotlej, dokler niso bili drugi sodni »vulgarni« ordali odpravljeni. »Pobegnil je izpod cerkvene cenzure in je preživel kot Božja sodba ter dosegel največji razpon v 17. stoletju.« (122) Glede preizkusa na parah Bruner ugotavlja (2005, 143), da, čeprav ordal v arhivskih analih ni bil uradno zabeležen, se pojavlja v literaturi in se je na svetnih sodiščih po vsej verjetnosti uporabljal tudi v poznem srednjem in zgodnjem novem veku. Preizkus so opravili ob parah, kjer je ležal mrtvec. Krivda je bila dokazana, če je mrtvi začel krvaveti.

#### 4. Sodna praksa ordalov na slovenskih tleh

Na Slovenskem nimamo veliko izpričanih primerov uporabe ordalov. Čeprav je v zavesti ljudi prisotna predstava o »čarovniški kopeli«, pa je to prej posledica vpliva literature kot pogoste uporabe ordalnih praks. Dejstvo je tudi, da teh pojavov pri nas ni raziskovalo veliko ljudi. Božje sodbe omenja Vilfan (1961), v ozkem segmentu jih proučujeta Otorepec in Žontar (1973) ter za področje jugovzhodnih Alp še Bruner (2005).

Najbrž je res, da so se ordali uporabljali; o tem, kako in v kakšnem obsegu, pa je znanega bolj malo. Samo izvajanje Božjih sodb je bilo v srednjem veku pridržano župnikom glavnih in matičnih župnij – vsaj do leta 1200 tudi kot župnijska pravica. (Bruner 2005, 141) Bruner navaja tudi, da so Štajerci uporabljali obredni dvoboj, in sicer še v 12. stoletju. Tudi v ročinu cesarja Friderika II. iz leta 1237 dvoboj ni izrecno prepovedan. (143) Poleg dvoboja se v pravnih in drugih listinah omenjajo predvsem ordal z železom in vodo (144). Tudi posamezni primeri ordala so evidentirani. Čeprav je bil iz cerkvenih krogov ordal počasi izrinjen, ga je, tako kot drugje v Evropi, pod svoje okrilje vzela državna oblast.

Kot najbolje izpričan in zanimiv primer na naših tleh lahko navedemo uporabo ordala s svečami, ki se je zgodil v Kamniku leta 1398, opravil pa ga je duhovnik Simon iz Celja v gostišču Nikolaja iz Loke, da bi s preizkusom našel ukradeni denar. Preizkus je spoznal že v Pragi, kjer so prižgali toliko sveč, kot je bilo ljudi, in je bila vsaka posamezna sveča določena kot znamenje za določenega človeka. Kriva je oseba, pred katero plamen sveče zaplapola nenaravno. Tudi v Kamniku je duhovnik postopal tako; nad svečami je molil očenaš, zgodilo pa se ni nič! Ljudje so, ne glede na rezultat duhovnikovega preizkusa, obtožili mlado dekle, ki naj bi krajo tudi priznala. Zaradi sodnega postopka, ki ga je Cerkev izvedla proti omenjenemu župniku, je ta dogodek v dokumentih jasno izpričan. Kraje sta bili obtoženi dve

ženski, ki sta bili živi zakopani. (Otošec in Žontar 1973, 321–322) Zanimivo je tudi to, da so duhovnika zaradi čaranja ovadili, kar je pomenilo, da je bila uporaba ordalov v tem času razumljena kot vedeževanje, in s tem pridružena čarovništvu (Otošec in Žontar 1973, 321).

Košir navaja, da je bil v času najhujših čarovniških procesov (tj. že po srednjem veku) na slovenskih tleh izveden tudi kakšen preizkus z vodo, vendar le izjemoma (2001, 159). Te preizkuse je seveda izvajala državna, in ne cerkvena oblast. V drugem delu Košir (Tratnik Volasko in Košir 1995, 172) pravi, da »Vilfan piše, da v času največjih čarovniških procesov ni šlo več za »božjo sodbo«, ampak za ugotavljanje specifične teže čarovnic, ki naj bi bila manjša kot pri drugih ljudeh« (Vilfan 1961, 401). Vendar se je ta preizkus na Slovenskem uporabljal zelo redko (če se sploh je), saj v procesnih aktih ni zabeležen niti en primer, je pa naveden med tarifnimi postavkami štajerskega krvnega sodnika.«

## 5. Prakticiranje ordalov na Madagaskarju

Ordal in njegovo raznoliko uporabo so poznali in ga še poznajo tudi na Madagaskarju. Malgaška beseda za ordal je *tangena* (*tange*), iz nje izpeljani glagol pa *mitangena* ali krajše *mitange*. Beseda, ki je s časoma dobila tudi pomen resnice in resničnosti, ima izvor v vrsti drevesa mimoze (*Cerbera venenifera Steud*), katere sad so včasih uporabljali za ordalni preizkus s strupom (Université de la Réunion 2000).

V svoji osnovi je torej beseda *tangena* vezana na točno določeni ordal, med ljudmi pa se uporablja v splošnejšem pomenu, torej označuje splošni pojem ordala. Seveda ordal s strupom tangenom ni edini, ki so ga na Madagaskarju poznali in uporabljali. Ordalov je več; nekateri so podobni po vsem otoku (predvsem »ordalne« zakletve), drugi pa so vezani na posamezne regije. Bara in Sakalava so denimo poznali ordal s puško, ki so jo nabili z dvojno mero smodnika, obtoženi pa je moral ustreliti v zrak. Če je puško razneslo, če ni počila, če se je kresilni kamen zdrobil itd. – je bil obtoženi kriv. Antandroji pa so opravljali preizkus z volom: obtoženi je moral sedemkrat položiti roke na vola. Če je ta miroval, je bil obtoženi spoznan za nedolžnega. (Lery 2001, 256) In tako dalje. Natančneje si bomo seveda ogledali ordale, ki jih opravljajo Antešaki, ker je to temeljno polje naše raziskave. Že v uvodu smo videli, da se tudi na Madagaskarju ordali poskušajo potisniti v preživeto preteklost (Molet 1956). Naša raziskava pa je pokazala, da je realnost precej drugačna.

O ordalih na Madagaskarju so pisali redki avtorji, in sicer Lery (2001), Panony (1985), Molet (1956), Raombana (1908); nekaj podatkov najdemo tudi na spletu (Université de la Réunion 2000). Najbolje raziskan je ordal s strupom. Za Antešake lahko najdemo nekaj podatkov pri Deshampsu (1936), Slabetu in Naredu (2009).

Ordal s strupom se je na otoku uporabljal največkrat (in dobesedno bolešno). Izvor naj bi imel pri plemenu Sakalava, od tam pa se je razširil po drugih delih otoka (Panony 1985, 139–140). Viri navajajo, da je navadno umrl eden od petih pre-

izkušanih. Število mrtvih v letih 1823–1844 naj bi po nekaterih virih znašalo celo 150.000 (Lery 2001, 259), Catat (1893, 228) pa pravi, da je šlo za okoli 45.000 žrtev.

Ordal s strupom naj bi bil v svojih začetkih preprosto vedeževalsko sredstvo, pri katerem so dali kokoši strup in pri tem klicali Boga. Če je kokoš preživela, je bilo to znamenje, da se želenega podviga lahko lotijo, če ni preživela, se ga niso lotili. Zapisi navajajo uporabo ordala pri ljudeh že v letih kralja Andrianjaka (od 1610 do 1630). Dokončno politično veljavo pa je strupu kot dokaznemu postopku dal Andrianpoinimerina. Zaradi pogoste uporabe so ljudje govorili: »Ordal tangena je suveren Madagaskarja.« (Raombana 1980, 46) Včasih so ordal uporabili za razsodbo nad prebivalstvom vse pokrajine – torej, da so sistematično »očiščevali« vasi. Povedano na kratko, je bil preizkus videti nekako tako: obtoženi je moral pojedsti zmes banane, strupa, treh majhnih kosov kokošjih kož in riža; pojedeno je moral izbruhati v pripravljeno posodo; nato so preverili, ali so kokošje kože cele – takšne, kot so mu jih dali. Če niso bile, je bil kriv in ubit. Kriv je bil tudi, če ni bruhal. (Université de la Réunion 2000) Poseben razmah je uporaba ordala dobila pod kraljico Ranavalono I. Pod njeno vladavino je uporaba ordala prešla iz dokazovanja čarovništva na civilno področje in je bila predpisana pri krajah, povezanih z vlomom, pri umorih, pri sporih glede zemlje – in celo pri manjših krajah.

## 6. Ordal pri Antešakih

---

Tange pri Antešakih izvedejo, kadar kdo izmed članov skupnosti izgubi njeno zaupanje, kadar ga začnejo sumničiti, da je storil kaj, kar ruši razmerja v skupnosti (čarovništvo, kraja, nesprejemanje odgovornosti očetovstva itd.), a skupnost za to nima jasnega in zanesljivega dokaza. Preizkus lahko zahteva tožitelj, tudi obtoženi sam ali pa ga zahteva vaška skupnost na sodnem zboru v sodnem postopku.

Ordal, preizkus, ki pomaga spoznati resnico, obsoditi krive ali (česar ne smemo pozabiti) tudi prestrašiti tiste, ki bi imeli hudobne namene, se lahko izvede na več načinov. Pomembna varovalka pri uporabi mehanizma ordala je, da lahko kaznen zadene tistega, ki dokazuje. Če se obtoženi ne izkaže za krivega, to pomeni, da ga je tisti, ki je obdolževal, obdolževal po krivem. Za to je lahko hudo kaznovan (plačati mora večje število volov) ali pa se ista metoda preizkusa uporabi proti njemu. V nadaljevanju si bomo ogledali posamezne težave, ki jih z ordali rešujejo.

Poseben, najpreprostejši primer ordala so osebne zakletve. Gre za različne primere priseg: »Če se stvar ne bo hitro uredila, naj ne hodim več po naši zemlji! Naj razsodi Stvarnik!« Ali: »Naj umrem, če bom še kdaj jedel hrano, ki jo bo ponudil moj brat!« Zakletev (prekletstvo) lahko izrečejo tudi starši nad svojim otrokom. To naredijo v primeru, če se ta ne vede tako, kot velevajo običaji (izkazovanje spoštovanja, pripravljenost za pomoč itd.). Oče ali mati reče: »Če sem jaz tvoj oče/mati, naj te doleti poguba, naj te doleti nesreča, če ne danes, pa nekega drugega dne!«

Ordali za dokazovanje očetovstva so lahko »čisti« ordali ali pa gre le za zakletve ene ali druge strani, očeta ali mame. Poglejmo, kako je izvedena zakletev, če fant

dvomi v trditve dekleta, da je otrok v njenem trebuhu njegov. Zakletev se opravi ob začetku poroda: »Če je ta otrok v tvojem telesu moj, naj se lepo počasi rodi! Če pa ni moj, naj še čaka v tvojem telesu!« Lahko pa se zakolne tudi dekle samo: »Zakolnem se s prisego: če ta otrok ni od (ime očeta), naj umrem! Če pa je otrok njegov, naj lepo rodim, naj jaz in otrok ostaneva zdrava!« Lahko pa se spor ureja tudi s pomočjo vaške skupnosti. Če je tako, kličejo tudi prednike. Pa tudi kazni so v tem primeru drugačne (darovanje volov). Poznamo tudi ordale, ki jih opravijo s pomočjo palminega peclja, ki ga vržejo v vodo. Če ženska, ki dokazuje očetovstvo svojega otroka, pecelj ujame, so njene besede potrjene. Posebni ordal glede očetovstva se imenuje *tange kibo* (ordal trebuha) in se opravi tako, da se dekle se prikloni k posodi s pepelom, voditelj obreda pa po zaklinjanju in klicanju prednikov pihne v pepel, da ga odnese dekletu v obraz. Dekle mora imeti oči odprte. Če ji gre pepel v oči, je tožbo izgubila. Predstavimo še primer ordala z voli, ki ga izvaja pleme Antemoro, ki biva nekoliko severneje od plemena Antešakov. Uporabljajo ga za ugotavljanje očetovstva, če otrokova mama ni več živa, da bi se lahko zaklela. Ordal izvedejo tako, da otroka položijo pred vrata ograde z govedom in tega poženejo čezenj. Če govedo otroka ne pomendra, je očetovstvo dokazano.

Ordali se lahko uporabljajo tudi pri reševanju sporov glede zemlje in lastništva. Tu gre lahko za reševanje sporov med klani, plemenskimi skupnostmi ali med vaščani. Ordal se (poleg nekaterih drugih oblik) največkrat opravlja na sporni zemlji – z zakletvijo, klicanjem Stvarnika, Svete zemlje in prednikov se zakolnejo, da so lastniki zemlje. Nekaj zemlje dajo preizkušanemu tudi na glavo. (Slabe 1998, 109–110) Povejmo še, da se tisti, ki pri ordalu izgubi, načeloma kaznuje s kaznijo enega ali dveh volov. Plačati mora tudi nekaj denarja. Informatorji pravijo, da takšnemu izidu pogosto sledi smrt ali pa človek postane umsko bolan.

Pri kraji se lahko uporabi več različnih ordalov. Velikokrat se z ordalom tistemu, ki naj bi kaj ukradel, tudi samo grozi. Včasih je dovolj že prisega: »Če sem jaz ukradel vašo kokoš, me je videl Stvarnik, ki je nad nami!« To pomeni, da naj tisti, ki je to izrekel, umre, če je kokoš res ukradel. Tu je še ordal z vodo, v katero položijo zlato. Človek priseže in nato spiije vodo z besedami: »Če sem jaz ukradel (to stvar) ali če sem naredil kaj slabega (kar se tiče spora), naj umrem!« Ta ordal lahko zahteva tudi vaška skupnost. Velikokrat probleme kraj rešujejo tudi s skupinskimi prisegami – kadar sumijo, da je v vasi tat, ne vedo pa, kdo bi to bil. Vpleteni se morajo zakleti, nato pa spiti žganje in kokosovo vodo, ki so jo pred tem za teden dni nesli v grobnico. Zakletev je sledeča: »Če sem jaz (ime) ukradel vola (ali kar že iščejo), naj umrem ali naj se mi pri pitju zaleti, kajti zdaj bom pil to žganje!« Poseben ordal je »zakletev pri dojki«. Gre za obred, ko se koga, ki pogosto krade, obredno postavi pred dejstvo, da če bo še kdaj kaj ukradel, bo s tem dejanjem izobčen iz družine in posledično iz vaške skupnosti. Rodbina se ga bo na ta način odrekla. Zakletev izreče mama, ki se prime za dojko rekoč: »O, o, o, Stvarnik! O, naši predniki! O, Sveta zemlja! Če moj otrok (ime) še krade po naših vaseh, ga ubijte!«

Najpogostejši (ne pa edini) način preizkusa za čarovništvo oziroma zastrupljanje je tale: volu se zveže in spodmakne noge. To se naredi na vzhodni strani rodbinske hiše. Vol je obrnjen z glavo proti vzhodu. Obtoženi se nag (v spodnjicah) usede k

volovemu zadku in prime vola za rep. Prisotni nato opravijo zakletvene molitve, kličejo Stvarnika in Sveto zemljo ter prednike (»O, o, o! Kličemo te, Zannahari! Ti Zannahari, ki si na severu, ti Zannahari, ki si na jugu, ti Zannahari, ki si na vzhodu in ti Zannahari, ki si na zahodu! Kličemo te, da nam pokažeš tisto, česar sami ne moremo videti! Tudi tebe, Sveta zemlja! Kličemo te! Pomagaj nam! Tudi vi, naši umrli predniki! Tudi vi ste že postali Stvarnik! Tukaj pred vami je obsojeni zastrupljevalec (ime)! Vi vsi skupaj vidite to, česar mi ne vidimo! To vidite vi, Stvarnik, Sveta zemlja in naši predniki! Pokažite nam resnico!«) Vola nato s palico potrepajo po trebuhu. Če se med klicanjem Stvarnika, Svete zemlje in prednikov zgodi kaj nenavadnega (npr. če se vol obrne z enega boka na drugi; če se iztrebi; če kraj, kjer ljudje opravljajo obred, preleti večja ptica (orel); če gre mimo obtoženega gos ali raca ali kakšna druga perjad, če se med ljudmi nenadoma pojavi pes in se sprehodi med njimi, če vol, ki zvezan leži na tleh, obrne glavo in pogleda obtoženega, če med zaklinjevalno molitvijo vol udari obtoženega z repom), je obdolženi kriv. Nato Stvarnika, Sveto zemljo in prednike pošljejo tja, od koder so prišli. Če se znaki pokažejo, zastrupljevca izženejo iz vasi ali ubijejo, odvisno od navad kraja, kjer opravijo preizkus, in od okoliščin. V Manambondroju in Fapiriju ga zažgejo, v Vangaiindranaju utopijo, mu odsekajo glavo (Midongy), izženejo ali pa se mora odkupiti z večjim številom volov (Matanga).

Če se pri preizkusu ne pokaže noben izmed znakov, ki bi kazali, da je obsojeni čarovnik, je lahko preizkus podaljšan, tako da se še določen čas gleda, ali se bo z obtoženim kaj zgodilo. Če obtoženi v tem času težko zbolijo ali umre, je dokazano čarovnik. V nasprotnem primeru ga je treba očistiti z volom, tj. z volovsko krvjo. Še naprej lahko živi v vasi skupaj z drugimi. Ubitega vola razdelijo med vse rodbine. Tisti, ki je obtoževal, pa mora pogosto plačati visoko kazen (tudi do 10 volov).

Možni so še dodatni preizkusi, ko mora obtoženi jesti zemljo (ali dele mrličev) iz grobnice, pri čemer gre za mišljenje, da naj bi »zastrupljeni« ubil morilca. V Mašjanaki pa poznajo tudi posebno zakletvo osumljenega, ki jo ta izreče pri posebnem obredu, potem ko sedemkrat pokliče Stvarnika: »Ti, Stvarnik, tam zgoraj! Če sem jaz imel misel na to, da bi koga zastrupil, ali bil ljubosumen na svoje sorodstvo, naj me ta voda, ki jo bom pil, ubije!« Nato spije vodo iz posode. Potem čakajo tri dni. Če nad obtoženega ne pride nesreča, če ne umre, potem se vaška skupnost ponovno zbere. Obtoženi je spoznan za nedolžnega. Tisti, ki ga je obtoževal, pa mora vaški skupnosti dati vola, da s tem očisti tistega, ki je preizkus prestajal. Ko ubijejo vola, si meso razdelijo, obtoženi pa je ponovno čist.

Decray navaja, da veliko Malgašev – še posebej na jugovzhodu otoka – verjame, da so krokodili tisti, ki lahko udejanjijo božansko voljo tako, da napadejo samo tiste osebe, ki so storile kaj slabega. V tem lahko prepoznamo tudi stari običaj ordala s krokodilom. (1949, 202). Deschamps za Antešake navaja, da med drugimi preizkusi uporabljajo tudi ordal s krokodilom – in sicer v primerih, ki se tičejo čarovništva, umora, požiga grobnice (1936, 148) ali kraje kosti umrlih. Ordal s krokodili poznajo v Mašijanaki za dokazovanje očetovstva. Ordal pa poznajo tudi v Vangaiindranaju, Mamambondroju in Midpomgiju. Ordal se lahko izvede na različne načine, v osnovi pa mora obtoženi plavati v vodi, kjer so krokodili. Ljudje pojasnjujejo, da Stvarnik ukaže krokodilu, kaj mora narediti.

## 7. Cerkveni nauk o ordalih

Ordali so bili splošno sprejeta civilna in cerkvena pravna praksa srednjeveške Evrope, ki se je (tako ali drugače, v teh ali onih oblikah) zadržala vse do 14. stoletja. Otorepec in Žontar (1973, 323) pravita, da so bile Božje sodbe tako močno zakoreninjene, »da so jih morali po pokristjanjenju evropskih narodov tudi cerkveni krogi upoštevati. Pod njihovim vplivom so postale Božje sodbe šele posebne pravne ustanove, ki so jih izoblikovali do nenavadne popolnosti. Cerkveni krogi so sestavili posebne liturgične obrede za izvrševanje ordalov.«

Vedeti moramo, da prakso ordalov najdemo že v Svetem pismu, na primer 4 Mz 5, 11–31; 1 Sam 10, 17–26 ; Dan 3, 17–30. Zato ni presenetljivo, da Cerkev takoj na začetku v uporabo ordala ni koreniteje posegala. Najprej se je krščanstvo zoperstavilo dvoboju, druge ordale pa je poskušalo le bolj prilagoditi krščanski miselnosti – z uvajanjem molitev, postom, spovedjo itd. Ob razvoju sistema ordalov s svojimi vložki (svečanost, cerkev, molitve, darovanje maš, post ...) je Cerkev tudi povečala svoj vpliv med ljudmi takratne Evrope. Načeloma je uporabo ordalov splošno sprejemala tako Cerkev kot civilna oblast. V trinajstem stoletju pa so papeži začeli ordalom nasprotovati – verjetno zato, ker so izhajali iz rimske pravne prakse, ki ordalov ni uporabljala tako načelno kot ponekod drugod. Zelo jasno zahtevo glede ordalov postavlja četrti lateranski koncil leta 1215 v času Inocenca III. Na njem je bilo določeno, da je klerikom prepovedano tako prelivanje krvi kot prisostvovanje pri izvrševanju take kazni, opravljanje poklica ranocelnikov, pa tudi izvajanje vraževernih preizkusov z ognjem, vodo ali železom. Od tu naprej lahko zalsedimo splošno nasprotovanje ordalom, ki se je razširilo v 12. stoletju. To pa ne pomeni, da so bili ordali takrat ukinjeni. Tudi pozneje posamezne sinode v 13. in 14. stoletju poudarjajo nedopustnost uporabe ordalov. Ordali so v splošnem počasi zamrli šele v 14. in 15. stoletju, čeprav je treba poudariti, da se je ordal z vodo ponovno pojavil v 16. in 17. stoletju ob čarovniških procesih. Bruner (2005, 141) v zvezi s tem pravi: »Četrti lateranski koncil je duhovnikom sodelovanje pri ordalih prepovedal, vendar so se ostanki tega pravnega sredstva v različnih oblikah ohranili do zgodnjega novega veka v posvetnih sodnih redih. Kot primer naj navedem »čarovniško kopel«. Ordali so postali manj uporabni v 13. stoletju, ko je sodna uporaba mučenja za pridobitev priznanja postala sistematizirana in redno rabljena. Mučenje se je zdelo prikladnejše času, »ki je bolj uporabljal razum in manj vero«, čeprav je bilo ravno tako kruto in ni sledilo resnici. (Lea 1973, 149)

Med našo raziskavo smo našli samo en zapis, ki se dotika malgaške Cerkve in ordala. Sylvan Urfer v delu *Anthropologie malgache et perception des droits humains* (2008, 65) pravi, da je pritisk družbe na posameznika tako prevladujoč, da je vprašanje združljivosti s človekovimi pravicami nemogoče. V ta okvir avtor med drugim postavlja tudi ordal.

## 8. Sklep

Po malgaškem pravu, ki z majhnimi popravki izhaja iz francoskega prava, so ordali prepovedani že več kot sto let. Dejstvo pa je, da je sistem ordalov v življenje in verovanje Antešakov trdno vpet. To je dediščina po prednikih. Brez dvoma je uporaba ordalov za naše pojme sporna in nesprejemljiva. Vedeti pa moramo tudi, da po drugi strani zagotavlja nadzor nad nebrzdano samovoljo posameznika, ki bi želel s svojo močjo zatirati druge. Ordal ima vedno dva konca, in kazen lahko hitro doleti tudi tožitelja. Kazni pa, kot smo videli, so zelo visoke. Na drugi strani pa prihaja sistem človekovih pravic k Antešakom po okriljem države, ki morda ne zna drugega, kot prav človekove pravice kršiti – kar lahko spozna vsak, ki je kdaj soočen s prisilnim državnim aparatom.

## Kratice

SRL – *Splošni religijski leksikon*. 2007. Ljubljana: Modrijan.

## Reference

- Bosmain, Haig**. 1992. *Metaphor and Reason in Judicial Opinions*. Carbondale: Southern Illinois University.
- Bruner, Walter**. 2005. Božje sodbe v prostoru jugovzhodnih Alp. *Arhivi* 28, št. 2:141–146.
- Catat, Louis**. 1893. *Voyage à Madagascar (1889–1890)*. Pariz: Librairie Hachette et C1E. Internet Archive. <http://ia311317.us.archive.org/0/items/voyagemadagasc00cata/voyagemadagasc00cata.pdf> (pridobljeno 5. 6. 2008).
- Decary, Raymond**. 1949. Le crocodile malgache. *Journal de la Société des Africanistes* 19, št. 2:195–207.
- Deschamps, Hubert**. 1936. Les Antesaka. : Thèse. Tananarive.
- Dubray, Charles**. 1911. Necromancy. The Catholic Encyclopedia. New Advent. <http://www.newadvent.org/cathen/10735a.htm> (pridobljeno 22. 9. 2015).
- Fanony, Fulgence**. 1985. Le sorcier maléfique mpamosavy et l'épreuve de l'ordalie tange-na en pays Betsimisaraka. *Ornaly Sy Anio* 21/22:133–148.
- Goitein, Hugh**. 1923. *Primitive Ordeal and Modern Law*. London: Allen & Unwin.
- Košir, Matvež**. 2001. Boj krvavi zoper čarovniško zalego od Heinricha Institorisa do dr. Janeza Jurija Hočevarja. V: *Zadnja na grmadi*, 137–196. Ur. Matevž Košir. Celje: Mohorjeva družba.
- Lea, Charles Henry**. 1973. *The Ordeal*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lery, François**. 2001. *Madagascar: Les sortilèges de l'Île Rouge*. Pariz: L'Harmattan.
- Molet, Luis**. 1956. *Le bain Royal a Madagascar: Explication de la fete malgache du fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*. Tananarive: Impr. luthérienne.
- Nared, Matija**. 2009. Antešaki in njihovo verovanje: Umestitev verovanj Rabakare in Mašijana-ke v širše modele s poudarkom na teoriji spon-tane religije. Magistrsko delo. Univerza v Lju-bljani, Teološka fakulteta.
- Otorepec, Božo, in Josip Žontar**. 1973. Božja sodba (ordal) sveče v Kamniku leta 1398. *Zgodovinski časopis* 27, št. 3–4:321–328.
- Peters, Edward**. 1973. Introduction. V: *The Ordeal*, VII–XXIX. Ur. Charles Henry Lea. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pleteršnik, Maks**. 2014. Ordalijski slovar, transliterirana izdaja. Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. <http://bos.zrc-sazu.si/c/PL/neva.exe?name=pl&expression=ordalije&hs=1> (pridobljeno 14. 9. 2015).
- Raombana**. 1980. *Histoires 1*. Fianarantsoa: Librairie Ambozontany.
- Slabe, Janko**. 1998. *Med Antešaki*. Ljubljana: Družina.
- Tratnik Volasko, Marjeta, in Matevž Košir**. 1995. *Čarovnice: predstave, procesi in pregoni v evropskih in slovenskih deželah*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

- Tylor, Edward Burnett.** 1876. Ordeals and Oaths. *Popular Science Monthly*, št. 9:307–322.
- Tylor, Edward Burnett.** 1911. Ordeal. *Encyclopædia Britannica*. 11. izd. <http://www.libraryindex.com/encyclopedia/pages/cpxlf3r-rwb/ordeal-water-ordeals-guilty.html> (pridobljeno 26. 8. 2012).
- Université de la Réunion.** 2000. Anthropologie en ligne.com. Le Tanguin, poison d'épreuve à Madagascar: mode d'emploi. Communication au colloque international »Culpabilité – culpabilité« organisé pour les XXèmes Journées du Droit par la Faculté de Droit de Limoges. <http://www.anthropologieenligne.com/pages/tanguinM.html> (pridobljeno 16. 6. 2007).
- Urfer, Sylvain.** 2008. Anthropologie malgache et perception des droit humains. V: *Christianisme et droits de l'homme à Madagascar*, 63–78. Ur. Giulio Cipollone. Pariz: Karthala.
- Vilfan, Sergij.** 1961. *Pravna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 535—545  
 UDK: 2-538:1Girard R.  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 05/2016

*Anthony Ekpunobi*

## Reflective Mimesis and Sacrifice in the Mimetic Theory of Rene Girard

*Abstract:* The judgement of king Solomon recorded in the First book of the kings, chapter three, is for the great literary critic, Rene Girard a paradigm of the difference between the pre-Christic and Christic cultures of sacrifice. The former is characterized by unanimous violence or scapegoating against the innocent, while the latter is a creative renunciation of violence to save the innocent. The Christic culture of sacrifice according Girard, is informed by the Cross and built on the principles of the mimetic theory, namely, mimetic desire. Mimetic desire is the unconscious, involuntary and uncontrollable driving force of human events. Unfortunately, creative renunciation of the will to violence understood as the Christic form of sacrifice, involves a mental reflection that is inconsistent with the mimetic theory. This paper presents the reflective mimesis as a necessary prerequisite for the renunciation of the will towards violence. It is an ethical disposition informed by the cross and built on a rational expression of mimesis. The sacrifice that is informed by the action of the cross is premeditated and not spontaneous.

*Key words:* Mimetic desire, reflective mimesis, creative renunciation, mindful awareness, sacrifice, mimetic contagion

*Povzetek:* **Reflektivno posnemanje in žrtvovanje v René Girardovi mimetični teoriji**

Razsodba kralja Salomona, o kateri beremo v Prvi knjigi kraljev (tretje poglavje), za velikega literarnega kritika Reneja Girarda predstavlja paradigmo razlike med predkristično in kristično kulturo žrtvovanja. Za prvo je v odnosu do nedolžnih značilno soglasno nasilje ali iskanje žrtvenega jagnjeta, medtem ko druga nasilje tvorno zavrača, da bi nedolžne rešila. Kristična kultura je po Girardu osnovana na Kristusovem križu in zgrajena na temeljih mimetične teorije, in sicer na mimetični želji. Mimetična želja je nezavedna in neprostovoljna gonilna sila človeškega dogajanja, ki jo je težko nadzirati. Na žalost tvorno zavračanje volje po nasilju, razumljeno kot kristična oblika žrtvovanja, vključuje duševno refleksijo, ki se z mimetično teorijo ne sklada. V prispevku je reflektivni mimesis predstavljen kot nujni predpogoj za odpoved volji po nasilju – gre za etično naravnost, ki temelji na Kristusovem križu in razumskem izražanju mimesisa. Žrtvovanje, ki izhaja iz Kristusovega križa, je preiščeno, in ne spontano.

*Ključne besede:* mimetična želja, reflektivni mimesis, tvorno zavračanje, čuječnost, žrtvovanje, mimetična okužba

## 1. Sacrifice and mimesis

---

The event of the cross was clearly captured in the Judgement of King Solomon recorded in the third chapter of the first book of Kings. Rene Girard called it »one of the finest texts in the Old Testament« (1987, 237), when he used it in his defense for a non-sacrificial reading of the Passion. The two harlots brought before King Solomon were claiming ownership of the »living child« as one lost her child in the night to carelessness. Faced with such a difficult case, for there were no witnesses to support each of their claims, the king decides to divide the »living child« among them. At this, the »good« harlot, the true mother of the »living child« accepts that the baby be given to the other in order to spare its life. The other harlot gave in to the king's judgement to divide – kill – the child amongst them in order to deprive the true mother of her child. According to Rene Girard, »she is ready to accept being deprived of the child as long as her opponent is deprived of it in the same way«. (239) This action of the »good« harlot is hailed by Girard for it prefigured the self-donation of Jesus Christ on the cross in order to save humanity from death. Robert Petkovšek agrees with Girard in his article titled »Apocalyptic Thinking And Forgiveness In Girard's Mimetic Theory«. According to him, »the cross of Christ divides human culture into archaic, pre-Christic culture, and Christic culture« (Petkovšek 2016; 2014b; 2015). This distinction in culture of sacrifice expressed in the Judgement of King Solomon, leads us to the understanding of sacrifice in The Mimetic Theory of Rene Girard. The difference between the pre-Christic and the Christic cultures of sacrifice is the attitude of substitution towards the innocent victim. While one sacrifices the victim, the other saves the victim. Pre-Christic culture substitutes the innocent victim for the cause of the crisis, while in Christic culture, one substitutes oneself for the cause of the crisis in order to save the innocent victim.

The scapegoat mechanism describes Girard's expression of pre-Christic culture of sacrifice. Scapegoat denotes the surrogate victim whose death or expulsion from the community restores peace in moments of crisis, especially when the crisis threatens the foundation of the community. The term scapegoat derives from the victim in the Israelite ritual during the great ceremony of atonement (Leviticus 16). »The modern understanding of ›scapegoats‹ is simply part and parcel of the continually expanding knowledge of the mimetic contagion that governs events of victimization.« (Girard 2001, 155) The unanimous collection of »all-against-one«, triggered by mimetic contagion, leads to the expulsion or death of the victim, the scapegoat. The rituals in archaic culture is mere reenactment of this sacrifice – scapegoat mechanism – that has proven to be effective in restoring peace in the crisis prone community. Thus what the bad harlot did was a simple expression of what everyone within the archaic community would do given the same circumstance. It is the expression of the mimetic impulse to violence. Girard wrote that »a frequent motif in the Old Testament, as well as in Greek myth, is that brothers at odds with one another. Their fatal penchant for violence can only be diverted by the intervention of a third party, the sacrificial victim or victims.«

(1979, 4) This mechanism according to Girard (93) is the origin of human culture and myths are stories of the founding murder told from the point of view of the victimizers. »Myths arise in order to justify this practice by deceptively making believe that the victims are truly guilty.« (Petkovšek 2016; see 2013) The division of the child between the harlots is expected to bring »peace«. A peace that will not last because the source of the crisis is still not addressed. The innocent child to be slain has no connection with the fact that jealousy has taken hold of the relationship. This concealment of the true cause of the crisis is the work of the contagion that is governing the victimization. Surprisingly, this victimization, the pre-Christic culture of sacrifice is traced to the mimetic nature of human desire. Pre-Christic culture of sacrifice is an expression of the mimetic impulse to rivalry, violence, and crisis. The bad harlot is a paradigm of pre-Christic sacrifice based on the sole intention to substitute an innocent child for peace to be restored. We take a closer look at the nature of mimetic desire in order to understand the action of the two harlots, especially that of the good harlot which seems to be out of the normal pattern of mimesis

The mimetic theory identifies the chief character of human beings to be the »mimetic desire«. The etymology of the term is traced to the ancient Greek word *mimesis*, which means »to imitate«. The human being is basically a mimetic being because our desires are modelled by another. According to Girard, »imitative desire is always a desire to be Another« (1976, 83). Human beings desire »to be like« the other. Our desire is awakened towards an object through the desire of the other we choose as our model. Paisley Livingston (1992) wrote that mimesis is a mechanism that generates patterns of action and interaction, personality formations, beliefs, attitudes, symbolic forms, and cultural practices and institutions. »The mimetic nature of desire accounts for the fragility of human relations.« (Girard 2001, 10) Mimetic desire is the unconscious, involuntary and uncontrollable driving force of human events. Mimesis is characteristic of all animals, but human beings are hyper-mimetic. Animals possess a natural mechanism of deferral. Paul Nuechterlein (2000) writing on Girardian anthropology states that the animal mimetic instinct is settled by a mechanism known as dominance-hierarchies. Mimetic desire is not bad in itself, but it often leads to conflict. Girard strongly affirms that mimetic desire is intrinsically good. (2001, 15) Mimetic desire degenerates into conflict when the object of desire is what cannot be shared. Wolfgang Palaver writes that, »as soon as the object of desire can no longer be shared – as with objects of sexual desire, social positions, and the like – mimetic desire generates competition, rivalry, and conflict.« (2013, 46)

The two harlots of our story are in conflict over a »living child« that cannot be shared. It is primarily a case of rivalry that was presented before the king. The Old Testament's subtle way of expressing this is by stating that both live in the same house. For Girard, »the principal source of violence between human beings is mimetic rivalry« (2001, 11). Going by the triangular nature of mimetic desire, we can decipher that the real cause of the conflict is not the »living child«, but mimetic rivalry operating between the harlots. P. J. Watson writes that »mimesis is

triangular desire /... / involving a subject, a model, and an object. Subjects must look toward some model in order to learn which specific objects should be desired.« (1998) Conflict arises because mimesis has the innate tendency to stop at the level of desire in that the object was not the original interest. »The mimetic theory describes man as a social being that is dependent on relations to others. No human being is intrinsically complete.« (Palaver 2013, 36) The focus of the desire in our story is placed on the child in order to hide the true intention. The reason for this concealment for Girard is that »the adult is generally ashamed to imitate others for fear of revealing his lack of being« (1979, 146). This explains why a substitution naturally occurs in any case of rivalry. And when finally the object of desire disappears, the rivalry generates into conflict of all against all – mimetic contagion. It is at the stage of mimetic rivalry that the case was presented to the king. Thus it was natural for the bad harlot to give in to the king's proposal to have the »living child« divided amongst them. She acts out the memetic impulse – to sacrifice the innocent – which »appears« to be the cause of the conflict. According to Girard, »the sacrificial definition always emphasizes renunciation, death and split subjectivity; /... / it emphasizes the values that belong to the bad mother, including the elements of mimetic desire, which is identical with /... / the death instinct«. (1987, 241) The scapegoat mechanism at work in rivalry does not advocate saving life, rather it destroys life to restore peace.

The self-donation that characterized the good harlot, the true mother of the »living child« attracts our attention. As fascinating as it appears, it does not follow the normal pattern of the rivalry already in progress, hence we question its source. The actual scene of mimetic rivalry on the one hand is the presence of an object that cannot be shared. On the other hand is a model who turns back to imitate the subject. According to Girard, mimetic rivalry results from »imitation of a model who becomes a rival or a rival who becomes a model.« (2001, 11) The two harlots are obviously overwhelmed by the reality of mimetic rivalry. The good harlot is the model of the desire based on the reaction of the bad harlot to the king's proposal. She is not moved with the compassion of a mother towards the »living child« because her desire is to appropriate for herself the being of the other, the model. The proximity of the dates of the conceptions as the narrative presented, is indicative of mimesis. The good harlot reports that her rival put to bed three days after the conception of her child. (1 Kings 3:18). By addressing her rival as »this woman« suggests that she is also overwhelmed by mimetic rivalry. It is not deliberate that the narrative begins without a clear identification of the two harlots involved in the crisis. Girard wrote:

»Throughout the quarrel that leads to the king's brilliant stratagem, the text makes no distinction between the two women. It refers to them merely as ›one woman‹ and ›the other woman‹. In effect, it does not matter in the slightest who is speaking, since both of them are saying precisely the same thing: ›No, the living child is mine, and the dead child is yours.‹ To which the other replies: ›No, the dead child is yours, and the living child is mine.‹ The symmetry is obvious, and it represents the very essence of human conflict –and there is nothing more to say.« (1987, 238)

Rivalry presupposes the absence of differentiation. In the words of Girard (2001, 22), hatred is expressed not for difference, but for its absence. »Identity is realized in the hatred of the identical.« (22) The motif of the good harlot is questionable. For »she is ready to renounce her child forever, even to renounce her own life if necessary, in order to save his life. This is her only motive and there is nothing ›sacrificial‹ about it.« (1987, 241) The motivation towards the Christic culture of sacrifice is questionable giving the almost unconscious and involuntary nature of the will informed by mimesis towards violence. The »normal« sequence of reaction is to give in to the dictates of the mimetic contagion that has engulfed the situation for the singular motif of restoring peace by victimization. But in this case, the good harlot declines and offers herself in place of the »living child«. What do we make of this if we maintain that mimetic desire is the unconscious, involuntary and uncontrollable driving force of human events? How do we account for the somewhat eclipse of reason in the mimetic process?

## 2. Reflective mimesis

---

Reflective mimesis presupposes consciousness within the mimetic process. The reality of the mimetic theory as unconscious and involuntary raises the question of authenticity and motivation, the decisive attributes of a human being. Neil Ormerod (2012), a proponent of Bernard Lonergan and Paisley Livingston (1992) question the mimetic theory from the point of view of authenticity and motivation respectively. Their criticisms – motivation and authenticity - point to place of reason in the mimetic process. Neil Ormerod asked: If all our desires are mimetic what might it mean to be authentic as a human being? (2012, 258) On his own part Paisley Livingston questioned the place of motivation within the mimetic theory: »The agents effective favoring of one action as opposed to another is only explicable in terms of some kind of effective evaluation, preference, or inclination, all of which are properly motivational terms.« (Livingston 1992, 21) The two areas of authenticity and motivation point to the cognitive aspect of mimesis. Is the desiring subject passive within the mimetic process? In Françoise Meltzer's article titled »A Response to René Girard's Reading of Salome«, published in *New Literary History*, the lack of consciousness in the mimetic process is noted. He asked: »Why does Salome automatically go to her mother rather than to anyone else?« (1984) Is the desiring agent conscious of mimesis? What is responsible for what appears as an eclipse of reason in the mimetic process?

There must be a particular context for mimetic rivalry. That context where mimesis is seen as the unconscious, involuntary and uncontrollable driving force of human events. It is the context where rivalry characterizes the relationship. Establishing this context, which is not an easy task, will help to explain the place of reason in mimesis. Girard distinguished between two form of mediation of desire – the eternal and the internal:

»We shall speak of *external mediation* when the distance is sufficient to eliminate any contact between the two spheres of *possibilities* of which the mediator

and the subject occupy the respective centers. We shall speak of *internal mediation* when this same distance is sufficiently reduced to allow these two spheres to penetrate each other more or less profoundly.« (1966, 9)

The proper context for mimetic rivalry is the absence of differences which corresponds to the internal mediation. According to Girard, »culture is somehow eclipsed as it becomes less differentiated« (1989, 14). The more relationships close in on the differences, the more conflictual it becomes. »There exists in every individual a tendency to think of himself not only as different from others but extremely different, because every culture entertains this feeling of difference among the individuals who compose it.« (21) The distance between the model and the object when reduced leads to rivalry. The maintenance of the differences between the model and the subject is what will sustain the relationship. But it is the nature of mimesis to acquire the desire of the model. The consistent disappearance of the differences or the closing in on the gap between the model and the desiring subject presupposes a constant which Girard identified as the neighbor. The desperate situation of the subject to conceal his weakness focuses his attention »to the one who is always present, the neighbor«. (2001, 9) The context of mimetic rivalry is where the neighbor is located. It appears that within this context the desiring agent experiences »an eclipse of reason«. The subjects acts on instinct towards the acquisition of the desire of the model. The tendency is always to close in the distance when in contact with the neighbor. Who or what is neighbor? Girard did not define the meaning of »neighbor« rather he described the space where the desiring subject encounters the neighbor as »spiritual«. According to him, »it is not physical state that measures the gap between the mediator [model] and the desiring subject. Although geographical separation might be one factor, the distance between mediator and subject is primarily spiritual.« (1966, 9) For Robert M. Doran (2007), the distance between the model and the subject is psychological or symbolic. This spiritual space, where differences disappear is where the »neighbor« is located. The context of mimetic rivalry is the mimetic encounter with a model known as neighbor. It is basically in the mind of the desiring subject, hence a spiritual space.

What we know so far is that there is an eclipse of reason within the context of mimetic encounter when the model is perceived as »neighbor«. That explains the unconsciousness that engulfs the entire mimetic process. Whatever belongs to this neighbor involuntarily attracts our desire to acquire. According to Girard, »neither the model nor disciple [subject] really understands why one constantly thwarts the other because neither perceives that his desire has become the reflection of the other's«. (1979, 147) What aspect of »neighbor« is responsible for the unconscious and involuntary nature of mimetic rivalry? Jean Michel Oughourlian wrote a book titled *The Mimetic Brain*. According to him, »it is to be underscored that the contemplation of an object triggers no mirror activity, nor does the sight of a movement made by a machine or a robot: our brain *reflect* only the brain of those who are like us«. (2016, 27) From the mimetic nature of the brain as Oughourlian suggests, »neighbor« is one who is like us. Robert M. Doran in his

study of mimetic desire recounts that, »imitative desire, wherever it occurs, is always a desire to be another, because of a profound sense of the radical insufficiency of one's own very being«. (2007, 33) Neighbor is one like us, i.e. one on the same level with us, whose being we desire due to a profound sense of radical insufficiency. The context that stimulates in us the sense of insufficiency, leading to acquisitive mimesis must be competitive and inevitably violent. From the spiritual or psychological nature of neighbor, there is a sense of equality that makes a brother, a friend and a neighbor (colleague, business associates or one next door) fit into Girardian picture of »neighbor«. Two things are involved here – the nature of the object and the other i.e. neighbor. Anyone who is equal in ability and disposition towards an object or goal is a potential neighbor. A brother, friend or colleague and, the one next door is a potential neighbor. These categories of people as Girard puts it are always there. They are always in our minds. As we think about, we close the distance. What they have is capable of generating envy and jealousy. In relating with them, one loses all consciousness and acts almost involuntarily. There is no space in between and indifferentiation sets in. In our anchor story, the two women are harlots, living in the same house, each having a son; a context charged with competition and rivalry. Worst enemies were once best friends!

### 3. Creative renunciation

---

How do we escape rivalry while in the presence of a neighbor – brother, friend or neighbor? Rene Girard proposed a »renunciation« of the will towards violence through the imitation of Christ. He is convinced that, »to break the power of mimetic unanimity, we must postulate a power superior to violent contagion /... / none exists on earth«. (2001, 189) He did not foresee the possibility of a mindful process capable of breaking the chains of mimetic rivalry. Inspired by the events of the cross that exposed scapegoatism for what it is – violence against the innocent, Girard posits the action of Christ as the perfect antidote to rivalry. »The Crucifixion reduces mythology to powerlessness by exposing violent contagion, which is so effective in the myths that it prevents communities from ever finding out the truth, namely, the innocence of their victims.« (138) Thus the triumph of the cross calls for the imitation of the life of Christ which is devoid of rivalry. »What Jesus invites us to imitate is his own desire, the spirit that directs him toward the goal on which his intention is fixed; to resemble God the Father as much as possible.« (13) Jesus invites us »to imitate his own imitation« (13). The Christological approach of Girard to the mimesis, makes Jesus Christ the perfect mediator of the good mimesis. It brings out the property of the mimetic theory namely, mediation. It is precisely this mediation – imitation of imitation – that puts the renunciation of the will to violence to serious scrutiny. The sudden change in the reaction of the good harlot is inexplicable in terms of the mimetic theory. How come her understanding of renunciation of the will from violence toward the »living child«? To dismiss it

simply as a mother's love for her child is also to affirm that part of mother's love for a child is to easily consent to giving away one's child to another, who in this case is a rival. Reason played an important role in this sudden decision.

Wolfgang Palaver, a close associate to Girard, is supportive of Christological solution to mimetic rivalry. He reads the mind of Girard thus; Jesus is the only role model who does not instigate violent struggle among those who imitate him; since he knows no »conflictual« desire, »it is impossible to fall into rivalry with him over any object«. (2013, 219) It is obvious that we cannot escape mimesis for that would amount to the rejection of life. The creative renunciation is an invitation to a superior mimesis that does not lead to violence. Palaver sees the »solution to mimetic rivalry not in a renunciation of life, as such, but rather of the death resulting from man's arrogant attempt at self-empowerment, which obstructs the way to the biblical God and creator«. (221) The creativity is the recognition of the inescapable mimesis. Only mimesis can cure mimesis. Creative renunciation does not explain how the mimetic brain would arrive at the mediated imitation of Christ. For the imitation of Christ as good mimesis must be identified as such by the desiring subject. Creative renunciation does not imply the disappearance of the neighbor from the scene. The Imitation of Christ must necessarily be mediated by the »neighbor«. The one who is always there!

#### 4. Mindfulness

---

Daniel J. Siegel defined the mind as a process that regulates the flow of energy and information (2007, 5). His work on the mindful brain is anchored on the fact that experience can create structural changes in the brain (36). The work of regulation is what appears to be lacking in the mimetic process. The desiring subject needs to be aware that mimetic process is resulting into rivalry in order to nip it at the bud. The change that Siegel envisages from mindful awareness is anchored in the relationship between the brain and the mind. According to him, »mind is not ›just‹ brain activity; energy and information flow happens in a brain within the body and it happens within relationships«. (49) The difference between jogging »mindlessly« versus jogging »mindfully« is that in the latter we aware, each moment, of what we are doing as we are doing it (13). Mindful cognition of the relationship between the mind and the brain enables us »to be open to contexts, embrace novel ways of perceiving, distinguish subtle differences in ideas, and create new categories of thinking in our awareness concepts in the moment« (48). This is awareness of awareness.

The fundamental discovery of Siegel in his *The Mindful Brain*, is the discovery of the imprisonment cause by top-down process of the brain and the openness to novelty in experience through bottom-up process of the brain. According to him, top-down process »imply how engrained brain states can impinge on emerging neural circuit activations and thus shape our awareness of ongoing experience in the present moment«. (135) Bottom-up process is the opposite. It is being



in touch with our senses through reflection which »enables us to be grounded in the physical world, the body, our mind, and our relationships« (137). The receptivity, self-observation, and reflexivity of reflection each help dissolve top-down influences (137). Siegel summarizes thus:

»The basic idea is that things as they are clash with things as our top down-down invariant process expects them to be. We shove sensation through the filter of the past to make the future predictable. In the process we lose the present. But because the present is all that exist, we have lost everything in the bargain. It seems as simple as this. But it isn't easy to undo because top-down influences that enslave bottom-up living have potent neural connectivity backing them up – much more powerful than uncertainty of living in the here-and-now. And for this reason being mindful requires intention, and courage.« (151)

To overcome mimetic rivalry will require intention and courage. The mimetic crisis is such that we do not detect it because we participate in it without realizing it. And we detect it only in that in which we do not participate, hence we are able to describe it. (Girard 2001, 183) It boils down to the problem of mindful awareness which according to Siegel, »we feel distant from sensation, far from direct experience, imprisoned by previous history«. (2007, 325)

According to Pope John Paul II, »it is an innate property of human reason to ask why things are as they are« (1998, 3). The recovery of this property in the mimetic process is the aim of reflective mimesis. Awareness of awareness is possible through the process of reflection. This option offered by Siegel is borrowed from enduring religious traditions. »Christian Centering Prayer, yogic practices, tai'chichuan, and Buddhist forms of meditation have each been studied in recent years, and they appear to harness neurologic and immune improvements in the practitioners' lives. « (2007, 96) Through meditation which is the training of the mind, the mind is focused on reality as it comes in contact with it without any preconceived model of identification. It is from the above that Daniel Siegel developed the idea of a reflective thinking. Presence, according to him. »is the state of the mind that comes with all the dimensions of reflection; the quality of our availability to receive whatever the other brings to us, to sense our own participation in the interaction, and to be aware of our own awareness«. (263) Being aware of the present through reflection creates in every experience a novelty.

Reflective thinking engages mental images rather than linguistically based categories and previously constructed conceptual classifications (250). The aim of reflective thinking is to get to the novelty that should characterize every experience. A novelty that can nip rivalry at the bud. Nipping rivalry in the bud means that we mindfully recreate the distance that dispel indifferentiation. This way the reflective brain benefit from the mimesis and at the same time take necessary precaution towards any outcome of rivalry. Rather than being passive in the inevitable mimetic process, the mind can partake in the process by being aware of every step. The logic is; if we can detect mimetic rivalry for what it is and be able to describe it when we are not involved, then through reflective thinking, through

awareness, we can notice it even when we are about to get involved in rivalry by maintaining the distance. According to Pope John Paul II, »the capacity to search [reflection] for truth and to pose questions itself implies the rudiments of a response«. (1998, 29) Reflective mimesis is the ability to imitate a chosen model in a way that is devoid of rivalry. It is the ability of the mimetic mind to open up the sphere of possibility between the desiring agent and the model through reflection. Instead of being overwhelmed by the mimetic context thereby shoving sensation, we become aware through reflection – receptivity, self-observation, and reflexivity. This is not an escape from mimesis because the neighbor is the one who is always there. Rather it is an affirmation that rivalry can be nipped in the bud. The creative renunciation is the only solution proposed by Girard and reflective mimesis is a way of achieving this. Reflective mimesis has the capacity to identify the model bearing the imitation of Christ. It is the imitation of imitation that will bring the subject in contact with Christ.

## 5. Conclusion

The sudden change in pattern of response displayed by the good harlot is understandable as a reflected action rather than a spontaneous one. The Christic sacrifice as we see in the article of Robert Petkovšek, is the spirit of Christ on the cross expressed through self-giving, forgiveness, in order to stop the vicious circle of violence triggered by scapegoating. (Petkovšek 2016; 2014a; 2014b; 2015) Self-donation or forgiveness is not spontaneous, it is reflected. The mental process involved is not automatic. While from the biblical point the source of the good harlot's self-donation as sacrifice is not traceable to any culture prior to the cross, reflective mimesis through mindful awareness reproduces the ethics of the cross.

## References

- Christian Community Bible.** 2010. Catholic Pastoral Edition. Baltimore: Claretian Publications.
- Doran, Robert.** 2007. Imitating the Divine Relations: A Theological Contribution to Mimetic Theory. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 14:27–38.
- Girard, Rene.** 1976. *Deceit, Desire and the Novel: Self and other Literary Structure*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 1979. *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Trans. Stephen Bann and Michael Metteer. California: Stanford University Press.
- . 1989. *The Scapegoat*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 2001. *I See Satan Fall Like Lightning*. Trans. James G. Williams. New York: Orbis Books.
- John Paul II.** 1998. *Fides Et Ratio*. Boston: Pauline Books & Media.
- Livingston, Paisley.** 1992. *Models of Desire: Rene Girard and the Psychology of Mimesis*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Meltzer, Françoise.** 1984. A Response to René Girard's Reading of Salome. *New Literary History* 15, no. 2:325–332.
- Nuechterlein, Paul.** 2000. Girardian Anthropology in a Nutshell. Girardian Reflections on the Lectionary. October 24. <http://girardianlectio-nary.net/nutshell.htm> (accessed 26 July 2016).

- Ormerod, Neil.** 2012. Is all Desire Mimetic? Loneragan and Girard on the Nature of Desire and Authenticity. In: *Violence, Desire, and The Sacred: Girard's Mimetic Theory Across Disciplines*. Volume 1, 251–262. Ed. Scott Cowdell et al. New York: Bloomsbury.
- Oughourlian, Jean M.** 2016. *The Mimetic Brain*. Trans. Trevor Cribben Merrill. Michigan: Michigan State University Press.
- Palaver, Wolfgang.** 2013. *Rene Girard's Mimetic Theory*. Trans. Gabriel Borrud. Michigan: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014a. Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni*. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- . 2014b. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- . 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klika »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- . 2016. Apocalyptic Thinking and Forgiveness in Girard's Mimetic Theory. In: *Which Religion, What Ideology? The Religious Potentials for Peace and Violence*. Eds. Janez Juhant and Bojan Žalec. Zurich: LIT Verlag.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W.W. Norton & Company.
- Watson, Paul. J.** 1998. Girard and Integration: Desire, Violence, and the Mimesis of Christ as Foundation for Postmodernity. *Journal of Psychology And Theology* 26, 4:311–321.



*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 76 (2016) 3/4, 547—558  
 UDK: 271.2-72(091)(477)  
 Besedilo prejeto: 04/2016; sprejeto: 12/2016

*Simon Malmenvall*

## Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja

*Povzetek:* Članek prinaša zgodovinsko sintezo življenja vzhodnokrščanske Cerkve na ozemlju Kijevske Rusije od konca 9. do sredine 12. stoletja. Avtor članka zagovarja stališče, da uveljavljanje krščanstva med vzhodnimi Slovani ni potekalo spontano ali naključno, temveč strukturno, to je, predvsem v obliki raznovrstnega sodelovanja med cerkvenimi ustanovami in svetno oblastjo (prva teza). Zgodovino Cerkve v obravnavanem času in prostoru je po avtorjevi presoji smiselno razdeliti na tri obdobja oziroma v tri faze (druga teza). Prvo obdobje zadeva odvisnost širjenja krščanstva od trgovskih, diplomatskih in vojaških stikov Kijevske Rusije z Bizantinskim cesarstvom pred uradnim pokristjanjenjem; drugo obdobje se ukvarja s ključno vlogo posvetnih oblastnikov, odgovornih za financiranje cerkvene organizacije neposredno po uradnem pokristjanjenju; tretje obdobje pa je povezano z vzponom družbeno vse bolj samostojne Cerkve, ki se je bila zmožna vzdrževati tudi iz svojih lastnih dohodkov in je dosegla velik pomen pri ohranjanju zavesti o obstoju enotne Kijevske Rusije.

*Ključne besede:* Kijevska Rusija, pokristjanjevanje, vzhodni Slovani, cerkvena organizacija, cerkvena zgodovina, srednjeveška kultura

### *Abstract:* **Development of Ecclesiastical Organization in the Kievan Rus Until the Mid-12th Century**

The article brings a historical synthesis of the life of the Eastern Christian Church on the territory of the Kievan Rus from the end of the 9th to the middle of the 12th century. The author argues that the adoption of Christianity among the Eastern Slavs was not spontaneous or accidental but rather structural, i.e. achieved primarily through various types of cooperation between ecclesiastical institutions and secular authorities (Thesis 1). He suggests the history of the Church in the given time period be divided into three sub-periods (Thesis 2), where the first sub-period covers the time before the official Christianization, when the spread of Christianity in the Kievan Rus depended on commercial, diplomatic and military contacts with the Byzantine empire; the second sub-period corresponds to the time immediately after the official adoption of Christianity, when the secular rulers were responsible for the financing of the ecclesiastical organization; finally, the third sub-period is characterized by the rise

of an increasingly socially independent Church that was capable of supporting itself primarily with its own sources of income and that played a key role in preserving in the consciousness of the people the existence of the united Kievan Rus.

*Key words:* Kievan Rus<sup>1</sup>, Christianization, Eastern Slavs, ecclesiastical organization, ecclesiastical history, medieval culture

## 1. Uvod

Avtor članka želi prikazati zgodovino delovanja cerkvene organizacije na ozemlju Kijevske Rusije od konca 9. do sredine 12. stoletja. Obravnavano tematiko analizira s strukturnega vidika, skozi vpetost Cerkve kot institucije v širše družbenopolitične razmere in ob prepoznavanju treh glavnih razvojnih obdobij oziroma faz. Pri tem skuša dopolnjevati tradicijo preučevanja cerkvene zgodovine vzhodnih Slovanov v srednjem veku, ki so jo utemeljili ruski zgodovinarji iz druge polovice 19. stoletja, denimo Makarij Bulgakov (1816–1882)<sup>1</sup> in Jevgenij Golubinski (1834–1912).<sup>2</sup> Med avtoritetami sodobnejše historiografije, katerih ugotovitve so v ta članek vključene posredno, je vredno omeniti ruskega pravnega in cerkvenega zgodovinarja Jaroslava Ščapova (1928–2011),<sup>3</sup> nemškega teologa in literarnega zgodovinarja Gerharda Podskalskega (1937–2013)<sup>4</sup> in ukrajinsko cerkveno zgodovinarico Sofijo Senik.<sup>5</sup>

## 2. Zgodnje širjenje krščanstva in bizantinsko-staroruski<sup>6</sup> stiki

Prvi izpričani poskus prodora krščanstva na ozemlje prihodnje Kijevske Rusije je umeščen v šestdeseta leta 9. stoletja, ko so se poraženi Varjagi<sup>7</sup> umaknili izpod

<sup>1</sup> Njegovo monumentalno delo je *Istorija ruskoj Cerkvi* (Sankt Peterburg, 1883) v dvanajstih zvezkih.

<sup>2</sup> Omenimo delo *Istorija ruskoj Cerkvi* (Moskva, 1880–1882) v dveh zvezkih in monografijo *Istorija kanonizacii svjatyh v ruskoj Cerkvi* (Sergijev Posad, 1894).

<sup>3</sup> Pomembni sta njegovi deli *Vizantijskoe i južnoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI–XIII vv.* (Moskva, 1978) in *Gosudarstvo i cerkov' v Drevnej Rusi v XI–XIII vv.* (Moskva, 1989).

<sup>4</sup> Govorimo o monografiji *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)* (München, 1982).

<sup>5</sup> Glej njeno delo *A History of the Church in Ukraine I: To the End of the Thirteenth Century* (Rim, 1993).

<sup>6</sup> S poimenovanjem *Stara Rusija* se slovenskemu jeziku smiselno prilagaja samostalnik ženskega spola *Rus'* (csl./rus./ukr./blr. Русь). Ime *Kijevska Rusija* sledi poimenovanju v mednarodni historiografiji, s katerim se označuje prva etapa državnosti v kontekstu predmodernega fenomena Stare Rusije. *Rus'* po eni strani zaobjema različne srednjeveške in zgodnje novoveške politične entitete v vzhodnoslovanskem prostoru, po drugi strani pa obsega tudi nekdanjo etnično skupino, ki jo je mogoče imeti za nekakšno predhodnico današnjih Rusov, Ukrajincev in Belorusov. O predmodernih identitetah med vzhodnimi Slovani glej Plochy 2006.

<sup>7</sup> Varjagi so bili skupina trgovcev, vojaških najemnikov in roparjev, sestavljena pretežno iz vzhodne veje Vikingov z ozemlja današnje Švedske. Delovali so na obširnem območju med Baltskim, Črnim in

obzidja bizantinske prestolnice. Varjaški napad je konstantinopelskega patriarha Fotija (858–867/877–886) spodbudil k načrtovanju misijonarske akcije v Hazarijo in na polotok Krim, kamor je napotil učenjaka Konstantina s poznejšim meniškim imenom Ciril. Čeprav so Hazari še dalje ostajali v družbenih vrhovih judovsko, drugače pa pogansko ljudstvo, je bizantinsko misijonarsko prizadevanje deloma zajelo tako krimске Gote kakor tudi okoliške Varjage in Slovane. Sodeč po (pretirani) oceni patriarha Fotija v poslanici vzhodnokrščanskim hierarhom leta 867, so namreč »Rosi« postali krščansko ljudstvo. Cesar in konstantinopelski patriarh sta se za hazarsko misijo odločila predvsem zato, da bi prek te misije čimveč izvedela o do takrat neznanem ljudstvu, ki je živelo severno od Črnega morja oziroma zahodno od Hazarskega kanata. Omenjeno dogajanje pomeni prvi organizirani bizantinski misijonarski nastop na stepskem območju severno od Črnega morja. Začetki vzhodnoslovanskega srečevanja s krščanstvom odsevajo značilno bizantinsko motivacijo za misijonarsko delovanje, ki je bilo večinoma bolj politične in manj ože verske narave. Glavni cilj bizantinskega misijonarstva je bil namreč ves čas usmerjen k ohranjanju ozemeljskih pridobitev njihove lastne države oziroma miru v sosedstvu. (Fylypčuk 2013, 47; 49–58; 388; 397–401; 403; Senyk 1993, 15; 19; 21–22; Ryčka 2013, 51–52; 57–59; Birnbaum 1993, 42)

Prvo omembo kakega na vzhodnoslovanskih tleh prebivajočega cerkvenega hierarha je mogoče datirati v leto 886. Takrat je patriarh Fotij za kijevskega škofa postavil meniha Mihaela. Pokristjanjenje manjšega dela staroruskih višjih slojev in kot posledica tega prihod novih spreobrnjenec na vzhodnoslovansko ozemlje je mogoče predpostaviti za leto 912, ko je véliki knez Oleg (882–912)<sup>8</sup> v Konstantinopel napotil svoje odposlance, da bi bili po končanem vnovičnem plenilskem napadu na cesarsko prestolnico navzoči pri sklenitvi mirovnega sporazuma. Diplomatsko spremstvo cesarja Leona VI. Modrega (886–912) je staroruske goste popeljalo na ogled mestnih znamenitosti, med katerimi je izstopala stolna cerkev sv. Sofije. Vzhodnoslovanski srednjeveški letopis *Pripoved o minulih letih* poroča o velikem navdušenju gostov nad lepotami mesta in o tem, da je bizantinska stran priložnost spretno izkoristila za poduk o krščanski veri, a temu se staroruski odposlanci niso upirali. (Ostrowski 2004, 219–222) Dogodek je mogoče označiti za prvo omembo neposredne seznanitve varjaško-slovanskih prebivalcev s porečja Dnepra s krščansko vero in tudi za prvo omembo pokristjanjevanja v staroruskih virih nasploh (Obolensky 1971, 188–189; Ivanov 2008, 325; Birnbaum 1993, 48–49; Ryčka 2013, 67–68).

Začetek naslednjega obdobja zblíževanja varjaško-slovanskega prebivalstva s krščanstvom prinaša trgovski sporazum med starorusko in bizantinsko stranjo iz leta 944. Sporazum znotraj staroruske delegacije ločuje med dvema glavnima sku-

---

Kaspijskim morjem. Varjaškega izvora je bila najstarejša staroruska vélikoknežja rodbina Rjurikovičev, ki pa se je do sredine 10. stoletja že poslovanila (Malmenvall 2015, 176–177).

<sup>8</sup> *Véliki knez* je v znanstveni literaturi ustaljeni naziv za kijevske kneze, ki jih pridevnik »véliki« ločuje od pokrajinskih knezov. Besedno zvezo »véliki knez« je mogoče zaslediti že v glavnem viru za najzgodnejše obdobje vzhodnoslovanske zgodovine (*Pripoved o minulih letih*); s tem nazivom je v smislu najvišje avtoritete označen kijevski knez Igor (912–945) (Gorskij 2004, 119).

pinama – omenja tako pogane kakor kristjane, to pa priča ne le o obstoju, temveč tudi o razmahu krščanstva med višjimi sloji staroruske družbe. Kristjani so se za izpolnjevanje sklepov sporazuma zavezali pred Bogom, pogani pa so prisegli pri Perunu. Krščanski del delegacije je obljubo slovesno potrdil z mašnim obredom, najprej v kijevski cerkvi sv. Elija, nato pa še v istoimenski konstantinopelski cerkvi, ki je stala v trgovski četrti sv. Mamanda. Starorusko krščanstvo pred uradnim pokristjanjenjem je tako svojo rast znotraj večinsko še vedno poganskega okolja dolgovalo razvejanim stikom z bizantinskim cesarstvom. (Obolensky 1971, 188; Ivanov 2008, 325; Birnbaum 1993, 49–51; Senyk 1993, 29–31; Ryčka 2013, 68–69; 71–72)

Pod véliko kneginjo Olgo (945–962) se je krščanstvo v Kijevski Rusiji pospešeno utrjevalo. Njena odločitev za krst v Konstantinoplu leta 946 ali 957, naraščanje števila krščencev med kijevsko aristokracijo, ki je v tem času že postala večinsko krščanska, in Olgini načrti o vzpostavitvi svoje lastne staroruske cerkvene mreže – vse to priča o postopnem izpodrivanju poganskih kultov na vzhodnoslovanskih tleh. Olgina osebna odločitev za krščanstvo resda ni prerasla v uradno pokristjanjenje ozemlja, nad katerim je vladala, a je kljub vsemu postavila temelje, na katerih je lahko gradil njen vnuk Vladimir Svjatoslavič (980–1015), ki je leta 988/989 vzhodno krščanstvo določil za državno vero. (Ivanov 2008, 325–326; Birnbaum 1993, 53–55; Senyk 1993, 33–35; Ryčka 2013, 73) Delni uspeh diplomatske misije v Konstantinoplu, med katero se je dala kneginja krstiti, in želja po vzpostavitvi staroruske cerkvene mreže sta Olgo spodbudila k začasni spremembi zunanjepolitične usmeritve. Leta 959 se je namreč obrnila na nemškega in italijanskega kralja Otona I., od leta 962 tudi cesarja Svetega rimskega imperija. Poslala mu je svojo delegacijo in ga prosila za škofa, ki bi ga kralj napotil na vzhodnoslovansko ozemlje, da bi na njem organizacijsko utrdil tamkajšnje krščanstvo. Sama se je v prošnji označila s krstnim imenom Helena (»Elena regina«). (Litavrin 2000, 206; Obolensky 1983, 158–160; 171; Fylypčuk 2013, 414) Nemško-italijanski kralj se je na Olgino prošnjo odzval in leta 961 v Staro Rusijo za škofa poslal meniha Adalberta, člana samostana sv. Maksimina v Trierju. Ker se je Adalbert že kmalu po prihodu na starorusko ozemlje zbal za svoje lastno življenje, je bil prisiljen pobegniti na Nemško. Med Olgo in Otonom je namreč že na samem začetku nastal nesporazum, saj si je vladarica predstavljala, da bo dobila samostojnega škofa, ki bo vzpostavil samostojno starorusko metropolijo. V resnici pa je k njej prispel pomožni misijonarski škof, ki je bil podrejen škofiji v Trierju in papežu, to pa za kijevsko stran ni bilo sprejemljivo. Kljub neuspehu takratne staroruske verske politike, ki svojih ciljev ni dosegla niti s pomočjo Bizanca niti ob podpori rimsko-nemškega cesarstva, v danem kontekstu neizpodbitno ostaja troje: da je Olga postala kristjanka, da je spodbujala širjenje nove vere med višjimi sloji in da je Kijevsko Rusijo še izraziteje pridružila razvejanim mednarodnim političnim tokovom, vključno z evropskim Zahodom. (Levčenko 1956, 228–229; 233–235; Vernadsky 1973, 41; Fylypčuk 2013, 414–415; Senyk 1993, 42–46; Ryčka 2013, 76–77)

V zgodnjem obdobju Vladimirjeve vladavine se je vedno bolj izrisovala razlika med vse bolj krščanskim Kijevom oziroma vzhodnoslovanskim jugom in še vedno izrazito poganskim Novgorodom oziroma severom, od koder je véliki knez ob na-



jemanju novih skandinavskih poganskih vojščakov črpal vojaško moč. Za poznavanje nadaljnega obstoja krščanskih skupnosti je bistven prvi izpričani primer mučeništva na ozemlju Kijevske Rusije, ki se je v skladu s *Pripovedjo* zgodil leta 983. Takrat je do krščanstva sovražno razpoložena množica ubila dva Varjaga – očeta in sina, ki ju je mogoče imeti za prva staroruska svetnika. Kot prva lahko veljata glede na čas svojega življenja, ne pa tudi glede na leto kanonizacije, ki ni znano. Ubita sta bila v okviru žrtvovanja za pomiritev jeze bogov, domnevno razjarjenih zaradi »vdiranja« krščanstva v njihov duhovni svet. Upoštevajoč trgovske, diplomatske in vojaške povezave med Bizancem in Staro Rusijo, se lahko za nadvse pomenljivo izkaže neka podrobnost iz odlomka *Pripovedi*, ki poroča o omenjenem dogodku. (Ostrowski 2004, 598–606) V njem je izpostavljeno dejstvo, da je oče, po poznejšem hagiografskem izročilu imenovan Fjodor, krščanstvo sprejel prav med bivanjem na ozemlju Bizantinskega cesarstva, verjetno med opravljanjem službe vojaškega najemnika, nato pa je novo vero posredoval svojemu sinu, po poznejšem hagiografskem izročilu imenovanemu Janez. Njun kult se je sicer že ob koncu 11. stoletju umaknil čaščenju knežjih bratov Borisa in Gleba ter meniha Teodozija Pečerskega. (Shepard 2006, 64–65; Gorski 2004, 125–126; Birnbaum 1993, 43; Ryčka 2013, 79) Mučeništvo obeh Varjagov, Fjodorja in Janeza, jasno potrjuje splošno značilnost prvega obdobja širjenja krščanstva na ozemlje Kijevske Rusije, ki je potekalo v odvisnosti od bizantinsko-staroruskih stikov.

### 3. Cerkevna organizacija od Vladimirja Svjatoslaviča do začetka 12. stoletja

Uradnega sprejetja bizantinske različice vzhodnega krščanstva ni mogoče dojemati v smislu nenadne spremembe družbeno-kulturne paradigme, saj je bil to postopen, več stoletij trajajoč proces. Preden je krščanstvo preželo celotno vzhodnoslovansko družbo, je v prvem stoletju po Vladimirjevi odločitvi na večino prebivalstva neposredno vplivalo le z rušenjem poganskih svetišč. Uvedba krščanstva kot državne vere je pomenila zgolj deklarativno spremembo družbenih norm in začetek od oblasti potrjenega misijonarjenja med ljudskimi množicami, katerega pomenljiv začetek je mogoče prepoznati v onečaščenju Perunovega lesenega kipa, ki ga je dvanajst mož na Vladimirjev ukaz odvrlo iz glavnega mesta, ga odvrlo v Dneper in tako opravilo simbolni »pokop« poganske preteklosti po zgledu starozaveznega uničenja malikov v dolini potoka Cedrona pri Jeruzalemu (prim. 1 Kr 15,9–15; 2 Kr 23,1–20). Glavni posledici uradnega pokristjanjenja sta bili uveljavljanje nove vere »z vrha navzdol« – sprejetje krščanstva je v svetnem oziru pomenilo izraz pokornosti vélikemu knezu – in poenotenje vzhodnoslovanskih plemen na podlagi skupnega kulturnega okvira. Obstoj tega okvira je omogočala zlasti prepredenost cerkvene mreže, ki je s poznejšo kijevsko metropolijo in s cerkvenoslovanskim liturgičnim jezikom zaobjela celotno prebivalstvo pod oblastjo vélikoknežje rodbine Rjurikovičev. (Levčenko 1956, 336; Shepard 2006, 67; Gorski 2004, 126–127) Krščanstvo se pod Vladimirjevo vladavino še ni razširilo

po celotnem ozemlju Kijevske Rusije. Vplivno je bilo zgolj v prometno najbolj razvitem pasu od spodnjega Dnepra prek Kijeva do dela severnih pokrajin, ki so se končale v Novgorodu. To je bilo območje, kjer so se stekale različne trgovske poti in kjer je bila nova vera zaradi pogostih stikov z Bizancem navzoča že pred uradnim pokristjanjenjem. Zasedovanje načina pokopavanja mrtvih omogoča sklep, da so se nove verske prakse z juga Kijevske Rusije širile proti severu in iz večjih naselbin na podeželje. Pokop trupla v leseni krsti in ne poganski običaj sežiga, nobenih v grobu zakopanih dragocenosti in obrnjenost mrtvečevega obraza proti vzhodu, to je v južnih predelih staroruskega ozemlja začelo prevladovati že v prvi polovici 11. stoletja, medtem ko so poganske pogrebne navade na severu povečini usahnile šele sredi 12. stoletja. (Franklin, Shepard 1996, 174–175; Shepard 2006, 69; Ryč-ka 2013, 47–48)

Drugače od sosednjih Poljske, Češke in Švedske je pokristjanjevanje v Kijeviski Rusiji potekalo mirno. Pri tem je odločilno vlogo odigralo splošno uveljavljeno spoštovanje volje vélikega kneza,<sup>9</sup> saj je bil pobudnik pokristjanjevanja domači vladar, to pa je pomenilo, da širjenje nove vere ni bilo posledica kake tuje osvojitve. Krščanstvo za vzhodnoslovanski prostor navsezadnje ni pomenilo popolne novosti, saj je bilo zlasti med višjimi sloji navzoče že pred koncem 10. stoletja. Širjenje krščanstva sta dodatno spodbujali slovanska liturgija in navzočnost slovansko govorečih duhovnikov. To je hitro vzbudilo pozornost množic, obenem pa v razmeroma kratkem času omogočilo rast števila domačih duhovnikov. Vzpostavljajoči se vrednostni sistem je v prvi vrsti omogočil utrditev Vladimirjevega položaja in kot posledica tega tudi legitimacijo vladavine rodbine Rjurikovičev. Versko življenje je bilo od uradnega pokristjanjenja dalje trdno vključeno v politični sistem Kijevske Rusije. Cerkev je z vidika svetne oblasti služila ustvarjanju na temelju krščanske identitete poenotene družbe oziroma podpirala veljavni družbeni red. Soodvisnost med svetno in cerkveno oblastjo se je najočitneje kazala na finančnem področju, saj je staroruska Cerkev vse do začetka 12. stoletja večinoma žive-  
la na račun knežjih darov. Tovrstno soodvisnost je dodatno potrejevala udeležba knezov na škofovskih sinodah, ki so se največ ukvarjale s cerkvenopravnimi in z moralno-disciplinskimi vprašanji. (Franklin, Shepard 1996, 225; Podskal'ski 1996, 61; 64–65; 72; Shchapov 1993, 1–2) Od tod je mogoče izpeljati sklep, da je bila tesna povezanost med Cerkvijo, državo in družbo ena najizrazitejših značilnosti kijevskega obdobja srednjeveške zgodovine vzhodnih Slovanov.

Začetek naslednjega obdobja uveljavljanja krščanstva pomeni leto 1036, ko je Vladimirjev sin Jaroslav Modri (1019–1054) po smrti brata Mstislava prevzel oblast nad celotno Kijevisko Rusijo. Jaroslavu se je z Bizantinci očitno uspelo dogovoriti o ustanovitvi kijevske metropolije. Najpozneje leta 1039 je konstantinopelski patriarh Aleksij I. v Kijev poslal Teopempta, prvega v staroruskih virih omenjenega metropolita (Ostrowski 2004, 1214–1215), odgovornega za celotno Cerkev na območju Kijevske Rusije. Od takrat dalje Stara Rusija v cerkvenopravnem smislu zanesljivo

<sup>9</sup> Govorimo o poganski prvini strahospoštovanja do oblastnikov – kijeviski knez je bil poglavar poglavarjev vseh plemen oziroma njihov združevalec.

ni veljala več za misijonsko ozemlje, temveč za sestavni del konstantinopelske Cerkve, ki je bila zadolžena za potrjevanje vsakokratnega kijevskega metropolita iz vrst klerikov grškega ali vzhodnoslovanskega izvora; poprej so ga izbrali staroruski škofje, neredko tudi pod vplivom vélikega kneza. (Vernadsky 1973, 79–80; Obolensky 1994, 109–110; 138–145; Senyk 1993, 83–84; Shchapov 1993, 25) Za konstantinopelski patriarhat je imela kijevska metropolija neprecenljiv pomen, saj je bila po ozemeljskem obsegu daleč največja, v gmotnem oziru pa najbolj dobičkonosna. Konstantinopelski patriarh je namreč v skladu z ustaljeno navado ob postavitvi novega metropolita od kijevske metropolije prejel bogate darove. Glavna razlika na področju praktičnega delovanja med bizantinskimi in staroruskimi škofi je bila v tem, da so morali staroruski pokrivati bistveno obsežnejše ozemlje od bizantinskih<sup>10</sup> in jih je bilo zato glede na ozemeljski obseg sorazmerno malo, vsi pa so bili združeni v eno (»vsedržavno«) metropolijo s središčem v glavnem mestu takratne staroruske politične tvorbe. Kijevsko metropolijo je ob koncu 11. stoletja sestavljalo osem škofijskih sedežev: Novgorod, Belgorod, Černigov, Polock, Vladimir, Perejaslav, Suzdalj in Turov. Ustanavljanje novih škofij ali ukinjanje starejših po ustaljeni bizantinski cerkveni praksi ni sodilo pod patriarhovo pristojnost, temveč pod pristojnost posameznih metropolitov, tukaj so bili to kijevski metropolit, ki so se pri tem ozirali na knežje interese in tako sedeže škofij postavljali v že uveljavljenih pokrajinskih središčih, obseg škofij pa so navadno prilagajali območju posameznega kneza. Skladnost škofijskega ozemlja z območji pokrajinskih knezov je nosilcem cerkvene in svetne oblasti prinašala dvojno medsebojno dopolnjujočo se korist: po eni strani je knezom povečevala politični prestiž, saj je bil v njihovih pokrajinskih prestolnicah sedež škofije, po drugi strani pa je Cerkvi pomenila večjo prepredenost cerkvenih struktur, ki so krepile njen idejni vpliv v staroruski družbi. Najstarejša in po geografski razprostranjenosti največja je bila novgorodska škofija. Le trije škofijski sedeži – Novgorod na severu, Suzdalj na vzhodu in Polock na zahodu – so ležali zunaj porečja Dnepra. Tudi to dejstvo odseva že omenjeno značilnost izrazitejše navzočnosti krščanstva v južnih predelih Kijevske Rusije. Postopnemu širjenju krščanstva zunaj osrednjega porečja Dnepra se je pridruževalo naraščanje števila škofov vzhodnoslovanskega izvora: konec 11. stoletja so pomenili polovico vseh hierarhov. Nekaterim kijevskim metropolitom so bili podeljeni častni nazivi, značilni za člane patriarhovega dvora oziroma njegove svetovalce, to pa priča o dejstvu, da so kijevski metropolit občasno pripadali ozkemu krogu najvplivnejših odločevalcev verske politike konstantinopelskega patriarhata. Te nazive – denimo *sinkelos* in *protoproedros* – je mogoče razbrati iz njihovih pečatov, ki jih obenem krasi osebni patriarhov emblem. Za 11. stoletje sta znana dva tovrstna »dvorna« kijevskega metropolita: Efrajim (1054/1055–pribl. 1065) in Jurij (1068–1076). (Shchapov 1993, 35–40; 54–55; 196; 199–200; Levčenko 1956, 450–451; Shepard 2006, 69; Franklin 2006, 93–94; Nazarenko 2009, 173; 178; Podskal'ski 1996, 53–54; 59; Senyk 1993, 131–137)

Vpliv Bizanca, ki je najdaljoročneje vplival na podobo verskega življenja v Stari Rusiji, je zadeval meništvo. Od konca 9. stoletja so znotraj vzhodnokrščanskega

<sup>10</sup> Sredi 11. stoletja je bilo pod okriljem Konstantinopla okrog osemdeset metropolij in več sto škofij. V bizantinskem cesarstvu je skoraj vsako mesto z bližnjo okolico sestavljalo svojo lastno škofijo.

sveta obstajale tri vrste meništva: samotarsko, mešano samotarsko-skupnostno (v samostanih, imenovanih *lavre*) in skupnostno oziroma kenobitsko. Kenobitsko meništvo, ki je bilo v Bizancu najštevilčnejše, je izšlo iz načel sv. Teodorja Studita (759–826), predstojnika samostana Studion v Konstantinoplu. (Franklin 2006, 94–96; Pasini 2011, 27; Ryčka 2013, 149) Posebnost ustanavljanja samostanov na vzhodnoslovanskih tleh je bila v tem, da večina od njih – drugače od Bizanca – ni bila postavljena na samotnih krajih, temveč v bližini mest ali v mestnih naselbinah samih. Do začetka 13. stoletja je bilo v Kijevski Rusiji okrog tristo samostanov, v katerih je živelo približno petnajst tisoč menihov. Tretjina vseh samostanov je ležala na najgostejše poseljenem in obenem najhitreje pokristjanjenem območju, to je v osrednjem porečju Dnepra. Njihovi člani so prihajali iz vseh družbenih slojev, njihovi ustanovitelji in glavni finančni podporniki pa so bili navadno véliki ali pokrajinski knezi, nosilci svetne oblasti, to pa pričuje o razhajanju z bizantinsko prakso, v skladu s katero je samostane največkrat ustanavljala Cerkev sama. (Franklin 2006, 94–97; Podskal'ski 1996, 89; Ryčka 2013, 146–147; 160–161; Shchapov 1993, 154; 156) Za utemeljitelja meništva na staroruskem ozemlju je mogoče označiti meniha na gori Atos, sv. Antonija, ki ga je tamkajšnji predstojnik poslal domov, da bi začel zbirati menihe v domačem okolju. Pod njegovim vodstvom so se prvi staroruski menihi naselili v podzemnih rovih nad Dneprom južno od Kijeva in se ravnali po puščavniškem načinu življenja. Na istem mestu je njegov naslednik, sv. Teodozij Pečerski, dal zgraditi pravi samostanski kompleks oziroma lavro in opustil pred tem izključno puščavniški način življenja. Sredi 11. stoletja je Teodozij del svojih menihov poslal v Konstantinopel po studitski pravilnik, za katerega je želel, da postane organizacijski temelj nove lavre. Vsi staroruski samostani so v naslednjih desetletjih delovali po zgledu Teodozijeve Kijevsko-pečerske lavre oziroma v skladu s studitskim pravilnikom, ki ga je Teodozij prilagodil z vključitvijo nekaterih samotarskih prvin. Ob tem je vredno upoštevati dejstvo, da je Kijevsko-pečerska lavra izjemoma nastala na meniško in ne vélikoknežjo pobudo. Kijevsko-pečerska lavra je v naslednjih desetletjih postala glavno romarsko središče na obsežnem območju med Baltikom in Kaspijskim jezerom. Iz vrst njenih menihov je izšel največji delež domačih (vzhodnoslovanskih) škofov v Kijevski Rusiji. (Franklin 2006, 96–97; Pasini 2011, 28–31; Podskal'ski 1996, 84–85; 87; 89–90; 92; Senyk 1993, 146–148; Ryčka 2013, 148; 150–151; 154; Nazarenko 2009, 198) Kljub hitremu razvoju in ugledu Kijevsko-pečerske lavre je prva znana staroruska samostana ustanovil Jaroslav Modri. To sta bila samostan sv. Georgija/Jurija in samostan sv. Irene, ki ju *Pripoved* prvič omenja v poročilu za leto 1037. Zgrajena sta bila v središču Kijeva, posvečena pa sta bila nebeškim zavetnikom Jaroslava (krstno Georgija) in njegove žene Ingegerd (krstno Irene). (Podskal'ski 1996, 86–87; Ryčka 2013, 145–146; Shchapov 1993, 155)

#### 4. Pravno-ekonomski položaj staroruske Cerkve

V Kijevski Rusiji je bistvo odnosa med Cerkvijo in svetno oblastjo zadevalo njuno tesno sodelovanje pri vzpostavljanju poenotene krščanske družbe. To se je najiz-

raziteje kazalo v delitvi sodnih pristojnosti<sup>11</sup> in v »državnem« zagotavljanju za Cerkev dragocenih gmotnih sredstev, vendar pa je to do začetka 12. stoletja povzročalo njeno odvisnost od nosilcev svetne oblasti. (Feldbrugge 2009, 120–121; 243–245; Ščapov 1971, 74) Dejavnost Cerkve kot pomembne versko-družbene institucije se je v obdobju Kijevske Rusije delila na šest temeljnih smeri. Prva smer je zaobjemala liturgijo in podeljevanje zakramentov. Druga smer je obsegala dejavnosti, povezane s cerkveno upravo na čelu s kijevskim metropolitom in s posameznimi škofijskimi središči. Tretja smer je bila v zvezi s kulturo, denimo z ustvarjanjem krščanske literature in s skrbjo za šolstvo in za umetnost. Četrta smer je gojila različne dobrodelne pobude – deljenje hrane in miloščine, gradnjo bolnišnic in sirotišnic ipd. – in obenem sooblikovala gospodarsko življenje z obvladovanjem svojih lastnih zemljiških posesti. Peta smer je zadevala pravne pristojnosti Cerkve, tako v odnosu do posebne družbene skupine, imenovane *cerkveni ljudje*, kakor tudi glede javne in družinske morale. Šesta smer pa je veljala političnim funkcijam Cerkve, denimo posredovanju med sprtimi knezi in navzočnosti pri sklepanju sporazumov. (Schcapov 1993, 2–3; 5; 13–14; 210–211)

Bistvena razlika med »latinsko« in bizantinsko Cerkvijo na eni strani in starorusko na drugi je bila v tem, da sta prvi dve upravljali številna škofijska in samostanska posestva, ki so jima pomenila glavni vir dohodka in kot posledica tega sestavljala materialno podlago za uresničevanje kulturnega in dobrodelnega udejstvovanja. Staroruski cerkveni organizem pa je bil do začetka 12. stoletja odvisen od prispevkov iz knežjih zakladnic in od dohodkov, pridobljenih z izvajanjem sodne oblasti. (Levčenko 1956, 450; Feldbrugge 2009, 243–245; Fedotov 1965, 400–401) Pod izključno cerkveno jurisdikcijo oziroma imuniteto pred svetnimi avtoritetami je na staroruskih tleh sodila posebna družbena skupina po imenu *cerkveni ljudje*, ki so jo sestavljali pripadniki duhovščine skupaj z meništvom, z liturgičnimi pomočniki in s preostalimi delavci v cerkvenih ustanovah in romarji. Tej kategoriji so se od začetka 12. stoletja – vzporedno s krepljenjem ekonomske samostojnosti Cerkve – pridruževali odvisni kmetje, prebivajoči na cerkvenih posestvih. (Vernadsky 1973, 151–152; Fedotov 1965, 401; Feldbrugge 2009, 84; Shchapov 1993, 111–112; 117; Senyk 1993, 124–125; Ryčka 2013, 101–102)

V Kijevski Rusiji je cerkvena oblast po bizantinskem zgledu poleg jurisdikcije nad *cerkvenimi ljudmi* nadzorovala moralno življenje celotnega prebivalstva: uravnavala je spolne prakse, poročne in pogrebne običaje ipd.<sup>12</sup> Tako je Cerkev na pobudo svetne oblasti posegla v tiste javno izražene vidike zasebnega življenja, s katerimi se knežja (»državna«) zakonodaja ni ukvarjala, saj so pred pokristjanjenjem sodili v domeno partikularno organiziranih vaških, plemenskih ali mestnih skupnosti. Pristojnost nad moralnim življenjem je Cerkvi svetna oblast prepustila zato, da bi prispevala k ponotranjenju krščanstva v različnih družbenih plasteh in kot posledica tega k čim hitrejšemu kulturnemu poenotenju celotnega staroruskega oze-

<sup>11</sup> Svetna zakonodaja, zaobjeta v več redakcijah *Ruske pravde*, se je večinoma ukvarjala z zagotavljanjem varnosti, medtem ko so bila škofijska sodišča odgovorna predvsem za notranje cerkvene zadeve in za družinsko moralo.

<sup>12</sup> Denimo: preprečevanje prisilnih porok, ugrabitev neveste, dvoženstva ali razveze brez krivdnega razloga.

mlja. Kdor se je prekršil zoper zakonsko zvestobo, zoper spoštovanje svetnikov in zoper priznavanje čudežev ali je še dalje izvajal poganske obrede in imel do duhovščine žaljiv odnos, je moral škofu kot glavnemu sodniku na nekem določenem cerkvenem ozemlju plačati globo. Moralne omejitve in kazni so temeljile na bizantinskem cerkvenem pravu, ki ga je povzemala zbirka določil z naslovom *Nomokanon štirinajstih poglavij*, v slovanskem kulturnem okolju znana kot *Kormča (knjiga)*, to je »Knjiga krepčilnih podukov«. <sup>13</sup> Kljub splošnemu zgledovanju po *Nomokanonu* staroruski cerkveni pravni red v nasprotju z bizantinskim za različne moralne prestopke ni predvideval duhovnih kazni – denimo postenja, prepovedi udeleževanja liturgije in prejemanja zakramentov –, temveč je zahteval denarne kazni, podobne tistim iz svetnega knežjega prava. Poseben pravni kodeks, v znanstveni literaturi poimenovan *Zakonik Jaroslava*, je morda že sredi 11. stoletja določil obseg cerkvene sodne oblasti in Cerkev oproščal vseh dajatev. Skupaj s poznejšimi redakcijami se resda opira na standardni bizantinski *Nomokanon*, vendar ob tem vsakokratnega vélikega kneza obvezuje, naj desetino svojih letnih dohodkov oddaja cerkvi presvete Bogorodice v Kijevu – od tod naj bi se pridobljena sredstva razporejala za preživljanje duhovščine in za pomoč revežem. Cerkvene desetine namreč bizantinsko pravo ni poznalo, poznal pa jo je zahodnokrščanski svet <sup>14</sup> in jo utemeljeval s spoštovanjem Mojzesovih starozaveznih določil (prim. 4 Mz 18, 8–32). Tovrstna podobnost dopušča predvidevanje, da se je Vladimir pri uvedbi desetine zgledoval po »latinskem« Zahodu, najverjetneje po sosednji Poljski, ki je Cerkev v prvem stoletju po uradnem pokristjanjenju leta 966 podpirala iz kraljeve zakladnice. (Podskal'ski 1996, 64; Senyk 1993, 176; 301; Ryčka 2013, 104–105; Shchapov 1993, 97–99) Poleg določanja moralnih norm in zaslug pri oblikovanju pisne kulture je bila Cerkev v staroruski družbi pomembna kot ustanova z vplivnimi svetovalci iz vrst visoke duhovščine. Ti svetovalci so evangeljske ideale poskušali združevati s svetnimi koristmi knezov, zlasti po smrti Jaroslava Modrega pa so si prizadevali za slogo med člani vladajoče rodbine Rjurikovičev – to je bilo nujno za ohranjanje ozemeljske skladnosti oziroma pokritosti enotne kijevske metropole z vsemi staroruskimi kneževinami. (Shchapov 1993, 13–14; 93–95; 97; 110; 112–113; 122; 124; Franklin 2006, 86; Feldbrugge 2009, 78; 89–91; Senyk 1993, 169–173; Ryčka 2013, 102–103)

Staroruska Cerkev kijevskega obdobja je svoja gmotna sredstva zgoščevala po škofijskih sedežih, od koder so se razporejala vse do podeželskih duhovnikov. Cerkveni prihodki so izvirali predvsem iz desetine letnega dohodka vélikega kneza in iz desetine letnega dohodka pokrajinskih knezov. Desetina ni nikoli pomenila splošno obvezujoče dajatve, ki bi od vsakega posameznega prebivalca zahtevala plačilo v vrednosti nekega določenega deleža njegovega premoženja, temveč je bila vselej v domeni vrhovne svetne oblasti, ki je Cerkev podpirala iz svojih lastnih

<sup>13</sup> Redakcija *Nomokanona*, na katero se je sklicevala staroruska duhovščina, se je v Bizancu uveljavila konec 9. stoletja.

<sup>14</sup> Pravni mehanizem desetine na Zahodu ni bil razumljen v smislu centraliziranih dajatev Cerkvi, ki bi jih zagotavljali pokrajinski ali državni vladarji, temveč v individualnem smislu kot obvezna dajatev vsakega prebivalca.

sredstev. Praksa podeljevanja desetine je Cerkvi zagotavljala glavni finančni vir do začetka 12. stoletja, ko so njeni prihodki postajali vse bolj raznoliki in odvisni od specifičnih pokrajinskih dejavnikov. Cerkev se je oskrbovala tudi iz svojih lastnih nepremičnin, ki pa so jih večinoma priskrbeli knezi. Ti knezi so kijeviskemu metropolitu, škofom in samostanom nemalokrat podarjali zemljišča, vasi in dele mest; tovrstne nepremičnine so sicer cerkveno ekonomijo začele pomembneje oblikovati šele od konca 11. stoletja dalje, sprva v okviru samostanov, sredi 12. stoletja pa tudi znotraj škofij. Splošna krepitev ekonomske samostojnosti Cerkve se je dogajala vzporedno z drobljenjem staroruskih kneževin in kot posledica tega s krhanjem enotnosti svetne oblasti. Ker so staroruski knezi v negotovih notranjepolitičnih razmerah Cerkev vse bolj dojemali kot moralno avtoriteto oziroma posrednico med sprtimi stranmi, so ji v zahvalo za opravljeno delo in za spodbudo za nadaljnjo pomoč poklanjali bogate darove (zlasti zemljišča) in tako zmanjševali njeno dotakratno ekonomsko nesamostojnost. Gmotno preskrbljena, ekonomsko vse bolj samostojna in družbeno močna Cerkev je do sredine 12. stoletja postala osrednja oblikovalka in ohranjevalka zavesti o enotnosti krščanske Kijeviske Rusije. (Franklin, Shepard 1996, 230–232; Feldbrugge 2009, 84–85; Shchapov 1993, 87; 89–91; 99–100; Podskal'ski 1996, 63; 65–66; Senyk 1993, 149–150; 178–181; 217–225; Ryčka 2013, 103–104)

## 5. Sklep

---

Prodiranje in uveljavljanje krščanstva na ozemlju vzhodnih Slovanov med koncem 9. in sredino 12. stoletja ni potekalo spontano ali naključno, temveč strukturno, to je, v obliki raznovrstnega sodelovanja med cerkvenimi ustanovami in svetno oblastjo. Zgodovino Cerkve v obravnavanem času in prostoru je smiselno razdeliti na tri obdobja oziroma faze. Prvo obdobje (med koncem 9. in koncem 10. stoletja) zadeva odvisnost širjenja krščanstva od bizantinsko-staroruskih trgovskih, diplomatskih in vojaških stikov pred uradnim pokristjanjenjem. Drugo obdobje (med koncem 10. in koncem 11. stoletja) obsega ključno vlogo svetnih oblastnikov, odgovornih za financiranje cerkvene organizacije in za uravnavanje zgodnjega cerkvenega prava neposredno po uradnem pokristjanjenju; tretje obdobje (od konca 11. do sredine 12. stoletja) vzpon družbeno vse bolj samostojne Cerkve, ki se je bila zmožna vzdrževati tudi iz svojih lastnih dohodkov in je pridobila velik pomen pri ohranjanju zavesti o obstoju enotne Kijeviske Rusije. Čeprav je bila vzhodna veja krščanstva kot uradna vera Kijeviske Rusije sprejeta šele ob koncu 10. stoletja pod vélikim knezom Vladimirjem Svjatoslavičem, so bili sledovi cerkvene organizacije na obsežnem vzhodnoslovanskem ozemlju navzoči že dobro stoletje predtem. Uradno pokristjanjenje se je tako oprlo na obstoječe strukture, ki so se odločilno okrepile in po celotni staroruski državni tvorbi razširile do sredine 12. stoletja. V tem času je Cerkev postala najvplivnejša usmerjevalka družbenega življenja – delovala je kot vezno tkivo med verskim naukom in njegovimi moralnimi zapovedmi, knežjo oblastjo, etnično identiteto in novo pisno kulturo.

## Reference

- Birnbaum, Henrik.** 1993. Christianity Before Christianization: Christians and Christian Activity in Pre-988 Rus'. V: *Christianity and the Eastern Slavs*. Zv. 1, *Slavic Culture in the Middle Ages*, 42–62. Ur. Boris Gasparov in Olga Raevsky-Hughes. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Fedotov, George P.** 1965. *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries*. New York: Harper.
- Feldbrugge, Ferdinand.** 2009. *Law in Medieval Russia*. Boston: Martinus Nijhoff.
- Franklin, Simon, in Jonathan Shepard.** 1996. *The Emergence of Rus*. London-New York: Pearson Education Limited.
- Franklin, Simon.** 2006. Kievan Rus' (1015–1125). V: *The Cambridge History of Russia*. Zv. 1, *From Early Rus' to 1689*, 73–97. Ur. Maureen Perrie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fylypčuk, Oleksandr.** 2013. *Studia Byzantino-Rossica: Ekspansija, vojna ta social'ni zmini*. Černovci: Knygy.
- Gorski, Anton A.** 2004. *Rus': ot slavjanskogo rasselenija do Moskovskogo carstva*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Ivanov, Sergey A.** 2008. Religious Missions. V: *The Cambridge History of The Byzantine Empire, c. 500–1453*, 305–332. Ur. Jonathan Shepard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levčenko, Mitrofan V.** 1956. *Očerki po istorii rusko-vizantijskih otnošenij*. Moskva: Akademiya nauk SSSR.
- Litavrin, Gennadij G.** 2000. *Vizantija, Bolgarija, Drevnjaja Rus': IX–načalo XII veka*. Sankt Peterburg: Aletejja.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: *Pripoved o minulih letih*, 175–239. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Nazarenko, Aleksandr V.** 2009. Territorial'no-političeskaja organizacija gosudarstva i eparhial'naja struktura Cerkvi v Drevnej Rusi (konec X–XII vek). V: *Drevnjeja Rus' i slavjane*, 172–206. Ur. Aleksandr Nazarenko. Moskva: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.
- Obolensky, Dimitri.** 1971. *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453*. London: Praeger Publishers.
- — —. 1983. Russia and Byzantium in the Mid-Tenth Century: The Problem of the Baptism of Princess Olga. *The Greek Orthodox Theological Review Offprint* 28, št. 2:157–171.
- — —. 1994. *The Byzantium and the Slavs*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Ostrowski, Donald, ur., prev.** 2004. *The Povest' vremennykh let: An Interlinear Collation and Paradosis*. Harvard: Harvard University Press.
- Pasini, Giorgio.** 2011. *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*. Bologna: Edizioni Studio domenicano.
- Plokhy, Serhii.** 2006. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Podskal'ski, Gerhard.** 1996. *Hristianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988–1237 gg.)*. Prev. Aleksandr N. Nazarenko. Sankt Peterburg: Vizantinorossika.
- Ryčka, Volodymyr.** 2013. *»I prosvjeti ju kreščen'em svjatym«: Hrystijanizacija Kyjivs'koji Rusi*. Kijev: Institut istoriji Ukrajiny.
- Senyk, Sophia.** 1993. *A History of the Church in Ukraine*. Volume 1, *To the End of the Thirteenth Century*. Rim: Pontificio Istituto orientale.
- Shepard, Jonathan.** 2006. The Origins of Rus' (c. 900–1015). V: *The Cambridge History of Russia*. Volume 1, *From Early Rus' to 1689*, 47–72. Ur. Maureen Perrie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shchapov, Iaroslav N.** 1993. *State and Church in Early Russia: 10th–13th Centuries*. Prev. Vic Shneyerson. New Rochelle: Aristide D. Caratzas Publications.
- Ščapov.** 1971. Ustav knjazja Jaroslava i vopros ob otnošenii k vizantijskomu naslediju na Rusi v seredine XI v. *Vizantijskij vremenik Sovetskoj akademii nauk* 31:71–78.
- Vernadsky, George.** 1973. *Kievan Russia*. New Haven: Yale University Press.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 559—570  
 UDK: 27-873  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 09/2016

*Aleksandr Sautkin and Elena Philippova*

## **Antinomianism as the Crisis Periods' Ethical Attitude**

*Abstract:* The article deals with the phenomenon of antinomianism, which is regarded as ethical attitude caused by the crisis perception of the world, formed, as a rule, in a situation of intense eschatological expectations. Authors refuse the narrow understanding of the »antinomianism« term associated with the Christian denial of the rules prescribed by the Law of Moses. They suggest the opinion that antinomianism is a universal spiritual orientation associated with the desire to go to some new ethical dimension, corresponding to the radical renewal of the world in general. In this regard, the previously unlawful can become a new moral regulator. The paper examines variations of this idea found in the early Christianity, including some Gnostic groups, as well as in the Jewish sectarianism.

*Keywords:* antinomianism, ethical attitude, the Law of Moses, eschatological expectations, Gnosticism, Sabbatianism, mysticism

*Povzetek:* **Antinomizem kot etična drža v obdobjih krize**

Članek obravnava fenomen antinomianizma, ki ga opredeli kot etično držo, ki jo praviloma povzroči krizna percepcija sveta oblikovana v razmerah močnih eshatoloških pričakovanj. Avtorja zavračata ozko razumevanje izraza »antinomianizem«, ki je povezano s krščanskim zanikanjem predpisov, ki jih nalaga Mojzesova Postava, ampak predlagata, da je antinomianizem univerzalna duhovna usmeritev, ki se povezuje z željo po neki novi etični razsežnosti usmerjeni v radikalno prenovi sveta na splošno. V tem oziru se prejšnje nezakonito more spremeniti v novega moralnega regulatorja. Članek pregleda različice te ideje v zgodnjem krščanstvu, vključno z nekaterimi gnostičnimi skupinami, kot tudi v judovskem sektarianizmu.

*Ključne besede:* antinomizem, etična drža, Mojzesova Postava, eshatološka pričakovanja, gnosticizem, sabbatizem, misticizem

### **1. Introduction**

The subject of reflection in this article is an ethical phenomenon called »antinomianism«, which traditionally in the narrow sense refers to neglect of the precepts of

the Mosaic Law, as far as the latter is being opposed to the Gospel values. For example, Walter A. Elwell indicates that the term is »referring to the doctrine that it is not necessary for Christians to preach or obey the moral law of the Old Testament« (2001, 70–71). This concept can also be interpreted more broadly – as some universal trend having no exclusive binding to Christianity, the trend of denial of any existing laws and regulations in favour of the new, freely elected ones. However, even if we understand antinomianism in a broad sense, it is impossible to reveal the logic of antinomian ethics without analyzing of religious experience, because, in our opinion, religion experience (or its equivalents) is the basis of all value systems.

Our reasoning about values may seem old-fashioned in the »Apocalypse culture« era and too much attached to the religious experience. As to the first, we believe that the phenomena described in the notorious book edited by Adam Parfrey (1990), are not new and do not have a mass character. They are marginal, being generated by certain subcultural communities and their imaginary popularity in the masses is just a result of postmodern intellectuals' comments and attention of the media. Of course, mass value system has been changing greatly because of some factors including the influence of marginal subcultures, but we can hardly say that their antinomianism becomes the property of the masses.

Secondly, we believe that values are associated with the sphere of the Sacred; values cease to be what they are outside the circle of Sacred. A profaned value loses its original meaning. It continues to denote the importance of something for a person or the meaning attributed to some object, as well as continues to affect a person's behaviour, but it loses its absolute base, becoming a derivative of the man himself. Even so, in any secular morality and in any antinomianism (even quite secular one) we are still able to discern some remains of the sacral attitude to the values, to the Law. This almost weathered »flavour« of Sacredness in the profaned value systems is similar to the Kabbalistic *reshimu*, or remnants of the Divinity after the departure of the Deity, that Isaac Luria compared to the remnants of wine or oil remaining in an empty vessel.

Human being can exist only in the space of Sacred, and the idea of the Sacred is an essential structure of consciousness. It is this aspiration to transcendence that reveals the true essence of human, as the sign of the *Homo religiosus* species. The word »religion« may be not quite appropriate, as Mircea Eliade also noted in due time, however, no other word more likely to express the experience of the Sacred is to be looked for: as the same Eliade mentioned, the term (religion) can be useful, if we do not forget that it does not necessarily imply a belief in God, in gods or spirits, but is related to the experience of the sacred and, therefore, is associated with the ideas of being, significance and truth. (1971, 9)

The phenomenon of Sacred applies to the Superbeing, or otherwise, the highest degree being, for its exclusive ability of giving form and meaning to the world. The Sacred, i.e. Absolute Reality, is beyond any human ways of perception and mastering of the world, and, therefore, is beyond any opposition inherent in human thinking. Divinity can be defined as *coincidentia oppositorum*, the coinciden-

ce of opposites, which is reflected in a large number of specific myths, rites and beliefs, which, according to Mircea Eliade, are designed to remind people that the divine foundation of the world can be comprehended only as a paradox or a mystery, and the concept of divinity is not deducible from the sum of the qualities or properties, it is absolute freedom, which is beyond Good and Evil. (1998, 380)

Thereafter, the religious feeling directed towards the attainment of the Supreme Reality, has to overcome all the limits imposed on the human being, including those phenomena which, at first glance, are not of a religious nature and may even consciously deny religious experience. The way of thought of the Jacobins, the writings of the Marquis de Sade, Nietzsche's research in the field of morality, revolutionary catechism by Sergei Nechayev, Arthur Rimbaud's life in art and outside it – all these examples, like so many else, show us the human desire to go beyond their own limits, to transcend to the Other, which we define as the extreme manifestation of religious feeling.

We also believe that understanding of antinomian ethics in its practical aspects is methodologically important for the study of a number of specific socio-cultural phenomena of our time. Studies of socio-cultural identification mechanisms always lead to the question of the value basis of a group with which the individual identifies himself. The issue of understanding the latent logic of ethical and practical requirements, facing the followers of different religious groups, becomes very important in the contemporary situation of wide dissemination of various new religious movements.

## **2. In Anticipation of the New Aeon: To Throw Down the Clothes of Old Morality**

---

Any fundamental change in the spiritual life is certainly related to a kind of reinterpretation of the Deity's and community's requirements to the person. Sometimes we even meet not only new reading or interpretation of the previous establishments, but the real break-up of the views recently seemed unshakable – which deals with the system of prohibitions, with »you need – you may – you must not« system, and the question is not just about morality, but also about the revision of the religious beliefs as such, including prescriptions fixing human position in relation to the Divine, and therefore, it is about the essence of man and his place in the universe.

Here we have a situation of »the revaluation of all values«, which in its radical version is viable only for a very short time, the time of tense expectation of Deliverance. Later this radicalism is being gradually displaced to the periphery of the doctrine, marginalized as a manifestation of unorthodoxy, becoming the lot of heretical sects and esoteric groups. Orthodoxy tends to smooth out the rough edges of the revealed contradictions, especially if they are found in the core of the doctrine itself.

The idea of changing regulations of human being is actualized in the periods when eschatological expectations aggravate and the feeling of This World's end closeness coincides with the ecstatic pre-feeling of the Deity's proximity, which allows people from all bonds and indicates them the Transformed Reality, located in almost half a step from them. »Truly I tell you, some who are standing here will not taste death before they see the Son of Man coming in his kingdom.« (Mt 16:28) These words of Jesus Christ perfectly characterize the existential experience that creates denial of »old« normativity.

The one who proclaims the new era, »New Aeon«, should be entirely rejected from former establishments either by openly declaring this rejection, or by trying to maintain the illusion of succession, proving that his actions only seem to contradict the statutes of bygone days, being in fact their essential fulfilment.

»Do not think that I have come to abolish the Law or the Prophets; I have not come to abolish them but to fulfil them« – so said Jesus (Mt 5:17), however, breaking a number of rules and commandments, including the commandment to observe the Sabbath. The canonical Gospel text to a certain extent moves away from the image of the Jew Yeshua observing all the commandments of the Law, although contains numerous references to the Old Testament tradition, meaning to emphasize the predetermined character of the described events, proclaimed by the prophets.

Of course, the first Jewish followers of Jesus did not oppose Judaism itself. As the Russian researcher Irina Svetsitskaya notes, »Christianity of the second half of first century AD did not yet realize itself, i.e., it considered itself within Judaism, as a kind of ›true Judaism‹« (1989, 91). Subsequently, the focus on the gap with the Jewish Law becomes quite obvious in historical Christianity. Let us recall the well-known argument of the Apostle Paul's Epistle to the Romans: »So, my brothers and sisters, you also died to the law through the body of Christ, that you might belong to another, to him who was raised from the dead /... / But now, by dying to what once bound us, we have been released from the law so that we serve in the new way of the Spirit, and not in the old way of the written code.« (Ro 7:4,6)

In the 1 Co 5:7 there is still the same antinomian enthusiasm reaching its highest point in the sixth chapter: »I have the right to do anything,« you say – but not everything is beneficial. »I have the right to do anything« – but I will not be mastered by anything.« (1 Co 6:12) Faith frees man from the bondage of the Law, from any bondage at all, for freedom is in faith. But, experiencing everything, one should not let himself be caught, for not all that can be accomplished and tried carries the benefit. But by means of the Spirit, found in faith, one can recognize his own benefit and understand what should be sought and what should be rejected. Is it not the »reevaluation of all values«?

Actually, the problem of antinomianism in its original form was formed in the course of thinking on the »Apostle Paul's attitude to the Law« theme. For a long time Paul's understanding of the Law and various contradictions in his writings

concerning this issue have remained one of the most significant matters in the discussions about the formation of early Christianity.

Through the famous works by William David Davis (1980), Ed Parish Sanders (1983), James D.G. Dunn (1990) and other researchers, postulating of the antinomian character of Paul's views was subjected to critical reflection: the ideas of »the Apostle of the Gentiles« were once again placed in the context of the Jewish religion, and the opposition of »faith« and »works of law«, accented by Protestant theologians, was withdrawn, as well as there were revealed some diverse and previously not quite obvious shades of the word *nomos* meaning, and even Paul's criticism of Judaism began to be considered as a rejection of Jewish identity markers in the name of the new religious universalism, but not the rejection of the Law as such.<sup>1</sup>

However, in the context of this paper we are interested in the fact that at a certain frame of mind one can make some antinomian conclusions from the Romans and Galatians, as well as from report of the incident in Antioch in Acts 15 and the degree of radicalism here will depend on the particular interpreter. Apparently, even in Paul's time such conclusions had already been made as evidenced in Ro 3:8: »Why not say – as some slanderously claim that we say – ›Let us do evil that good may result‹?«

In the Christian apologetics there can be found some quite remarkable reflections, emphasizing a break with Judaism. For example, Tertullian in his *Adversus Iudaeos* treatise argues that the commandments of the Law of Moses are the heritage not only of the Jews, but of all the other peoples, however, he also writes: »The law was given through Moses' at a definite time, so it should be believed to have been temporarily observed and kept. And let us not annul this power which God has, which reforms the law's precepts answerably to the circumstances of the times, with a view to man's salvation.« (2006, 243) Earlier, similar thoughts were expressed by Saint Justin in his »Dialogue with Tripho« (1950).

Quite remarkable is the fact that the overcoming of the Law becomes the central theme of one of the earliest Old-Russian texts – »Word on Law and Grace« by the Kiev Metropolitan Ilarion, and one of the central allegorical motifs of this work is the motif of Sarah and Hagar, apparently dating back to the Galatians 4:21–31. »What was attained by the Law, and what has been attained by Grace? First there was the Law, then there was Grace: first the shadow, then the Truth. As a figure of Law and Grace, consider the women Hagar and Sarah: Hagar the bondswoman and Sarah the free woman; first the bondswoman, and then the free woman. And whoso readeth, let him understand.« (1991, 4–5)

The expulsion of Hagar the slave together with her son Ishmael and making Isaac the true and only heir of Abraham are interpreted by Ilarion as the statement of Truth and Grace above the Law, in relation to the opposition of the Jews and Christians (as circumcised and uncircumcised): »So after the resurrection of the

---

<sup>1</sup> About contemporary Pauline studies see Farnell 2005; Porter 1996.

Lord Jesus, when the disciples and others who had come to believe in Christ were in Jerusalem, and when both Jews and Christians lived side by side, then the Grace which came of baptism was mocked by the Law which came of circumcision; /... / So when Grace saw her sons the Christians being mocked by the Jews – by the sons of the bondage of the Law – she cried out to God: »Cast out the Jews and their Law! Scatter them among the nations! For what communion is there between the shadow and the Truth, between Jewry and Christianity?« (7)

Obviously, the violation of the former Law becomes possible only on the basis of some new establishments or a completely new experience, which in the minds of their adherents replace the old values. These new principles of life get the nature of the living and direct revelation.

The desire for twisting the law inside out is detected in the ages of ultimate eschatological tension caused by the supposed Theophany (which has already taken place or is just being expected), involving a significant number of people, sometimes even acquiring a mass character. But, in addition to it, antinomianism can exist outside of those periods in the esoteric aspects of the activity of certain closed communities or even individuals, being rooted in the mystical way of religious life. In this case, eschatology is not a revelation of what will be, but a kind of chronicle of what is happening here and now.

Occurring Revelation is seen as a unique event, qualitatively changing the world and time structure, essentially terminating the previous phase, which apparently dies or ceases – and discretion triumphs. The new is always completely new, even though it can be thought as once predicted; it can also be viewed as a return to some original perfect state (such as the Krita Yuga, the Golden Age, or, in terms of the ontology – Pleroma, the One, etc.).

However, in any case, this »New« refutes completely what was before, with no way back to the past, for going back means death, returning to dust, to the decaying, rotting old appearance, which has already been dropped by the new world. Those remaining within dead are themselves dead, and a matter of life is to forget about everything former, to destroy it and upgrade itself.

### **3. Beyond the Sin: Gnostic »Asceticism Turned Upside-Down«**

If we *ad verbum* understand and properly develop the ideas which are present at some theses of Paul, we can come to a complete denial of the necessity of good works (because one is saved by faith alone), and to the denial of the good itself. After all, the good as well as evil are the concepts of man, and lose their sense being applied to God, for the commands of God, construed as moving a person to good and stating something as good, for God himself do not have the strength.

Anyone who approaches God and beholds his secrets knows that there is nothing on earth that could tarnish him, as if sin ceases to exist for those longing

for the New Kingdom, the New Aeon. On the other part, »evil« and »sin« can be recognized as a reality that requires overcoming. However, the latter must be fulfilled by the maximal immersion into the reality of evil and sin: the lower the fall, the higher spirit rises. Transgression of the commandments and laws in this case is interpreted as an existential necessity and a religious duty.

In other words, the antinomian logic can be twofold:

1. Occurred fracture, or spiritual change completely transforms the human beings by their communion with God, therefore they cannot make sins in the old sense of the word, not because they will perform only good deeds, but because all their actions from now on are aside old ideas about good and evil. The chosen ones acquire a new system of values, which is contrary to all that has been before or in general is not comparable to it;
2. Everything is permitted, even the unclean and sinful, or especially the unclean and sinful, because we are to overcome it by accomplishing it. It is a kind of ascetic mindset put inside out, an ascesis of sin aimed at immersing into a chasm of materiality.

Such attitudes found their expressions in the various currents of Gnosticism in which some schemes of antinomian ethics were worked out; later they made a significant impact on Western culture. As noted by John A. Saliba, »understanding Gnosticism is important because many of the theological ideas and religious practices of the Gnostics have reappeared in some form in sect and cults throughout the centuries« (2003, 46).

Gnostics are known to distinguish the three origins – spirit, *psyche* and body, which divided all people, respectively, into spiritual, soul and animal ones. Only having the spiritual origin (pneumatics), who were able to know in the Spirit and rise above the flesh and the soul, were conceived as the chosen to salvation. Irenaeus, describing the teachings of the Valentinians about the three sorts of men, writes: »But as to themselves, they hold that they shall be entirely and undoubtedly saved, not by means of conduct, but because they are spiritual by nature. /... / Wherefore also it comes to pass, that the ›most perfect‹ among them addict themselves without fear to all those kinds of forbidden deeds of which the Scriptures assure us that ›they who do such things shall not inherit the kingdom of God‹.« (1950, 530–531)

Pneumatics are chosen, but their election appears only in the comprehending (*gnosis*): being by their very nature capable of this, they discover their own spiritual nature (*pneuma*, a spark of light that belongs to the transcendental world), at the same time acquiring freedom from the Law. The latter is just an element of the flawed universe, created by inferior Demiurge (often identified with the God of the Old Testament) and his angels, who are ignorant of their origin and existence of a higher power. The world must undergo a denial being the creation of unwise and arrogant Demiurge. This way of thinking, according to Irenaeus, was inherent in many of the Gnostics, but before all in Simon Magus, called by heresiolo-

gists »the father of all heresies«, attributing to him all Gnostic deviations from orthodoxy. (572–573)

Hans Jonas writes:

»The gnostic God as distinct from the demiurge is the totally different, the other, the unknown. /... / And as this God has more of the *nihil* than of the *ens* in his concept, so also his inner-human counterpart, the acosmic Self or *pneuma*, otherwise hidden, reveals itself in the negative experience of otherness, of non-identification, and of protested indefinable freedom. /... / Both the hidden God and the hidden *pneuma* are nihilistic conceptions: no *nomos* emanates from them, that is, no law either for nature or for human conduct as a part of the natural order.« (2001, 271)

*Nomos* is a tool of bringing the human soul into submission to lower demiurgic forces, just as the laws of nature are the means of human enslavement at the flesh. Consequently, the »new man«, »gnostic« either ignores the law referring to the two orders – both physical and mental, or actively opposes to it, acting in defiance of the will of the insidious archons.

The behavior of the »perfect man«, thus, can be based either on ethical indifference, making no distinction between good and evil, or on the approval of the need to make »evil« for its overcoming. This second antinomistic line can be traced, in particular, in the teachings of Carpocrates Gnostic and his followers. The Carpocratians also proceeded from the fact that the difference between evil and good deeds was caused only by the human mind, but in this case they taught that a person had to come to know all the possible forms of behavior, because only it led to the complete liberation of soul, which otherwise would again be placed into body like into prison.

This idea of rebirth, rising, apparently, to the Pythagoreans, was reflected in a peculiar Carpocratians' interpretation of the Jesus' words about the prison, from which a man would not walk without giving away everything he has (Lk 12:59): »No one can escape from the power of those angels who made the world, but that he must pass from body to body, until he has experience of every kind of action which can be practised in this world, and when nothing is longer wanting to him, then his liberated soul should soar upwards to that God who is above the angels, the makers of the world.« (Irinæus 1950, 578)

Heresiologists (Irenaeus, Hippolytus, Epiphanius, Clement) with one voice convict Carpocratians of committing all sorts of obscenities, such as sorcery, homosexual relationships, group orgies, and so on. It is difficult to say whether in fact the Gnostics from the circle of Carpocrates practiced all of the above, since the evidence comes from their irreconcilable opponents, but the theoretical backgrounds of Carpocrates' and his son Epiphanes' teaching may well entail respective practical consequences. Similar views, according to Irenaeus, were expressed by the Cainite sect.

H. Jonas makes the following comment on the teachings of the Cainites and Carpocratians: »The idea that in sinning something like a program has to be com-



pleted, a due rendered as the price of ultimate freedom, is the strongest doctrinal reinforcement of the libertinistic tendency inherent in the gnostic rebellion as such and turns it into a positive prescription of immoralism.« (2001, 274)

It seems to us that this rebellion should not be seen only as an attempt to bring some theoretical justification for their moral laxity, as the Christian apologists hint, for Simonian and Carpocratian antinomianism raises the question not so much on the revision of some moral requirements, but on the transformation of the moral base itself.

#### **4. Mystical Experience as the Foundation of Antinomian Attitude**

---

Freedom is conceived as overcoming of limitations, as going beyond in an attempt to embrace all and to achieve the missed completeness. The Law attaches limits, cuts parts of ourselves from us, but if there is no old Law, everything is allowed – not because there is no Law at all, but because it reveals a new Law delivering us from our limitations, saying: »do what thou wilt«.

We think that here we have to escape from concrete historical reference to certain currents of Gnosticism as we are talking about some universal properties of the human spirit, manifested about the same way in all epochs. Thus, Gershom Scholem astutely writes about »a position which, as the history of religion shows, occurs with a kind of tragic necessity in every great crisis of the religious mind. I am referring to the fatal, yet at the same time deeply fascinating doctrine of the holiness of sin.« (1995, 315)

The antinomian rebellion is rooted not in the man, but in the man's sense of the Divine intimacy, and the unlawful is attached to the divine. The final meaning of the negation of the Law is the acquisition of the Divine integrity and completeness, and the way in which it is achieved is the »mystical comprehension« of Divinity and unity with it in Spirit. Mystic experience is of an entirely individual nature and rejects sociality with all its attributes. Human social forms are a »coat« of inner life, but, as a mystic feels it, inner life erodes this coat, eradicates it and goes beyond the socially established borders. Group mystic trance is practicable, though it would show some asocial features to an even greater extent.

The mystic ceases to be bound by any kind of rules, and from the inside he breaks any connection with the institutions serving as mediators between him and Godhead. Russian religious philosopher Leo Karsavin notes that

»a mystic considers himself a saint during his trance. He does not need either anybody's help at that moment, or even the assistance and prayers of the Church, because it is God who sanctifies him. He does not need confession, /... / because he is a saint anyway, and God himself has made all the good for him. He does not need the Eucharist: he partakes of God's spiritual body by the mouth of his soul. He does not need this church cult at all.« (1994, 17)

From the Orthodox prospective Karsavin points out to quite an obvious danger of mysticism to the Church (if we may put it in a more general sense: mysticism bears potential danger for any social institution) (18).

A consistent mystic point of view would lead us to nothing but accepting the mystic's independence from any possible conventions since he achieves union with God. This is what many philosophers and theologians realized: in particular, V. N. Lossky writes of a wide spread tendency to oppose mysticism to theology, and uses as a striking example the views of Henri Bergson »who distinguishes between static church religion – that is social and conservative – and dynamic mystics' religion – a private and refreshing one«. (2012, 10)

Antinomianism, as a universal feature of the human spirit, is found even in such a conservative religion as Judaism. The most obvious manifestation of the Judaic antinomianism is probably Sabbatianism – a messianic teachings associated with the name of Sabbatai Zevi and his »prophet« Nathan of Gaza.

Sabbatai Zevi, proclaimed himself the Messiah and awaken in 1665–1666 a powerful wave of eschatological hope in all of European Jewry, was (because of his mentality or even a mental illness) a paradoxical mystic prone to commit antinomian acts, sometimes directly contrary to the Law. Justification of those actions was associated with the idea that every epoch prescribed its own order in the relationship between man and Divinity: thus, each generation got its version of the Torah, and the Torah of Galuth ceases to operate in the era of Redemption. It sounds similar to the earlier ideas of the Joachim of Flores about the three Eras and even to the later concept of occultist Aleister Crowley about the change of aeons and the coming of the Age of Horus.

Being a fanatic ascetic, Sabbatai Zevi at the same time admitted the commission of acts called by his followers *maasim zarim* – »strange deeds«: publicly spelled Tetragrammaton, made a ceremony of his marriage with the Torah, for one week celebrated the Passover, Shavu'ot and Sukkot, proclaimed the abolition of the mitzvoth, etc.

Gershom Scholem writes:

»What the Sabbatians call the ›strange acts of the Messiah«, have not only a negative aspect, from the point of view of the old order, but also a positive side, in so far as the Messiah acts in accordance with the law of a new world. If the structure of the world is intrinsically changed by the completion of the process of *Tikkun*, the Torah, the true universal law of all things, must also appear from then under a different aspect. /... / The Messiah stands at the crossing of both roads. He realizes in his Messianic freedom a new law, which from the point of view of the old order is purely subversive. It subverts the old order, and all actions which conform to it are therefore in manifest contradiction with the traditional values.« (1995, 311–312)

Sabbatai Zevi's proclamation of himself as the Messiah meant the onset of a new eschatological epoch, namely, the time that is quickly coming to its end, the

time of the Redemption, and »redemption implies the destruction of those aspects of the Torah which merely reflect the *Galuth*« (312).

We shall not dwell here on the links between Sabbatianism and Lurianic Kabbalah, even though it is based on the teachings of Isaac Luria or, rather, a specific interpretation of the ideas of Luria Nathan of Gaza, acting as the main ideologue of this paradoxical Messianic movement. The central paradox it was, of course, the denial of the Messiah of the Jewish faith and his conversion to Islam perpetrated under the threat of death. This event had a shock effect on the Jewish masses involved into eschatological exaltation, and in full revealed the antinomian potential of the Sabbatianists, who not only were not ashamed of their teacher's actions, but even put them for his merit.

Two images stand before us in all their otherness, yet at the same time being surprisingly close: Jesus the Messiah, put to death on the cross, and the apostate Messiah Sabbatai Zevi, saving his life by means of renunciation; crucified God and the betrayer Deliverer. Here we have an absurd figure of suffering and dying God,<sup>2</sup> on the one hand, and (perhaps even more absurd) figure of the Messiah-traitor, on the other hand.<sup>3</sup> In both cases, the denial of the old values leads to strengthening of the antinomian tendencies, sometimes acquiring an extremely radical form.

It may seem that all self-will, every »I want to« can be justified in a similar way, but it is not so, for deeds are justified only if they are derived to some higher order of being. If »I want to« pursue some human need and is derived to the man himself, it is not justified by itself, because justification is acquired only in the Spirit.

---

<sup>2</sup> Of course, only in the perspective of the ancient heathen concept of Deity.

<sup>3</sup> This brings to mind a fascinating image of the Savior, which humbles himself by taking on the role of the Greatest Sinner, from the story by Jorge Luis Borges, »Three Versions of Judas«, where Judas Iscariot is declared the true Son of God, sacrificing himself as the Savior, the true mission of whom no one will ever know.

## References

- Davis, William David.** 1980. *Paul and Rabbinic Judaism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Dunn, James D. G.** 1990. *Jesus, Paul, and the Law*. Louisville, KY: John Knox Press.
- Eliade, Mircea.** 1998. Mefistofel i Androgin. In: *Asiatskaya Alkhimiya*, 324–413. Ed. Mircea Eliade. Moscow: Yanus-K.
- Eliade, Mircea.** 1971. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard.
- Elwell, Walter A.** 2001. *Evangelical Dictionary of Theology*. Ada, MI: Baker Academic.
- Farnell, David F.** 2005. The New Perspective on Paul: its Basic Tenets, History, and Presuppositions. *The Master's Seminary Journal* 16, no. 2:189–243.
- Ilarion.** 1991. Sermon on Law and Grace. In: *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, 3–29. Trans., ed. Simon Franklin. Harvard: Harvard University Press.
- Irinæus.** 1950. Against Heresies. In: *The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. Volume 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, 513–955. Ed. Alexander Roberts et al. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Jonas, Hans.** 2001. *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- Justin Martyr.** 1950. Dialogue with Tripho. In: *The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. Volume 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, 304–443. Ed. Alexander Roberts et al. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Karsavin, Leo.** 1994. Mistika i yeyo znacheniyev religioznosti srednevekovy. In: *Maliye sochineniya*, 9–23. Ed. Leo Karsavin. St. Petersburg: Aleteya.
- Lossky, Vladimir N.** 2012. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi: Dogmaticheskoe Bogoslovie*. Trans. Magdalina Reščekova. Sergiyev Posad: Svyato-Troitskaya Sergiyeva Lavra.
- Parfrey, Adam, ed.** 1990. *Apocalypse Culture*. Port Townsend, WA: Feral House.
- Porter, Stanley E.** 1996. Understanding Pauline Studies: An Assessment of Recent Research. Part One. *Themelios* 22, no. 1:14–25.
- Saliba, John A.** 2003. *Understanding New Religious Movements*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Sanders, Ed P.** 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers.
- Sholem, Gershom.** 1995. *Major trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Sventsitskaya, Irina.** 1989. *Raneee khristianstvo: stranitsy istorii*. Moscow: Politizdat.
- Tertullian.** 2006. An Answer to the Jews. In: *The Ante-Nicene Fathers*. Volume 3, *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, 238–279. Ed. Alexander Roberts et al. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 571—584  
 UDK: 172:81  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 08/2016

*Jože Krašovec*

## **Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values**

*Abstract:* Language is the vehicle of our perception, descriptions and explanations of reality. The key to meaning is understanding the logical structure of our language, the truth-conditions of reality and the correct use of linguistic signs. Interpersonal communication that concentrates on the actual and on the logically-possible world represents for us the central use of language. Any approach to the issue of language entails problems about the connections between the mind, the general aspects of reality and the general features or characteristics of different languages. Language interacts with every aspect of human life and society. An essential and prominent part of language is naming things or objects, animals and humans according to their appearance, supposed essence, action and decision. The aim of this article is to scrutinize the role of names, words, symbols and metaphors as artistic and literary devices for expressing human values and their personifications as foundations of human personal and social life. Since the antiquity the views on the use of signs as fundamental means of expression in mental operations and sensations are the central issue of philosophy of language. The main question, how metaphors, symbols and personifications are involved in our life. These means of expression are not merely a matter of language, but a matter of conceptual structure of our perception. Symbols, especially symbolic objects or personifications, help to define the experience of human beings in the natural order of things.

*Key words:* reality, personal and social life, value, morality, ethics, language, name, word, metaphor, symbol, personification

*Povzetek:* **Metafora, simbol in personifikacija v prikazih življenja in vrednot**

Jezik je sredstvo našega dojetanja, opisovanja in razlaganja resničnosti. Ključ do pomena so razumevanje logične strukture jezika, pogoji resnice o resničnosti in pravilna raba jezikovnih znamenj. Medosebna komunikacija z osredotočenjem na dejanski in logično možni svet za nas pomeni osrednjo rabo jezika. Vsak pristop k bistvu vprašanja jezika zadeva probleme glede povezav med razumom, splošnimi vidiki resničnosti in splošnimi značilnostmi različnih jezikov. Jezik deluje vzajemno z vsakim vidikom človekovega življenja in družbe. Bistven in prominenten del jezika je imenovanje stvari ali objektov, živali in ljudi po njihovem videzu, domnevnem bistvu, delovanju in odločanju. Namen tega pri-

spevka je presoja vloge imen, besed, simbolov in metafor kot umetnostnih in literarnih sredstev za izražanje človekovih vrednot in njihovih personifikacij kot osnove za človekovo osebno in družbeno življenje. Vse od antike dalje so v filozofiji jezika pogledi o rabi znamenj kot osnovnih sredstev izražanja v mentalnih operacijah in občutkih osrednji predmet razprave. Poglavitno vprašanje je, kako metafore, simboli in personifikacije zadevajo človekovo življenje. Ta izrazna sredstva pa niso samo stvar jezika, temveč konceptualne strukture naše percepcije. Simboli, zlasti simbolni predmeti ali personifikacije, pomagajo opredeliti izkušnjo človeških bitij v naravnem redu stvari.

*Ključne besede:* resničnost, osebno in družbeno življenje, vrednota, moralnost, etika, jezik, ime, beseda, metafora, simbol, personifikacija

## 1. Introduction

The issue of values is linked to morality and ethics. The terms morality and ethics are in everyday language sometimes used as synonymous for moral beliefs or practices in general. Various domains of humanities require, however, a clear distinction between the two terms. The term morality concerns human sense of discerning between right and wrong in principle and between good and bad persons or characters in life situations. Morality is both personal and social in nature. Morality seems to speak to us intuitively through conscience and by means of imaginative voice evoking in us emotions that are an essential element in the moral life. The term ethics is a systematic, rational or normative way of searching for answers to moral questions by means of moral judgments, principles and theories. A particularly clear case of the normative realm is law which applies legal norms. In contrast to analytical moral philosophy and to the normative realm of law, literature pays special attention to language and literary devices as imaginative means of aesthetically mediated interaction between character and conduct in life situations.

Comparison of analytical moral philosophy, the normative realms of law and the imaginative way of literary representations of characters leads to a question which mode of discourse is most appropriate for conveying ethical information or evoking ethical reflection. How do we use language to make moral points? Any discussion about the function of words, names and metaphors in relation to things, humans and gods/God in their interrelation touches the issue of naming and analogy. (Lloyd 1992) In the history of philosophy and theology, this issue has been crucial to answering the general question of how words or names relate to the things and persons. Answer to this question requires clarification of the role of metaphor with its extensions in symbol and personification. Many properties, attributes and abstract ideas or concepts were personified and served the organization of an elaborate conceptual system of values. The visualization of abstract concepts in framing ideas is the most important legacy of the art of memory within human history. (Weisberg 2013, 259–266)

Among traditionally recognized figures of speech, metaphor and symbol are the most attractive and controversial part of poetics, rhetoric and stylistics. The concept of metaphor designates figurative use of words as opposed to literal use. The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another. Metaphor is most frequently compared with the figure of speech of simile. There are, however, differences in the use of both figures of speech in certain situations: metaphors are powerful persuasion tools by using one thing to mean another, similes compare two different things in order to create a new meaning. The specialized types of the metaphor are allegory, parable and pun. In contrast to metaphor and simile that represent figures of speech in poetics, rhetoric and stylistics, analogy is more of a logical argument. It is understood as a means of demonstration how two things are alike by pointing out shared characteristics. Metaphors are important as means of style in speech and writing by a type of analogy, as the poetic imagination and as a device for persuading in rhetorical speeches. Words and phrases that suggest the likeness of one entity to another entity relate to objects, events, ideas, activities, and attributes. As cognitive images metaphors are foundational to our conceptual system as a framework implicit in the language as a system and literary forms.

Linguistic and philosophical views on the role of metaphor and symbol in the span from antiquity to the present time indicate various ways of interpretation. Some theorists see in them as a matter of peripheral, some as a matter of central concern of our life. The modern issues are: Why people hold symbols as powerful markers of identity and essential to everyday life? How symbolism is involved in our personal, interpersonal and social lives? How to extend theoretical discussions about major themes in the analysis of symbols to their anthropological, psychological and social aspects? How to bridge ancient or distant cultural traditions and our contemporary world?

## 2. Classical Definitions of Metaphor and Personification

---

The role of words in language reaches extensions in the role of metaphor and symbols in the everyday life, art, music, literature, etc. Metaphor, immediate substitute of one idea or object for another is grounded in thinking by means of analogy or comparison. The Roman theoretician of rhetorics Quintilian (35–96) defines metaphor quite clearly in his work *Institutio Oratoria* (8.6.9–13). Here he explains the difference between metaphor (*metaphora*) and simile (*similitudo*): metaphor means comparison of a thing we want to express (*comparatur rei quam volumus exprimere*), whereas by means of simile is expressed the same thing (*pro ipsa re dicitur*). Metaphors fall into four classes: substitution of one living thing for another (*in rebus animalibus aliud pro alio ponitur*), substitution of inanimate things for inanimate of another kind (*inanima pro aliis generis eiusdem sumuntur*), substitution of inanimate things for animate – or vice versa (*pro rebus animalibus inanima, aut contra*). In his work *De schematibus et tropis* Bede (672/73–735)

classifies metaphor according to Quintilian as translation (*translatio*): »Metaphor is a translation among things and words. This is accomplished in four ways: from a living creature to another living creature, from a non-living thing to another non-living thing, from a living creature to a non-living thing, from a non-living thing to a living creature.« (Halm 1863, 611; Paxson 2009, 20)<sup>1</sup>

From the period of Renaissance, the most influential theorist about tropes and figures is Erasmus (1466–1536) who wrote the exemplary treatise on rhetorics *De ultraque verborum ac rerum copia*. Erasmus confines his definition of prosopoeia to the »description of persons« and admits that the trope is very similar to prosopographia – »the figure whereby the physical characteristics of a human personage are delineated«. (Erasmus 50–51; Praxson 2009, 23) Erasmus treatise became the most influential study of tropes and figures throughout Europe in the sixteenth century. Another influential theorist of rhetoric and literary criticism from the period of Renaissance is Henry Home, Lord Kames (1696–1782) with his work *Elements of Criticism*. In chapter xx, Kames devotes thirteen pages to a discussion of personification and divides it in two types: »passionate« and »descriptive« personification. Passionate personification is superior because it arises out of genuine passions, whereas descriptive personification is mere rhetorical ornament. (Praxson 2009, 26) From the French tradition of literary theoretics is important Pierre Fontanier (1765–1782) with his work *Les figures du discours*. He includes in his definition of personification all the ontic categories in the span between life and non-life, concrete and abstract, etc.<sup>2</sup>

From the period of pre-Romantic and Romantic mention may be made of Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) and John Ruskin (1819–1900), from the twentieth century of Rudolf Wittkower (1901–1971), Ernst Robert Curtius (1886–1956), Erich Auerbach (1892–1957) and Erwin Panofsky (1892–1968). Among the more recent critics is especially influential Morton W. Bloomfield (1913–1987). James J. Paxson scrutinizes his formalization of personification:

»Although Bloomfield is concerned with personification as a mode of character invention, his system is better suited to the description of localized, animate metaphors, or of characterological personification in which little action occurs. /.../ The grammatical system fails to account for the complexities that arise when personification figures are combined with other kinds of fictional characters – historical human beings, mythological beings, and so forth.« (2009, 30–31)

Another important representative of a phenomenological approach to the grammatical aspect of personification is Samuel R. Levin (1917–1990). More in detail deals with the issue of personification Stephen A. Barney in his work *Allegories of History, Allegories of Love*, in which he deals in the entire first chapter with the

<sup>1</sup> The original text reads: »Metafora est rerum verborumque translatio. Haec fit modis quattuor: ab animali ad animal, ab inanimale ad inanimale, ab animale ad inanimale, ab inanimale ad animale.«

<sup>2</sup> See his definition on page 111: »La personification consiste à faire d'un être inanimé, insensible, ou d'un être abstrait et purement idéal, une espèce d'être réel et physique, doué de sentiment et de vie, enfin ce qu'on appelle une personne; et cela, par simple façon de parler, ou par une fiction toute verbale, s'il faut le dire. Elle a lieu par métonymie, par synecdoque, ou par métaphore.« (Praxson 2009, 26–27)



poetic of personification. Paxson evaluates his contribution as follows: »Overall, Barney is one of the few theorists of personification to attend to the translative or transformational 'directions' among personified or dispersonified entities in the medieval, Renaissance, and modern literary works he scrutinizes.« (32)

In contrast to Barney and Boomfield investigated medieval and Renaissance allegorical literature. This explains why they were confronted with many examples of personified abstractions. As their contemporary, Paul de Man (1919–1983) investigated Romantic, early modern, and symbolist poetry, so he was confronted with examples of »personification« as a rhetorical device. In his work *Rhetoric of Romanticism* he defined clearly »antropomorfism« as something like a trope. Finally, mention may be made of Joseph Hillis Miller (1928–) who, in his work *Versions of Pygmalion*, pays great attention to the phenomenon of personification in the analysis of literary works and discovers in them also examples he considers them as »pseudopersonification«.

Metaphor focuses on surface meaning of ideas or objects by providing an example of the point the speaker or writer is trying to make. Metaphors are extensively used as narrative device in literature, rhetoric and discourse. George Lakoff and Mark Johnson write of metaphor: »Metaphor is pervasive in everyday life, not just in language, but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature.« (1980, 3) Lakoff and Johnson recognize the importance of orientational metaphors that provide »the basis for an extraordinarily wide variety of ontological metaphors, that is, ways of viewing events, activities, emotions, ideas, etc., as entities and substances« (2003, 25).

Metaphors and symbols can be a single persons or objects. They are culturally specific and primarily deeply personal. The use of artistic and religious symbols and metaphors manifest human tendency to personify nearly everything in the span from concrete objects to abstract concepts and innermost feelings in interpersonal relationships. Personification is a kind of anthropomorphism which consists in the need to attribute human forms and characteristics to higher entities. Psychology of personification includes primarily depicting living beings, as animals, and deities with human form and ascribing human emotions or motives to them. Personification is like the characterization of the person as a whole. Therefore they are an important literary device in literature and art where they are not understood literally but metaphorically. Personification, or characterization of the soul, somehow captures the way we experience ourselves. Representations of ideal characters or their opposites in literature and art effect strongly on our self-conceptions, motivations and behaviour. A most important potential of language, symbols and metaphors, is the possibility of expressing structural meanings of factual information, factual questions, and giving instructions.

### 3. Archetypes, Conceptual Metaphors and Symbols

Since the antiquity the views on the use of signs as fundamental means of expression in mental operations and sensations are the central issue of philosophy of language. Some philosophers and theologians recognized that the use of signs happens in the framework of social existence as a living discourse on the basis of a communicative prototype of all language. Plato (428/27–348/47 BCE), Philo of Alexandria (15–10 BCE–45–50 CE), Irenaeus (c. 120/140–200/203), Augustine (354–430) and Dionysius the Areopagite (flourished c. 500) are among most prominent defenders of the idea that learning is remembering, bringing to the conscious mind something already present.

Plato explained his view in his work *Meno*, composed in the form of dialogue between Socrates and Meno on the question whether we can know what virtue is. Through a number of possible definitions of virtue Plato tries to solve the problem via the theory of *anamnesis*, the idea that the soul is eternal, knows everything and has to »recollect« from already existing realities data in order to learn concepts. In his work *On the Creation* (23,69), Philo of Alexandria uses in reference to humankind as »the image of God« in the account of creation in Gen 1:26 the term *archétupon*:

»After all the rest, as I have said, Moses tells us that man was created after the image of God and after His likeness. Right well does he say this, for nothing earth-born is more like God than man. Let no one represent the likeness as one to a bodily form; for neither is God in human form, nor is the human body God-like. No, it is in respect of the Mind, the sovereign element of the soul, that the word ›image‹ is used; for after the pattern of a single Mind, even the Mind of the Universe as an archetype (*archétupon*), the mind in each of those who successively came into being was moulded.« (Philo 1981, 55)

Mention may be made also of Irenaeus who expressed this idea in his work *Adversus haereses*: »The creator of the world did not fashion these things directly from himself but copied them from archetypes outside himself.«<sup>3</sup> Augustine, on the other hand, explains in his *Confessions* that »sounds are one thing, the principles another. The sounds vary according to whether the terms are Latin or Greek. But numerical principles are neither Greek nor Latin nor any other kind of language.« (Augustine 2008, 190) He asks the question how did matters enter his memory and confesses:

»I do not know how. For when I learnt them, I did not believe what someone else was telling me, but within myself I recognized them and assented to their truth. I entrusted them to my mind as if storing them up to be produced when required. So they were there even before I had learnt them, but were not in my memory. Accordingly, when they were formulated, how and why did I recognize them and say, ›Yes, that is true‹? The answer must be that they were already in

<sup>3</sup> In original: »Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archtypis transtulit.« (Jung 1992, 4)

the memory, but so remote and pushed into the background, as if in most secret caverns, that unless they were dug out by someone drawing attention to them, perhaps I could not have thought of them.« (Augustine 2008, 188–189)

Dionysius the Areopagite uses in his work *The Divine Names* the expression »Archetypal Stone«.<sup>4</sup> It seems that Philo and Dionysius inspired Carl Gustav Jung (1875–1961) who introduced the term »achetype« in his hypothesis of a collective unconscious in human person, which is of an exclusively personal nature. As he explains:

»A more or less superficial layer of the unconscious is undoubtedly personal. I call it the *personal unconscious*. But this personal unconscious rests upon a deeper layer, which does not derive from personal experience and is not a personal acquisition but is inborn. This deeper layer I call the *collective unconscious*. I have chosen the term »collective« because this part of the unconscious is not individual but universal, in contrast to the personal psyche, it has contents and modes of behavior that are more or less the same everywhere and in all individuals. It is, in other words, identical in all men and thus constitutes a common psychic substrate of a suprapersonal nature which is present in every one of us.« (1992, 3–4)

The pervasive human need to symbolize and to invent meanings of one's world became the central concern of the American philosopher of mind and of art, Susanne Katherina Langer (1895–1985), best known for her book *Philosophy in a New Key* (1942). She developed an adequate theory of artistic significance within the framework of a general theory of symbolism. What distinguishes man from animal is according to her the capacity to mediate feeling by conceptions, symbols and language. In use of symbols she saw the central concern of philosophy because it underlies all human knowing and understanding of outer world and inner consciousness in terms of identity, validity, value and virtue. There is a profound difference between using symbols and merely using signs. She states: »Man, unlike all other animals, uses »signs« not only to *indicate* things, but also to *represent* them.« (1979, 30) »Symbols are supposed to have evolved from the advantageous use of *signs*. They are representative signs, that help to retain things for later reference, for comparing, planning, and generally for purposive thinking.« (1979, 37)

Langer proposed a new general principle of seeing a radical distinction or difference between animals and humans: the capacity of the mind to conceive certain »higher« aims, characteristically human needs, the need of symbolization (1979, 38–41). She explains: »The fact that the human brain is constantly carrying on a process of symbolic transformation of the experiential data that come to it causes it to be a veritable fountain of more or less spontaneous ideas.« (43) The process of symbolic transformation of experience is characteristic of reason, rite, and art. Langer recognizes that »ritual is a symbolic transformation of experiences that no other medium can adequately express. Because it springs from a primary human need, it is a spontaneous activity – that is to say, it arises without intention, without adaptation to a conscious purpose; its growth is undesigned, its pat-

<sup>4</sup> See translation by C. E. Rolt (Dionysius the Areopagite 1920, 62). John Parker (Dionysius the Areopagite, 2014) translated the name by »self-hewn stone«.

tern purely natural, however intricate it may be. It was never ›imposed‹ on people; they acted thus quite of themselves, exactly as bees swarmed and birds built nests, squirrels hoarded food, and cats washed their faces.« (49)

The idea of universality of the mental structures is reflected in reconstructions of actual perceptual experiences and in the function of conceptual metaphors in language in our everyday lives. We are not always aware that we actually perceive and act in accordance with the metaphors that are pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action. The idea of conceptual metaphor and mental imagery was first extensively explored by George Lakoff and Mark Johnson in their article »Conceptual Metaphor in everyday Language« (1980) and in their monograph work *Metaphors We Live By* (2003). Metaphors are values deeply embedded in in our conceptual system and in culture: »The most fundamental values in a culture will be coherent with the metaphorical structure of the most fundamental concepts in the culture.« (1980, 465) There are good reasons to pay more attention to the question about the grounding of our conceptual system:

»Perhaps the most important thing to stress about grounding is the distinction between an experience and the way we conceptualize it. We are *not* claiming that physical experience is in any way more basic than other kinds of experience, whether emotional, mental, cultural, or whatever. All these experiences may be just as basic as physical experiences.« (477)

Metaphors highlight and make coherent certain aspect of our experience. Lakoff and Johnson state: »In all aspects of life, not just in politics or in love, we define our reality in terms of metaphor, and then proceed to act on the basis of the metaphor.« (485) They note the tendency of contemporary philosophers and linguists who claim that metaphor is a matter of literal language, not thought and natural languages and argue that most of our ordinary conceptual system is metaphorically structured:

»Not only are systems of concepts organized by basic orientational metaphors, but the very concepts themselves are *partially* defined in terms of multiple *physical* and *structural* metaphors. Concepts are not determinable in terms of necessary and sufficient conditions for their application; instead, we grasp them, always in a *partial* fashion, by means of various metaphorical concepts. What this suggests to us is that no account of meaning and truth can be adequate unless it recognizes and deals with the way in which conventional metaphors structure our conceptual system. Of course, this is no modest claim, for, if we are correct, it calls into question the assumption of many that a complete account of literal meaning can be given without reference to metaphor. It also calls into question, we believe, certain traditional assumptions in the Western philosophical and linguistic traditions about the nature of meaning, truth, logic, rationality, and objectivity.« (485–486)

The theory of conceptual metaphor in everyday language has important implications for our understanding of metaphor and its role in language and the mind. Metaphors can shape our perceptions and actions, and in the final analysis, they help us to understand cross-cultural similarities and differences in conceptual sy-

stems. Lakoff/Johnson state: »Metaphor has traditionally been viewed in both fields (linguistics and philosophy) as a matter of peripheral interest. We shared the intuition that it is, instead, a matter of central concern, perhaps the key to giving an adequate account of understanding.« (2003, ix) Symbolic images of gods, demons and heroes in all other cultures rest on intuitive and comprehensive understanding of the relationship between the world of human experience and the realities which are beyond the bounds of concrete things. As Manfred Lurker states:

»All symbolism crystalizes around the poles of existence, around coming into being and passing away, light and darkness, good and evil. The true symbol always point beyond the here and now for it is a signpost to another world. All lower things direct the mind symbolically to something higher, each fragment points to the whole and everything ephemeral is an image of the eternal.« (1988, 9)

#### **4. Imaginative Rationality of Metaphor and Extension of Metaphor in Personified Symbols**

---

The use of metaphors and symbols is based on intuitive capacity to perceive various dimensions of reality analogically. The significant symbols depicting the relationship of God and humans are drawn from the area of family, social relationships and the structure of the society. All weaker or lower types of humans, as children, slaves or servants, indicate the relationship of humans to God and the relationship between gods in polytheistic religions. Intuitive perception of analogical relations in the world influences embodiment of religious symbolism in cultural and political institutions and conventions. But the most striking effect of human intuitive perception of analogical relations is the sense for grasping wholeness, unity and absolute behind all appearances of reality and in the background of all pictures and symbols.

Grasping of wholeness and unity is most successfully achieved in all kinds of literature, in contrast to systematic philosophical discourse. Peter and Renata Singer state: »Long before the rise of systematic philosophical thought, people have been making up stories in order to convey what they think about how we ought to live. Inevitably, in telling stories, and in writing novels, plays, short stories, and poems, the authors and narrators raise moral questions and suggest possible ways of answering them.« (2005, x) Poets and writers seek words, names, metaphors and symbols that enable us to grasp the totality of life situation and to decide what is right and what is wrong in attitudes of characters. Literature awakes the sense of intuition and the insight into the depths of human soul, whereas »philosophical examples in ethics usually lack depth, the characters in them are mere ciphers, and the context is absent or at best briefly sketched«. (Singer 2005, x)

The most persuasive seem to be those metaphors where the physical object is further specified as being a person. Personification of nonhuman entities in terms of human motivations, characteristic, and activities is the most common experience of humans on personal and on collective levels. Lakoff/Johnson state:

»Personification is a general category that covers a very wide range of metaphors, each picking out different aspects of a person or ways of looking at a person. What they all have in common is that they are extensions of ontological metaphors and that they allow us to make sense of phenomena in the world in human terms—terms that we can understand on the basis of our own motivations, goals, actions, and characteristics.« (2003, 34)

Myths provide ways of comprehending objective and subjective experience. The myth of objectivism says that the world is made up of objects and we can know what properties objects have; we understand the objects in our world in terms of categories and concepts. The myth of subjectivism complements the myth of objectivism with intuitive grasp of human senses, with emotions and feelings.<sup>5</sup> Intuitive search for quality of values involves situations of decision between virtue and vice. Amartya Sen has an important point against the contractarian approach in explication of the concept of justice, as developed by John Rawls, the author of the well-known book *A Theory of Justice*. Sen insists on a comparative approach and recognizes the role of public reason in establishing what can make societies less unjust. This means that it is not possible to speak about justice without considering the fact of injustices. A comparative approach involves inner union of operation of reason, the role of tradition and the force of emotion. Sen explains his conviction:

»I argue against the plausibility of seeing emotions or psychology or instincts as independent sources of valuation, without reasoned appraisal. Impulses and mental attitudes remain important, however, since we have good reasons to take note of them in our assessment of justice and injustice in the world. There is no irreducible conflict here, I argue, between reason and emotion, and there are very good reasons for making room for the relevance of emotions.« (2010, xvii)

A comparative approach in art combines reason and emotion in using symbols cross-culturally. As Mari Womack writes: »Just as some aspects of human life are universal, some symbols have similar associations cross-culturally. People everywhere experience birth, death, love, sexual desire, and the need for food and shelter, and these powerful aspects of human life find expression in compelling symbols.« (2005, 12) Similar associations of symbols concern first of all duality of good and wrong in all possible variations. Duality of good and wrong in works of art leads the observer easily to imagination of personified

<sup>5</sup> Lakoff and Johnson argue: »Art and poetry transcend rationality and objectivity and put us in touch with the more important reality of our feelings and intuitions. We gain this awareness through imagination rather than reason. The language of the imagination, especially metaphor, is necessary for expressing the unique and most personally significant aspects of our experience. In matters of personal understanding the ordinary agreed-upon meanings that words have will not do. Objectivity can be dangerous, because it misses what is most important and meaningful to individual people. Objectivity can be unfair, since it must ignore the most relevant realms of our experience in favor of the abstract, universal, and impersonal. For the same reason, objectivity can be inhuman. There are no objective and rational means for getting at our feelings, our aesthetic sensibilities, etc. Science is of no use when it comes to the most important things in our lives.« (2003, 188–189)

virtues and vices. Personified virtues and vices became the most suggestive symbols inducing humans to decision both by mental and emotional capacities.

Colum Hourihane has in 2000 edited the most comprehensive list of known personifications of virtues and vices in art. The practice of representing moral qualities in human form can be traced back to the classical period (Shapiro 1993). The earliest depictions of personifications of virtues and vices were dynamic images that showed the actual struggle or battle between the opposing moral values. Hourihane states:

»In contrast to this dynamic representation of the concept, which draws extensively from Battle scenes such as those on the Late Antique sarcophagi, there is a second and more subtle means of depicting these moral values. This is the static image, in which individual concepts are shown as single entities, often depicted in isolation, but sometimes related to larger groups of similarly static personifications. In such depictions it is possible to see single values of virtue or vice, complex groups of either good or evil, or any possible variation of this theme. This group dates to the ninth century but continues throughout the entire medieval period.« (2000, 4)

The catalogue of virtues and vices, edited by Hourihane, includes a total of 227 different personifications, presented alphabetically in three sections: depictions of 109 Virtues, ranging from Abstinence to Wisdom, with special attention to personification of the Cardinal Virtues – Fortitude, Justice, Prudence, and Temperance; a listing of personifications of Virtues which cannot be conclusively identified; the catalogue of 118 vices. In the end of the Catalogue is a list of works of art in which the actual conflict between the Virtues and Vices is the theme. Greater frequency of some of the personifications in certain media – fresco, glass, manuscript, sculpture, textile, etc. – reveals the natural feeling of artists and the force of tradition in valuation of Virtues. There is a complex interrelationship among personifications of Virtues and Vices as single entities or in depictions of conflict of the Virtues and Vices. The way of presentations of characters allows to recognize both similarities and differences of pagan and Christian beliefs. Hourihane states:

»The actual conflict of the Virtues and Vices, as first documented by Prudentius, details the seven battles between these moral values and is one of the most significant works to bridge the period between pagan beliefs and Christian values. It has long been accepted that such battle scenes were derived from parallels in Roman art, but little attention has been given to the physiology of the principal characters.« (7)

## 5. Conclusion

---

A way through the leading theoretical ideas in the development of symbolic anthropology shows that metaphorical thought and symbols as a means of communication in many variations are fundamental to our most basic understandings of our experience. Metaphor, symbol and personification are central to the con-

temporary understanding of how we think and how we express our thoughts in language. They are not merely a matter of language, but a matter of conceptual structure of our perception. They manifest the capacity for self-understanding along the capacity for mutual understanding. A large part of self-understanding is the search for appropriate personal metaphors that make sense of our lives. Analogical perception and metaphorical communication opens ways of viewing emotions, ideas, events and activities as self-evident, direct descriptions of mental phenomena. A wide variety of experiences with nonhuman entities in terms of human motivations, characteristics, goals and actions is the source of the wealth of personified objects, concepts and values. It seems that our ordinary rationality is imaginative by its very nature. As George Lakoff and Mark Johnson argue: »Metaphor is one of our most important tools for trying to comprehend partially what cannot be comprehended totally: our feelings, aesthetic experiences, moral practices, and spiritual awareness.« (2003, 193)<sup>6</sup>

Discussions on the nature and the role of language, metaphor and symbol manifest the tension between the dominant rationalist and empiricist traditions in Western culture as a whole and the presentation of reality in the everyday language, art, literature and music by means of intuition. This means a tension between empirical science as a model for disclosing truth and imagination expressed holistically in art and in persuasive public oratory. This tension is possible to overcome by adoption of an »experientialist approach« which discloses imaginative rationality of metaphor that unites reason and imagination. Ordinary rationality is imaginative by its very nature. Consideration of experience helps to see that interpretation of symbols is always approximate and leads us to the question: Are symbols intrinsically or extrinsically bound to human personal and social life?

Symbols seem to be the best means of communication promoting a sense of conformity to values thus reducing conflict which is common to all human groups. Some scholars remain on the level of adjustment of experience among the people who share the same culture, knowledge, values, and assumptions, as well as cross-culturally. But adjustment is gained best in direct contact with the reality of the world. Experience of consistent or universal themes and symbols, as the relationship of humans to the divine in symbolic terms, the relationship between children and their father/mother, between sheep and their shepherd, between weak people and their heroic warriors, etc., opens however an infinite horizon of human

---

<sup>6</sup> The Bible provides a more total meaning of names, words, sentences and larger literary structures by the »canonical« context of the entire Bible. See Avsenik Nabergoj 2014, 29: »Semantic analysis of the vocabulary for reality and truth is not done only within the narrow confines of individual texts that are mostly short statements in a limited oral and literary context, but in a broader context of the entire Bible, considering the various literary species and types.« Avsenik Nabergoj 2015, 324: »The key to gaining insight into the main emphases lies in the fact that the biblical literary text has its place in the canon of the Bible. It is therefore understandable that within Jewish and Christian communities literary texts of the Bible were interpreted symbolically and often allegorically.« Christian liturgy, based on the total truth of the Bible, also leads us to a more complete understanding of transcendent reality. See Krajnc 2014, 331: »Signs and symbols, in the context of religion, express and represent transcendent reality, such that they make it possible for men and women to get in touch with it through their senses, vision, hearing, taste and smell.«



experience of multiple levels of meaning in a multidimensional existential and historical context. Symbols, especially symbolic objects or personifications, help to define the experience of human beings in the natural order of things. Nevertheless, interpretation of symbols is always approximate because conceptualization of experiences cannot be reduced to literal description or unidimensional analysis.

Inherent in human being is expectation of security, happiness and love both in immediate temporal and in ultimate conditions. The more humans experience binary opposition of the light and the darkness, of the good and the evil, of the wild and the tame, etc., the more the ideal of reconciliation and peace comes to the fore. The more one believes that souls, supernatural beings, and supernatural forces exist, the more he or she stands before the choice to decide oneself between trust in faith and manipulation of magic of any kind. As Mari Womack states: »The primary purpose of religion is explanation, whereas magic is aimed at manipulation.« (2005, 79) When social crisis is caused by lack of sense of reality and solidarity, symbols of the deepest core of human being cause revolution of mind and heart.<sup>7</sup>

## References

- Augustine.** 2008. *Confessions*. Ed., trans. Henry Chadwick. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:29–40.
- . 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2:323–334.
- Baxter, Timothy M. S.** 1992. *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Bloomfield, Morton W.** 1962–1963. A Grammatical Approach to Personification Allegory. *Modern Philology* 60:161–171.
- Campbell, Joseph.** 2008. *The Hero with a Thousand Faces*. Third edition. Novato, CA: New World Library.
- . 2013. *Goddesses: Mysteries of the Feminine Divine. Collected Works*. Ed. Safron Rossi. Novato, CA: New World Library.
- Cassirer, Ernst.** 1946. *Language and Myth*. Trans. Susanne K. Langer. New York: Dover Publications.
- Man, Paul de.** 1984. *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.
- Dionysius the Areopagite.** 1920. *On the Divine Names and the Mystical Theology*. Trans. C. E. Rolt. Translations of Christian Literature. Series I: Greek Texts. New York: Macmillan.
- . 2014. *The Works of Dionysius the Areopagite. Part 1, On the Divine Names*. Trans. John Parker. San Bernardino, CA.
- Fontanier, Pierre.** 1968. *Les figures du discours*. Paris: Flammarion.
- Halm, Karl, ed.** 1863. *Rhetores Latini Minores*. Leipzig: B. G. Tuebner.
- Home, Henry, and Lord Kames.** 1854. *Elements of Criticism*. New York: F. J. Huntington and Mason Brothers.
- Hourihane, Colum, ed.** 2000. *Virtue and Vice: The Personifications in the Index of Christian Art*.

<sup>7</sup> Mari Womack states: »Though symbols concretely encode our experience, they are far from static. Because they draw on many levels of experience and are subject to interpretation, symbols can dramatically change both individuals and societies. Consider, for example, the dynamic of religious conversion. An instantaneous burst of insight, a profound encounter with a powerful symbol, can induce individuals to change their way of life or infuse their lives with new meaning.« (129) See Matjaž 2015, 65–78; Petkovšek 2016, 7–24.

Princeton: Princeton University and Princeton University Press.

**Jung, Carl Gustav.** 1992. *Four Archetypes: Mother/Rebirth/Spirit/Trickster*. Trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press.

**Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and Tillich's Theory of Symbols. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 2:311–326.

**Lakoff, George, and Mark Johnson.** 1980. Conceptual Metaphor in everyday Language. *The Journal of Philosophy* 77, no. 8:453–486.

---. 2003. *Metaphors We Live By*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

**Langer, Susanne Katherina.** 1979. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

**Levin, Samuel R.** 1977. *The Semantics of Metaphor*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

---. 1988. *Metaphoric Worlds: Conceptions of a Romantic Nature*. New Haven: Yale University Press.

**Lloyd, Geoffrey E. R.** 1992. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

**Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 1:65–78.

**Miller, Hillis J.** 1990. *Versions of Pygmalion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

**Paxson, James J.** 2009. *The Poetics of Personification*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:7–24.

**Philo.** 1981. *On the Creation*. In: F. H. Colson and G. H. Whitaker, trans. and ed., *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*. Vol. 1, 1–137. Loeb Classical Library 226. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann.

**Quintilian.** 1969. *Institutio oratoria*. Trans. H. E. Butler. Loeb Classical Library 174. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann.

**Schneider, Edgar.** 1994. *Eigennamen: Eine sprachphilosophische Untersuchung*. Epistema: Würzburger wissenschaftliche Schriften 157. Würzburg: Köhndrsudrn & Neumann.

**Singer, Peter, and Renata Singer, eds.** 2005. *The Moral of the Story: An Anthology of Ethics through Literature*. Oxford: Willey Blackwell.

**Wittgenstein, Ludwig.** 1965. Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* 74:3–26.

**Womack, Mari.** 2005. *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4, 585—596  
 UDK: 091:821.163.6.09  
 Besedilo prejeto: 11/2016; sprejeto: 11/2016

*Irena Avsenik Nabergoj*

## **Izvori in tradicija literarne zvrsti *vita Christi* v Poljanskem rokopisu**

*Povzetek:* Članek osvetljuje dolgo zgodovinsko ozadje vsebinske in literarne zgradbe doslej neznanega rokopisa, ki je bil v slovenskem jeziku napisan v 18. stoletju, leta 2009 pa je bil odkrit v Poljanski dolini (pri Škofji Loki). Po mestu odkritja je dobil ime *Poljanski rokopis*. Dr. France Štukel in dr. Boris Golec sta poskrbela, da je rokopis prišel v NUK (oznaka NRSS 037), dr. Matija Ogrin pa ga je vključil v prvi digitalni register neznanih rokopisov slovenskega slovstva iz 17. in 18. stoletja, ki ga je pripravil v okviru dejavnosti Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti (ZRC SAZU). Poznobaročni rokopis velikega formata (foliant), nastal v letu 1799 ali kmalu po njem, na več kot 700 straneh opisuje Jezusovo življenje v sto »postavah« ali poglavjih. Besedilo sodi v zvrst asketične literature in meditacij iz tradicije besedil *vita Christi*, ki se je začela z mnogimi razlagami in komentarji cerkvenih očetov, v srednjem veku pa so jih številni »duhovni revolucionarji« iz vrst redovnih skupnosti obogatili še s čisto človeškimi predstavami o Jezusovem življenju v povezavi z drugimi osebami in dogodki, ki jih prinašajo pripovedi v evangelijih. V obdobju srednjega veka je v Evropi na podlagi štirih evangelijev nastalo veliko rokopisnih del te zvrsti v verskem in civilnem okolju. Rokopisi te vrste so nastajali zaradi prepričanja, da je sporočilo evangelijev ljudem treba približati z nagovorom človekovega naravnega čustvovanja. Namen prispevka je vsebino in literarne posebnosti *Poljanskega rokopisa* prikazati na temelju gradiva, ki osvetljuje razvoj biblične hermenevtike od antike do baroka.

*Ključne besede:* *vita Christi*, Poljanski rokopis, literarna zgodovina, Sveto pismo, srednji vek, barok

*Abstract:* **Origins and Tradition of the Literary Genre of *Vita Christi* in the Poljanski Manuscript**

The article elucidates the long historical background of the content and literary structure of the heretofore unknown manuscript, which was written in the Slovenian language in the 18th century and discovered in 2009 in the Poljanska Dolina (Valley) near Škofja Loka. It was named the Poljanski Manuscript for the location of its discovery. Dr. France Štukel and Dr. Boris Golec made sure the manuscript ended up in the collection of the Narodna in Univerzitetna Knjižnica (NUK, the National and University Library, code NRSS 037); Dr. Matija Ogrin entered it in the first digital register of unknown manuscripts of Slovenian literature

from the 17th and 18th century, which he had prepared under the auspices of the Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede (Institute for Slovenian Literature and Literary Sciences) of the Znanstvenoraziskovalni center (ZRC, Center for Scientific Research) of the Slovenska akademija znanosti in umetnosti (SAZU, Slovenian Academy of Sciences and Arts). The late baroque manuscript was crafted in a large format (folio) in 1799 or soon thereafter; its more than 700 pages describe the life of Jesus in hundred »postavas« or chapters. The text belongs to the genre of ascetic literature and meditations from the tradition of *Vita Christi* that began with multiple explanations and commentaries by the Church Fathers and continued through the Middle Ages, when numerous »spiritual revolutionaries« from religious communities enriched it with purely human conceptions of the life of Jesus in relation with other personalities and events that are given in the Gospel accounts. Many manuscripts of this type were written on the basis of the four Gospels in religious and secular milieu in Medieval Europe. Manuscripts of this type were created out of conviction that the message of the Gospels should be brought closer to the people by appealing to natural human feelings. The article aims to present the content and literary particularities of the Poljanski manuscript on the basis of the material that highlights the development of biblical hermeneutics from antiquity to baroque.

*Key words:* Poljanski Manuscript, Slovenian literature, digital register, vita Christi, Gospels, biblical hermeneutics, baroque

## 1. Uvod

Za razumevanje razvoja hermenevtike Jezusovega življenja od antike do novejšega obdobja je bistvenega pomena razumevanje namena evangelistov pri njihovem pisanju o Jezusovem življenju in učenju. Tako kot pisci zgodovinskih besedil Stare zaveze tudi evangelisti niso imeli namena v prvi vrsti natančno opisovati zunanjega poteka zgodovinskih dogodkov, ampak jim je šlo bolj za stanje duha nastopajočih oseb, za vprašanje njihovega odnosa do Boga in ljudi. Zato zgodovinske pripovedi Stare in Nove zaveze niso biografije v sodobnem pomenu besede, temveč večinoma pripovedi o življenjskih okoliščinah, ki so za nastopajoče osebe pomenile preizkušnjo. Teološke in moralne kriterije prikazovanja njihovega ravnanja predstavlja celotno izročilo razodetja. Zgodbe o Jezusovem življenju in delovanju odražajo vpetost v celoto Svetega pisma, še zlasti ker Jezus nastopa kot vezni člen med Staro in Novo zavezo tako, da Stara zaveza predstavlja obljubo, ki se je izpolnila v Novi zavezi.

Vsestranska povezanost med spisi Stare in Nove zaveze je oznanjevalce navdihovala k iskanju različnih načinov duhovnega branja Svetega pisma že v prvi Cerkvi, zato so že številni cerkveni očetje zapustili številne komentarje in homilije, ki zrcalijo njihovo sposobnost za vživetje v različne življenjske položaje in naravno človeško čustvovanje. Tako se je v judovstvu in krščanstvu razvila teorija o »štirih pomenih« svetopisemskih besedil: dobessednem, alegoričnem, moralnem in eshatološkem (de Lubac 1961; Kamin 1991). Verniki so različne pomene Svetega pisma najbolj vsestransko doživljali v bogoslužju, ki omogoča, da se preteklost, sedanjost in prihodnost

zlijejo v celostno sedanje doživljanje. Oznanjevalci so v bogoslužju učili osnovne resnice o Jezusovem življenju, smrti in vstajenju v širšem svetopisemskem kontekstu. S širjenjem krščanstva pa so nastale tudi potrebe po prevajanju Svetega pisma, ki so ga tako Judje kot kristjani pripravljali po odlomkih za potrebe bogoslužja.

V srednjem veku je od 11. stoletja dalje nastalo mnogo različic posebne zvrsti prikazovanja vsebin evangelija, ki se je uveljavila pod imenom *vita Christi*. V vseh primerih te zvrsti oznanjevanja je poudarek na Jezusovi človečnosti na eni strani ter na sočutju Marije in drugih oseb, ki nastopajo v evangelijih, do Jezusovega trpljenja na drugi strani. Razumljivo torej, da so Jezusov pasijon doživljali in prikazovali kot osrednje dejanje Jezusovega življenja. Še posebej poglobljeni pisci pripovedi o Jezusovem življenju so se pojavili med frančiškani, cistercijani, avguštinci, dominikanci, benediktinci in kartuzijani. Največ različic tega žanra so pripisovali sv. Bonaventuri (Walsh 2011, 3–6). Posebno vplivni pisci so bili Pseudobonaventura iz 13. stoletja, kartuzijan Ludolf Saksonski (1300–1377) iz 14. stoletja, v 17. stoletju pa kapucin Martin von Cochem (1630–1712), ki je avtor obsežnega dela z naslovom *Nutzlicher Zusatz Zu dem Leben Christi, Von denen Vier letzten Dingen, Nemlich: Von dem Tod, Gericht, Höll und Himmelreich*. Primerjava med tem delom in *Poljanskim rokopisom* kaže, da se besedili v marsičem razlikujeta. Že Matija Ogrin ugotavlja: »Ohranjeni prvi listi *Poljanskega rkp.*, denimo, se začnejo s poglavjem: *Ta peta Postava: Kir je gospud Jesus Christus u Betlehem rojen biu*. Začetek tega poglavja ustreza v Cochemovi obsežni knjigi 54. poglavju: *Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reifete*. Snov obeh poglavij in potek pripovedi se precej ujemata. Toda besedili kot taki se močno razlikujeta.« (2011, 394)

Martin von Cochem je bil znan kot velik erudit, odličen stilist in intimen poznavalec čustvovanja vernih ljudi. Zgoraj omenjeno obsežno delo o štirih poslednjih stvareh je zgrajeno na bolj ali manj obsežnih citatih in povzetkih iz Svetega pisma Stare in Nove zaveze, v manjši meri tudi iz del nekaterih cerkvenih očetov (Avguštin, sv. Ciril Jeruzalemski, sv. Krizostom) in srednjeveških teologov (sv. Anzelm, sv. Tomaž Akvinski), kot celota pa odraža duhovne tokove pisateljevega časa v evropskem religioznem, kulturnem, socialnem in političnem ambientu. Kritična primerjalna analiza izbranih svetopisemskih odlomkov z vsebinskega in retoričnega vidika glede na njihov izvorni kontekst in glede na način njihove uporabe v kontekstu von Cochemovega dela lahko veliko pove o von Cochemovi usmeritvi in njegovi natančnosti v navajanju svetopisemskih citatov, primerjava slovenskega prevoda in priredbe pa omogoča presojo usmeritve slovenskega prevajalca. Slovenski prevod (NRSS 037) citate iz Svetega pisma napoveduje z navedbo svetopisemskega avtorja, a jih ne označuje z navednicami, prav tako jih tudi ne identificira po poglavjih in vrsticah. Zato bi bilo smiselno po zgledu nekaterih novejših prevodov, na primer angleškega, prepis besedila opremiti še s temi podatki.

## 2. Razvoj literarne zvrsti *vita Christi* v srednjem veku

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 pri-

povedi in meditacij o Jezusovem življenju. Tako je nastala razpoznavna zvrst *vita Christi*, ki je največji razcvet 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 sv. 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 »Psevdobonaventura«.

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 občutljivostjo in globokim duhovnim navdihom bralko korak za korakom vodi skozi Jezusovo in Marijino življenje z nazornimi opisi pasijonskega nasilja. Namen je bil bralko 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 najbolj vplivno 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 prek dvesto rokopisov (McNamer 2009, 905).

Delo *Meditationes vitae Christi* nekateri imenujejo »frančiškansko revolucijo« zaradi premika iz sistematičnega racionalnega pristopa k občutju intimne ljubezni, sočutja in bolečine ob doživljanju Jezusovega in Marijinega življenja. Sarah McNamer je v svojih raziskavah prišla do sklepa,

»da niti dolgo latinsko besedilo, ki ga je postavil Stallings-Taney, niti katekari izmed latinskih ali italijanskih pripovedi, ki so jih strokovnjaki raziskali prej, ne predstavljajo 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 osnovi zgodnejše, živahnejše in bolj radikalne »inkarnacijske« recenzije, ki jo je izvirno napisal drug avtor – skoraj gotovo, vsaj tako bi rekla, redovnica; verjetno, toda ne nujno, uboga Klara.« (907)

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, primerni njeni osebnosti v razmerju do velikih vzornikov.« (1975, 432)

Avtor želi v učenki ustvariti razpoloženje 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 do-

življanje vzorov. Navdihuje jo z imaginativno močjo podoživljanja prizorov, ki omogočajo doživeto izkušnjo ob nezavednem primerjanju stanja duha pri vzornikih in njenega lastnega duhovnega doživljanja. Avtor »kar ne neha predstavljati življenja Jezusa in njegove matere, pa tudi načina življenja apostolov kot zgleda ubošva, resničnega, popolnega ubošva«. (434) Doživetje popolnega ubošva in podoživljanje realističnih življenjskih prizorov, kot so življenje svete družine v Nazaretu, Jezusov prihod v Jeruzalem, njegovo trpljenje v Getsemaniju in med potjo na Golgota, Marijino trpljenje ob spremljanju sina pod križem, omogočata doživljanje sočutne ljubezni, ki jo zaznamuje najčistejša izkušnja duhovne harmonije.

Renana Bartal s Hebrejske univerze v Jeruzalemu dodatno osvetljuje razvoj zvrsti *Meditationes vitae Christi* v svojem članku o iluminiranem rokopisu z začetka 14. stoletja, ki ga hranijo v kolidžu Corpus Christi v Oxfordu (MS 41 0). Bartalovi se zdi domneva McNamerove, da je avtor izvirne različice ženska (redovnica), sprejemljiva. Rokopis iz Oxforda je sestavljen tako, da bralce vabi k rekonstrukciji dogodkov v živih predstavah mentalnih slik, ob pomoči katerih dogodke memorizirajo, interpretirajo in jih na novo aktualizirajo. Za srednjeveški pristop v meditaciji je značilen izraz *inventio* (domiselnost); domiselnost bralca spodbudi, »da kuje nove povezave med različnimi prizori in segmenti besedila, ki so vtisnjeni v njegov razum. Takšne povezave pospešujejo globlje razumevanje teoloških in moralnih pomenov, ki so vtisnjeni v prizore, s široko paleto pobožnih konotacij«. (2014, 157)

Pri razvoju pripovedne zvrsti *vita Christi* v 14. stoletju igra zelo pomembno vlogo tudi kartuzijan Ludolf Saksonski (1300–1377), ki je leta 1374 dokončal svoje osrednje delo *Vita Christi*, znano tudi kot *Speculum vitae Christi* (Zrcalo Jezusovega življenja). To delo enciklopedično združuje Jezusovo biografijo, liturgične vire, patristične komentarje Svetega pisma v obliki homilij, dogmatične in moralne razprave, duhovne napotke, meditacije in molitve. Najpogosteje citirani cerkveni očete in učitelji v omenjenem delu so Ambrozij, Avguštin, Beda, Bernard, Janez Hrizostom, Gregorij Veliki, Anselm. Ludolf je v svojem delu združil vse bogastvo pridigarske dejavnosti redovnikov iz prejšnjih stoletij. Izhodišče njegovega obsežnega dela je zaporedno branje svetopisemskih odlomkov.

Vsako poglavje Ludolfovega dela se začneja s svetopisemskim besedilom, ki ga pisec po potrebi predstavlja z zgodovinskega, geografskega ali pravnega zornega kota bibličnega konteksta in bralca imaginativno vodi v dogodek. Poglavitni dogodki v Kristusovem življenju so: utelešenje (inkarnacija), rojstvo, obreza, razodetje (epifanija), darovanje v templju, trpljenje (pasijon), vstajenje, vnebohod, poslanstvo Svetega Duha (binkošti), Jezusov ponovni prihod v vlogi sodnika. To izhodišče predstavlja *dobesedni pomen* svetopisemskega besedila. Sledi razlaga besedila z vidika njegovega moralnega in duhovnega pomena. Pristop je meditativen in vključuje različne alegorične pomene ter osebne aplikacije, končuje pa ga vabilo bralcu, naj se vključi v doživljanje skrivnosti, ki jo vsebuje besedilo, in z molitvijo, ki povzema poglavitne točke vsebin, na široko nanizanih v pripovedi (Walsh 2011, 8).

Ludolf je svoj pristop k branju svetopisemskih besedil dokaj izčrpno razložil v Prologu k svojemu zelo obsežnemu delu. Njegova razlaga v Prologu nam pomaga

razumeti, v čem so meje predkritičnega pristopa s stališča sodobne zgodovinsko-kritične metode v razlaganju Svetega pisma ter kako pisec zrvsti *vita Christi* to pomanjkljivost nadomešča s svojim moralno-duhovnim pristopom in intenco. Milton Walsh problem »dobesednega« branja in razlaganja Svetega pisma presoja takole:

»Nekaterim se zdi, da je prisvojitvev zgodovinsokritičnega pristopa k bibličnim študijam v dvajsetem stoletju ustvarila tektonski premik, ki odpira prepad in ločitev od stoletij biblične interpretacije iz prejšnjih dob. Lahko je pretekle generacije odpraviti kot naivne v sprejemanju bibličnih zgodb kot dobesedno resničnih, kot obremenjene z vprašanjem, kaj se je »v resnici« zgodilo.« (13)

Kot je razvidno iz Prologa in iz podatkov v celotnem delu *Vita Christi*, se je Ludolf zavedal pomena informacij o zgodovinskosti bibličnih dogodkov, toda njegov prvi cilj sega prek »zgodovinske resničnosti« v sedanjo resničnost življenja, kot se kaže v liturgični aktualizaciji dogodkov, družinskega in družbenega življenja.

Za Ludolfovo predstavitev prizorov iz Jezusovega življenja so med drugim značilne interpolacije njegovih lastnih stavkov v svetoписemsko besedilo, ki ga navaja. Milton Walsh se sprašuje po razlogih za to prakso in meni:

»Paradokсно, mislim, ker dodatki dajejo besedam svežino in neposrednost, ki povečuje njihov vpliv. Številni ljudje v njegovih dneh so znali dobršen del evangelijev na pamet; z interpolacijo opisnih besed so stavki postali bolj »pogovornik« in živi ... V prologu nas spodbuja (ali natančneje, avtorji, ki jih združuje, nas spodbujajo), da *vidimo, si ustvarimo sliko, si lahko predstavljamo, se postavimo* v prizor, ki je predmet kontemplacije. Iti moramo v času nazaj in dejansko stopiti v zgodbo, kot poteka. Skozi *Vita Christi* se Ludolf obrača na naše čute. Vse to z namenom obogatiti naše branje o Kristusovem življenju, da naredi njegove dogodke kar se da žive in tridimenzionalne.« (Walsh 2011, 13–14)

Obračanje pozornosti na to, »kar se je zgodilo«, je samo uvod v pomembnejše vprašanje, »kaj to zame pomeni zdaj«. Ta poglobitveni cilj podoživljanja izvirne zgodbe omogoča prehod iz branja v meditacijo, ki pomeni preiščevanje o duhovnem pomenu Svetega pisma; to pri bralcu povzroča čustveni odziv, da »iz občudovanja preide v posnemanje«. (14) Posnemanje pomeni notranje prisvajanje Jezusovih temeljnih vrtilin, kot so potrpežljivost, blagost, zvestoba, pokorščina in predvsem ponižnost. Razpetost Jezusovega življenja med trpljenjem in vstajenjem omogoča doživljanje množstva »žalostnih« in »veselih« skrivnosti v razpetosti med sedanjim stanjem življenja in obljubo eshatoloških resničnosti.

### 3. Vplivi srednjeveške tradicije *vita Christi* na Ignacija Lojolskega in literarno ustvarjalnost

Dela zrvsti *vita Christi* bralca uvajajo v podoživljanje dejanj vzornikov, ki so se na zunaj izničili, da bi dosegli harmonijo duhovne identitete, in so kot takšna znotraj



samostanskega gibanja in življenja – kakor tudi v laičnih krogih – imela izjemen vpliv. Tu se osredotočamo na vpliv, ki ga je imelo veliko delo Ludolfa Saksonskega na poznejša stoletja. *Vita Christi* Ludolfa Saksonskega je od prvotiska leta 1472 dalje doživelo več kot 60 tiskanih izdaj, večinoma v 15. in 16. stoletju. Kmalu je postalo tako priljubljeno, da so ga imenovali *summa evangelica* in ga prevedli v več jezikov: italijanskega (1570), francoskega (Lyon 1487), katalonskega (Valencia 1495), kastiljskega (Alcala), portugalskega (1495). Zelo velik vpliv je imelo na svetega Ignacija Lojolskega, na sveto Terezijo Avilsko, Frančiška Saleškega, Roberta Bellarmina, Alfonza Liguorijskega in druge. (6–7)

Vpliv na baskovskega teologa Ignacija Lojolskega (1491–1556) je bil verjetno najbolj daljnosežen. Ignacij je Ludolfovo delo intenzivno prebiral v obdobju okrevanja, ko je sestavljal eno najvplivnejših del na področju duhovnosti, *Duhovne vaje* (Raitz von Frentz 1949; Shore 1998). Paul Shore, profesor na ameriški univerzi Saint Louis, je Ludolfov vpliv na Ignacijeve *Duhovne vaje* natančneje obdelal v svoji daljši študiji iz leta 1998, ki jo začinja takole:

»*Duhovne vaje* sv. Ignacija Lojolskega so kompleksno delo, ki odraža in izpričuje vpliv številnih virov – od osebnih uvidov, ki se ujemajo z avtorjevimi lastnimi, do splošno sprejetega simbolizma in ikonografije stoletja, v katerem so bile napisane. Po Ignacijevem lastnem priznanju je bil med pisanjem svojega najvplivnejšega dela pod globokim vplivom številnih pobožnih spisov, s katerimi se je prvič srečal, ko je okreval od ran, ki jih je prejel v bitki pri Pamploni. Med temi deli je bilo besedilo *Vita Jesu Christi* Ludolfa Saksonskega, knjiga, ki je danes tako rekoč neznana.« (Shore 1998, 1)

Paul Shore v svojem članku upošteva različnost zgodovinskih, kulturnih in duhovnih okoliščin Ludolfovega in Ignacijevega časa, da lahko bolj utemeljeno izpostavi skupne poteze obeh piscev:

»Onkraj teh površinskih razlik je med obema mogoče zaznati nekaj globokih povezav. Oba sta svoje srečanje s Kristusom doživela kot osebno izkušnjo, ki je neposredno vplivala na individualnost brez nasprotovanja zakramentom (ali njihovega izpodrivanja) institucionalne Cerkve, ki je bila obema tako sveta. Oba sta videla samotno, iskreno občuteno molitev kot ključno sredstvo vzpostavljanja stika z Bogom. In oba sta prepoznavala pomembnost posredovanja svojega razumevanja božjega s sredstvi, ki jih zlahka razumejo osebe vseh ozadij.« (4)

Osnova za iskanje osebnega stika z Bogom je vpogled v svetopisemsko odrešenjsko zgodovino kot celoto, s posebnim poudarkom na evangelijih, ki Staro zavezo predstavljajo kot obljubo, izpolnjeno s prihodom Jezusa Kristusa; njegov prihod pa pomeni polnost časa v sedanosti in obljubo izpolnitve v eshatoloških časih, ki jim vsebino daje dogodek Jezusovega vstajenja. Ker je učlovečenje Jezusa Kristusa osrednji dogodek v zgodovini odrešenja, ki vse odnose med Bogom in človekom postavlja na osebno raven, je cilj meditacij in duhovnih vaj lahko le »hoja za Kristusom«, se pravi posnemanje (imitacija). Ignacij v Ludolfovem delu *Vita Christi* ni našel samo vseobsegajočega vpogleda v zgodovino odrešenja, temveč

tudi nazorno predstavitev posameznih prizorov iz Jezusovega dejanskega življenja.

Ignacij Lojolski je Ludolfovo delo lahko prebiral v kastiljskem prevodu, ki je bil objavljen leta 1503. Skladno z osrednjim ciljem predstavitve Jezusovega življenja Ludolf bralca spodbuja, naj uporabi vse svoje čute, da vstopi v prizore evangelija. To pa je Ignacij Lojolski prevzel kot vodilni cilj v svojih *Duhovnih vajah*, s poudarkom na svobodi posameznikov pri vstopanju v skrivnosti Jezusovega življenja. Paul Shore ugotavlja, da je Ignacij občutek za svobodo duha odkril v Ludolfovem delu:

»Pripoved *Vita* z dinamičnimi, celo teatralnimi kvalitetami predstavlja življenje svojega subjekta kot potek življenja, ki je napolnjeno z akcijo, in kot poslanstvo, ki je za človeštvo polno posledic. Za mladega Ignacija, potencialnega blodnega viteza (*knight-errant*), kot tudi za številne jezuite, ki so prišli za njim, je bil klic k službi, utelešeni v *Vita*, lahko odločilen.« (16–17)

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 različnih verzij literarne zvrsti *Vita Christi* v redovnih skupnostih in zunaj njih dosegala vrhunce svojega neizmernege vpliva v dramatikini in glasbi skozi stoletja srednjega veka in novejšje dobe. Izmed prizorov celostne predstavitve evangeljske zgodbe o Jezusovem življenju je za gledališke uprizoritve in glasbene stvaritve še posebej sugestivni Jezusov pasijon, še zlasti ker se s tem dogodkom neločljivo povezuje tudi Marijina vloge sočutne matere, ki objokuje svojega sina. Odtod razvoj vzporednih zvrsti *Compassio Mariae* in *Planctus Mariae*, ki sta se tako razširili, da se je samo v Nemčiji ohranilo približno 75 del z zelo podobno obliko, kar kaže, da so vsi avtorji zajemali iz istih virov. Jezusov pasijon in Marijino žalovanje so verniki najbolj hvaležno podoživljali v liturgičnem obhajanju velikega petka. Loewen ugotavlja: »V njih 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 joka v sočutju do njegove bridkosti in se kesaa« (318). Na splošno velja, da so si avtorji prizadevali za realistične predstavitve Jezusovega pasijona, pri tem pa so posebno pozornost posvečali tudi Marijinemu žalovanju.

Loewen sicer obravnava predvsem vpliv dela *Meditaciones vite Christi* Johanesa de Caulibusa, toda njegove ugotovitve veljajo tudi za poznejša vplivna dela te literarne zvrsti. Nadalje Loewen piše:

»Sestavljavci *Marienklagen* 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 *Marienklagen* ustvarjali svoje drame na temelju starejših ustaljenih besedilnih tradicij *Planctus Mariae* pod vplivom frančiškanske eksegeze o pasijonu, zlasti njenega najslavnejšega primera v *Meditaciones vite Christi*.« (318)

Paul Shore v predstavitvi vplivov Ludolfovega dela *Vita Christi* na *Duhovne vaje* Ignacija Lojolskega smiselno izpostavlja vprašanje metodološkega pristopa v presojanju vpliva starejšega avtorja na novejšega. V opombi 1 pravi: »Način, kako je bila *Vita Christi* sporočena Ignaciju, je velikega pomena, ker je bilo mišljeno, da se

z delom samim sreča ustno. Dodatna kritika virov *Duhovnih vaj* bo raziskovalcem pomagala k boljšemu razumevanju vloge ustnega posredovanja (*orality*) v ustvarjanju tega besedila« (1998, 1). To metodološko vprašanje je kanadski raziskovalec starih izročil Robert C. Culley skušal ponazoriti na primeru bibličnih psalmov ob pomoči vzorcev iz srbskega ljudskega izročila. Ker je iz obdobja antike ohranjeno premalo gradiva, ki je nastajalo spontano ali po naročilu, a se je izgubilo, avtor po načelu analogije raziskuje folklorno in literarno gradivo, ki je v večji meri ohranjeno iz srednjega veka in novejšega obdobja. Opira se predvsem na raziskovalce anglosaške kulture in srbske folklore.

Pri presojanju literarne kontinuitete v anglosaškem svetu ugotavlja: »Imamo podatke, da so bili anglosaški pevci po prehodu iz poganstva v krščanstvo sposobni z le malo prilagoditvami prenesti tradicionalni jezik poganskih časov v krščanske teme« (Culley 1967, 17). Kolikor večji je obseg gradiva z istimi ali podobnimi temami in literarnimi oblikami, toliko bolj opazne so podobnosti med deli različnih avtorjev. Religiozni jezik liturgije in meditacije je še posebej potrjen tradiciji, ki v oblikovanju splošno sprejetih pripovednih in pesniških oblik ustaljenih členov veroizpovedi dopušča le omejeno svobodo. Zelo pomemben raziskovalec ljudskega izročila Albert B. Lord v svoji knjigi *The Singer of Tales* posebno pozornost posveča razmerju med konstantnostjo tradicije in inovativnostjo v oblikovanju pomenskih vidikov. Bistvo njegovih ugotovitev je izraženo v formulacijah: »Pesnik pripovedk je hkrati posredovalec tradicije in individualni ustvarjalec« (2000, 4); dela različnih časov in krajev vsebujejo »izvirno jedro, ki je bilo modificirano v zaporedju poznejših avtorjev« (10).

#### 4. Pristop kompilacije in literarne ter retorične posebnosti Poljanskega rokopisa

Matija Ogrin v svojem članku »Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja« v *Slavistični reviji* (2011) izpostavlja nekatera pomembna dejstva in domneve, ki jih primerjalne raziskave o besedilni tradiciji zvrsti *vita Christi* povsem potrjujejo. Upravičena je njegova kritika dosedanjega omalovaževalnega odnosa literarne zgodovine do rokopisne, zlasti »nabožne« zapuščine. Ogrin ugotavlja, »da so imeli rokopisi bogatejše življenje in večjo vlogo v kulturi svojega časa, kakor smo si danes vajeni predstavljati« (387). V predstavitvi *Poljanskega rokopisa* (str. 394–396) izpostavlja pomembno dejstvo izredno dolge besedilne tradicije zvrsti *vita Christi* od antike do dobe baroka, v kateri je bil *Poljanski rokopis* napisan. Ugotovitev, da se besedilo uvršča v zvrst asketične literature iz tradicije besedil *vita Christi*, ki obsega besedilno tradicijo od pozne antike naprej, prinaša temeljni metodološki problem v poskusih ugotavljanja, na katere vire so se opirali avtorji poznejših rokopisov. Avtor članka za *Poljanski rokopis* utemeljeno sklepa:

»Avtor *Poljanskega rkp.* je – če je res prevajal in prirejal po knjigi Martina Cochemskega – zelo svobodno predeloval, povzema in mestoma celo dodajal vse-

bino, 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)

Pregled strokovne literature o razvoju literarne zvrsti *vita Christi* kaže, da so dejansko kljub trdni tradiciji v temeljnih vsebinah vsi avtorji gradivo starejših del vendarle v veliki meri prevzemali in prirejali selektivno. Podobnosti in verjetna večja ali manjša vezanost pisca *Poljanskega rokopisa* na obsežno delo Martina von Cochema (1634–1712) kljub temu narekuje nekaj več pozornosti na značilnosti Cochemovega dela, ki je bilo prvič objavljeno leta 1677, pozneje pa je doživelo zelo veliko ponatisov in prevodov. Od ponatisov imajo izdajo iz leta 1686 v Kapucinski knjižnici Krško, iz leta 1702 pa v Narodni in univerzitetni knjižnici. Drugače kot pri *Poljanskem rokopisu*, ki je »edini doslej znani primer te specifične zvrsti asketične literature v slovenskem jeziku« (Ogrin 2011, 394), je iz izjemno bogate zapuščine Cochemove različice mogoče razbrati, kako pomembna in vplivna so bila starejša dela te zvrsti in kako veliko različic te zvrsti 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 v prvi vrsti opirali.

Pomembno vprašanje je tudi način navajanja svetopisemskih odlomkov, ki so najpomembnejša vsebinska orientacija knjige *Leben Christi* in slovenskih priredb. Knjiga Martina Cochemskega je zgrajena na bolj ali manj obsežnih citatih in povzetkih iz Svetega pisma Stare in Nove zaveze, kot celota pa odraža duhovne tokove pisateljevega časa v evropskem religioznem, kulturnem, socialnem in političnem ambientu. Kritična primerjalna analiza izbranih svetopisemskih odlomkov z vsebinskega in retoričnega vidika glede na njihov izvorni kontekst in glede na način njihove uporabe v kontekstu dela Martina Cochemskega lahko veliko pove o njegovi usmeritvi in natančnosti v navajanju svetopisemskih citatov, primerjava slovenskega prevoda in priredbe pa omogoča presojo usmeritve slovenskega prevajalca. Slovenski prevod (NRSS 028) citate iz Svetega pisma napoveduje z navedbo svetopisemskega avtorja, a jih ne označuje z referencami, prav tako jih tudi ne identificira po poglavjih in vrsticah.

Pregled svetopisemskih citatov v delu *Leben Christi* Martina Cochemskega in v *Poljanskem rokopisu* kaže, da so citati iz Nove zaveze pogosto dolgi in prevzeti iz neke izdaje Svetega pisma. Tu in tam pa avtor išče starozavezno tipološko osnovo za novozavezna besedila; v takšnih primerih starozavezna besedila večinoma prav tako prevzema iz prevoda, včasih pa jih na kratko povzema skladno s svojim kristološkim razumevanjem razmerja med Staro in Novo zavezo. Pregled citatov in zapuščine cerkvenih očetov v *Poljanskem rokopisu* kaže, da je najpogosteje citiran sv. Bonaventura. Iz tega lahko razberemo, kako močan je bil njegov vpliv vse do dobe baroka, ko se je na podlagi primerjalnih analiz različic *Meditationes vitae Christi* in drugih del sv. Bonaventure uveljavila teza, da tega dela ne kaže pripisovati sv. Bonaventuri. Avtor oziroma prevajalec *Poljanskega rokopisa* torej črpa iz Psevdobonaventurove tradicije. Rokopis v navedbah sv. Bonaventure razkriva tradicijo prikazovanja zunanje miline Jezusa in Marije: »Inu koker svet Bonaventura prau, Mati Boshja je imela enu taku lubesnivu Oblzhje, de katir ja je sagledou, leta je biu is ena zhista inu sposhtena Lubesen pruti nie ushgan«.

## 5. Sklep

V dolgi dobi srednjega veka in zgodnjega novega veka so menihi in redovniki frančiškani, cistercijani, avguštinci, dominikanci, benediktinci ter kartuzijani skrbeli za osebno doživet odnos do Jezusa, Marije in drugih oseb, omenjenih v evangelijih, z izkustveno aktualizacijo evangeljske zgodbe o Jezusovem življenju v svoji vsakodnevni *lectio divina*. Tako se je razvila in močno razširila posebna zvrst hermenevtike evangelijev, imenovana *vita Christi*, ki zaradi premišljevalnega in pripovednega značaja vsebuje mnogo literarnih prvin. Da bi razumeli razvoj te zvrsti v srednjem veku, je treba upoštevati, da znotraj Cerkve, še zlasti v liturgiji ter pri razvijanju duhovnosti v meniških in redovnih skupnostih, evangelijev nikoli niso dojemali kot biografijo v današnjem pomenu besede. Evangeliji so napisani s karizmatičnim duhom ter jih bolj določajo literarne in retorične prvine kakor skrb za podrobnosti zgodovinske resničnosti.

Druga pomembna značilnost evangelijev je, da so vpeti v celoto teologije, pripovedi in poezije Stare zaveze, ki so jo že cerkveni očetje razlagali izrazito kristocentrično in izkustveno. Cerkevni očetje so v svojih homilijah in komentarjih izrabljali celoten karizmatični potencial evangeljskega oznanila ter zakonitosti človekove duševne in čustvene dojemljivosti. Tako se je začela tradicija *vita Christi*, za katero je značilna meditativna usmeritev s prebujanjem človekovega dojemanja z razumom, čuti in čustvi. Avtorji so sporočilni potencial refleksije ob branju svetopisemskih odlomkov povečali z izrabo tradicionalnih duhovnih pomenov Svete pisma in s tradicijo imaginativnih duhovnih reprezentacij v realizmu ljudskega gledališča. Cilj nagovora z moralno in duhovno usmeritvijo, z razvijanjem alegoričnih pomenov in z osebnimi aplikacijami je bil spodbujanje k dojemanju duhovne harmonije s podobami ter k posnemanju in razvijanju najčistejših kreposti, kot sta sočutje in ljubezen do trpečega Jezusa in njegove matere Marije.

Izjemna priljubljenost nekaterih del zvrsti *vita Christi* (Psevdobonaventura, Ludolf Saksonski, Martin Cochemski) je odločilno pripomogla, da so se rokopisi in tiskane izdaje del te vrste hitro širili, povpraševanje po njih pa je pomenilo spodbudo za nove pisce, ki so bili zaradi svoje predanosti redovnemu poslanstvu zavezani tudi tradiciji. Zato je bil njihov cilj veliko bolj ohranjanje tradicije kakor inovacija, čeprav so nekateri avtorji v navedbe svetopisemskega besedila na nekatera mesta vstavljali tudi besedne zveze in stavke, s katerimi so želeli svetopisemskim besedam dati svežino in neposreden učinek, ki bi povečal njihov vpliv na dojemanje, čustvovanje in odločanje. Vsako delo te vrste ima kakšne posebnosti v parafraziranju svetopisemskega besedila in interpolacijah. Zaradi velikega obsega zelo podobnih del, ki so na podlagi trdne tradicije nastajala skozi stoletja, je danes ob primerjavi med starejšimi in novejšimi deli le do določene mere mogoče ugotoviti, koliko in na katere avtorje so se novejši pisci opirali.

To toliko bolj velja v primerih, ko imamo pred seboj velik obseg podobnih besedil iste tradicije v evropskem obsegu na eni strani in edinstvenost izvoda v našem ozemeljskem in jezikovnem prostoru. Matija Ogrin iz dejstva »raznolikih potreb duhovnega in praktičnega življenja, v verskem kakor tudi civilnem okolju«

ustrezno izvaja sklep:

»Iz tega smo primorani sklepati, da so bili v dolgi baročni dobi slovenskega slovstva rokopisi temeljna oblika obstoja slovenske literature in slovstva. V rokopisu so bila besedila napisana, v rokopisu so bila brana med znanci, naučena na pamet in povedana, v rokopisu so bila izposojena, prepisana in pogosto – izgubljena. Marsičesa o slovenskih baročnih rokopisih ne vemo; toda eno je gotovo; to, kar nam je izročeno, so le ostanki ostankov.« (2011, 397)

Za edini doslej znani slovenski rokopis te vrste nimamo nobene možnosti, da bi ugotovili razmerje odvisnosti in izvirnosti slovenskega avtorja ali prepisovalca glede podrobnosti. Toliko bolj dragoceno je spoznanje, da v evropskem prostoru obstaja skoraj nepregledno število besedil, ki pričujejo o izjemni in nesporni aktualnosti ter eksistencialni trdoživosti zvrsti *vita Christi* v dolgem obdobju od 11. do 18. stoletja.

## Reference

- Bartal, Renana.** 2014. Repetition, Opposition and Invention in an Illuminated *Meditationes vitae Christi*. *Gesta* 53, št. 2:155–174. Oxford: Corpus Christi College, MS 410; University of Chicago Press on behalf of the International Center of Medieval Art.
- Culley, Robert C.** 1967. *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*. Toronto: University of Toronto Press.
- Grabner, Elfriede.** 1997. *Verborgene Volksfrömmigkeit: Frühe und volksbarocke Christuspapyphen im Wort- und Bildzeugnissen*. Dunaj, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.
- Kamin, Sarah.** 1991. *Jews and Christians Interpret the Bible*. Jeruzalem: Hebrew University, The Magnes Press.
- 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.
- Lord, Albert B.** 2000. *The Singer of Tales*, 2. izd. Ur. Stephen Mitchell in Gregory Nagy. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Louth, Andrew.** 2007. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press.
- Lubac, Henri de.** 1961. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*. 4 zv. Paris: Aubier.
- McNamer, Sarah.** 2009. The Origins of the *Meditationes vitae Christi*. *Speculum* 84:905–955.
- Ogrin, Matija.** 2011. Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja. *Slavistična revija* 59, št. 4:385–399.
- Ogrin, Matija, ur.** 2011–. *Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja (NRSS)*. <http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss/VIEW/> (pridobljeno 28.11.2016).
- . 2011–. *Poljanski rokopis. Jezusovo življenje v sto postavah*. [http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss\\_ms\\_023/VIEW/](http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_023/VIEW/) (pridobljeno 28.11.2016).
- Raitz von Frentz, Emmerich.** 1949. Ludolphe le Chartreux et les *Exercices* de S. Ignace. *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25:376–388.
- Stallings-Taney, M., ur.** 1997. *Johannis de Cavlibus Meditationes vite Christi olim S. Bonaventurae Attributionae*. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 153. Turnhout: Brepols.
- 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* 15/2: 426–456.
- Wallis, Ian G.** 2005. *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*. Monograph Series 84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walsh, Milton.** 2011. »To always be thinking somehow about Jesus«: The Prologue of Ludolph's *Vita Christi*. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 43, št. 1:1–39.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 597—606  
 UDK: 272-74:347.624  
 Besedilo prejeto: 12/2016; sprejeto: 12/2016

*Andrej Saje*

## **Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse**

*Povzetek:* Članek analizira pomembnejše rzsodbe Rimske rote, ki razdeljujejo pojma potrebne rzsodnosti in notranje svobode za veljavno sklenitev zakona. *Zakonik cerkvenega prava* določa, da so nesposobni za zakon tisti, ki trpijo pomanjkljivo rzsodnost glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti (ZCP, kan. 1095 § 2). Za pomanjkljivo rzsodnost gre tedaj, ko zaročenec zaradi patoloških in bolezenskih vzrokov ne zmore razločevanja in preišljene odločitve (*deliberatio*), ki mora biti sorazmerna glede na njegovo naravo ter pravice in dolžnosti, ki jih z zakonom sprejema. Zaročenec se v tem primeru ne zaveda niti svojih niti partnerjevih pravic in dolžnosti oziroma jih zaradi pomanjkanja notranjega uvida ne prepozna na pravi način. Kritična meja nastopi takrat, ko sta prizadeta razum in volja. V povezavi s potrebno rzsodnostjo se v sodni praksi obravnava tudi vprašanje notranje svobode, ki je razlog za neveljavno privolitve v primeru, ko razum vpliva na voljo tako, da mu slednja slepo sledi brez možnosti ugovora oziroma kritične presoje in zato morebitne drugačne odločitve.

*Ključne besede:* ničnost zakona, notranja svoboda, rzsodnost, zrelost, psihične bolezni

### ***Abstract:* Lack of Discretion of Judgment and Inner Freedom as Cause for Nullity of Marriage in Light of Judicial Practice**

The article analyzes the more important verdicts of the Roman Rota that define the notions of necessary discretion of judgment and internal freedom for a valid matrimonial contract. The Code of Canon Law determines that those who suffer from grave lack of discretion of judgment concerning mutually given and accepted essential matrimonial rights and duties are incapable of contracting marriage (CCL Can. 1095 § 2). A fiancé suffers from lack of discretion of judgment when he is, due to pathological reasons or illness, incapable of discernment and deliberate decision (*deliberatio*) that are proportional to his nature and the rights and duties he is accepting through marriage; the fiancé is thus unaware or incapable of correct recognition of either his own or the partner's rights and duties, for his capacities of reason and will are critically impaired. Judicial practice considers the necessary discretion of judgment together with the issue of internal freedom, for defects in the latter cause invalid consent when reason compels will to blindly follow without the possibility of objection or critical judgment, which could result in a different outcome.

*Key words:* nullity of marriage, internal freedom, discretion of judgment, maturity, psychological illnesses

## 1. Uvod

Papež Frančišek je v tradicionalnem nagovoru sodnikom Rimske rote januarja 2015 poudaril, naj bodo ob prizadevanju za zaščito vrednote krščanskega zakona bolj občutljivi za konkretnega človeka v stiski. Sodnike je posvaril pred pravno rigidnostjo in neobčutljivostjo ter izpostavil potrebo po pastoralnem spreobrnjenju cerkvenih struktur. Pri vsem tem mora biti v ospredju blagor človeka in njegovo odrešenje, ki je v Cerkvi najvišji zakon (ZCP, kan. 1752). Cerkvena sodišča imajo v tem smislu vlogo služenja ljudem v potrebi in jim morajo pomagati priti do resnice glede veljavnosti njihovega zakona v času privolitve. (Frančišek 2015) Še istega leta je papež v okviru svojega poziva postopek ugotavljanja ničnosti zakona spremenil in poenostavil, Škofovska sinoda o družini pa je pri presojanju konkretnih primerov dala nekatere nove spodbude (Škofovska sinoda, 2015).

Omenjene zakonodajne spremembe in pastoralne spodbude najvišje cerkvene oblasti so konkreten odziv na nove družbene potrebe in spremembe. Cerkev spoznava zgodovinsko, spremembam pa je podvrženo vse, kar je človeškega – z namenom, da bi človeška oseba kot Bogu podobna lažje dosegla odrešenijski cilj. (Košir 2013, 308–309) V tem smislu se tudi cerkvena sodna praksa sooča z novimi izzivi, med katerimi v zadnjem času izstopajo povečevanje števila prošenj za ugotovitev ničnosti zakonske zveze in nekateri novi odtenki ničnostnih razlogov (Slatinek 2011, 111; Lintner 2015, 461–462). Kljub večji svobodi v demokratičnem svetu zahodne kulture sodna praksa ugotavlja porast števila neveljavno sklenjenih zakonov zaradi pomanjkanja svobode v času privolitve v zakon vsaj pri enem od zaročencev (Salvatori 2013, 1–3; Stankiewicz 2009, 221–224). Vzrok pomanjkanja svobode je lahko zunanji (ZCP, kan. 1103), ki ga z drugo besedo zakon opredeljuje kot silo in strah, ali pa notranji, kar je tudi predmet naše razprave. Slednjega pravno-sodna praksa praviloma povezuje s pomanjkljivo razsodnostjo glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti (ZCP, kan. 1095 §2). V razpravi želimo analizirati proces zorenja v pojmovanju potrebne razsodnosti in notranje svobode, kakor ga za veljavno sklenitev zakona opredeljuje Rimska rota. Želimo tudi razjasniti vprašanje, zakaj se oba omenjena pojma obravnavata pod istim ničnostnim razlogom in ali ju je mogoče obravnavati ločeno ter kakšne so možnosti za to.

## 2. Privolitev v zakon je dejanje razuma in volje ter svobodne odločitve

Vrhovni zakonodajalec določa, da je zakon trajna skupnost moža in žene, ki nastane s privolitvijo, ki je ne more nadomestiti nobena človeška oblast (ZCP, kan. 1057). Privolitev je dejanje človekove volje, s katerim se zaročenca drug drugemu nepreklicno izročita in drug drugega sprejmeta. Izmenjava privolitve mora biti za veljavnost prosta vsake prisile in sad človekove svobodne odločitve, ki izhaja iz zdravega razuma in volje. Sodna praksa Rimske rote že pred uvedbo ZCP/17 poudarja, da sta razum in volja človekovi zmožnosti, ki pri odločitvi za zakon sodelujeta in ju ni mogoče ločiti. (*coram* Many 1909, 165; *coram* Massimi 1924, 372)<sup>1</sup> Proces odločanja se zač-

<sup>1</sup> »Consensus ut dici possit actus humanus, perfecte liber et deliberatus esse debet, proficiscens nempe



ne v razumu, samo dogajanje, pri katerem sodeluje volja, pa lahko delimo v tri korake. Prva stopnja je *cognitio*, prepoznavanje določene stvarnosti ali objekta; druga je *aestimatio*, kjer je objekt spoznan kot nekaj vrednega sam na sebi; tretja faza pa je *electio*, to je izbira med različnimi ponudbami, kot jih prikaže razum, čemur sledi tehtanje argumentov – v našem primeru izbiranje življenjskega sopotnika in odločitve za konkretno osebo. (Amati 1993, 57) Izkušnja sodne prakse je ob upoštevanju dognanj psihiatrije in psihologije ter učenja drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) o človeški osebi, zakonu in družini pripeljala do zaznave novega ničnostnega razloga zaradi psihične nezmožnosti, ki je bil kot hiba v privolitvi v ZCP uveden kot kan. 1095. V okviru omenjenega kanona se v sklopu §2, ki določa, da so za zakon nesposobne tiste osebe, ki trpijo pomanjkljivo razsodnost glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic, kot ničnostni razlog obravnava tudi hiba v privolitvi zaradi pomanjkanje notranje svobode. Po uvedbi novega zakonika leta 1983 je Rimška rota v dvajsetih letih objavila 118 rozsodb s pojmom pomanjkanja notranje svobode kot ničnostnim razlogom (Salvatori 2013, 2) – ki pa ga praviloma obravnava skupaj s pomanjkljivo razsodnostjo (ZCP, kan. 1095 § 2). V nekaterih redkih primerih (predvsem v zadnjih letih) sodbe pomanjkanje notranje svobode obravnavajo tudi kot samostojen *caput nullitatis* (Sgrò 2011, 127–129), pravna praksa pa slednjo vedno jasno loči od strahu in sile, ki prihaja od zunaj – *metus ab extrinseco*.

### 3. Notranja svoboda in preudarek volje

Preden nadaljujemo razpravo, se moramo dotakniti različnih pojmovanj svobode. Gledano s širšega filozofskega stališča se svoboda ob določenem človeškem dejanju predpostavlja. Razum svobodno spoznava, kadar ima možnost neoviranega razločevanja in lahko v bistvo stvari čim bolj prodre. V psihološkem smislu je oseba svobodna, kadar je prosta zunanjih in notranjih vplivov, ki jih lahko predstavljajo okoliščine, bolezenska stanja, motnje ali različni pritiski. (Leszczyński 2002, 95) V kanonskoprnem smislu notranja svoboda ni posebej opredeljena, njen splošni pomen pa v nekaterih kanonih je omenjen (ZCP, kan. 219). V primeru sklenitve cerkvenega zakona se svoboda udejanji v privolitvi, ki je dejanje volje (ZCP, kan. 1057 §2). Pojmovanje notranje svobode v pravni praksi je natančneje opredeljeno. Rimška rota v skladu s tradicijo konstantno uči (Salvatori 2013, 3), da je zakonska privolitev dejanje premišljene ali preudarne volje (*voluntas deliberata*) – pri čemer razum in volja sodelujeta in ju v procesu odločanja ni mogoče ločiti.<sup>2</sup> Sodniki omenjenega sodišča so tako v številnih sodbah pojem volje v

---

ab intellectu et voluntate. Deliberatio, quae requiritur, consistit in collatione, quam intellectus facit de re apprehensa cum suo apposito, ut inde quid agendum sit proponere possit voluntati. Ubi dees igitur haec collatio, libertas et consequenter deliberatio non habetur.« (*coram* Parrillio 1929, 436)

<sup>2</sup> Rimška Rota v svojih sentencah tu pogosto citira naslednji navedek Tomaža Akvinskega (1225–1274) iz dela *Summa Theologiae*: »Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.« (Akvinski 1962, I–II, q. 1, a. 1)

odnosu do notranje svobode opredelili v širšem smislu kot zmožnost spoznanja (*facultas cognoscitiva*), zmožnost ocenjevanja (*facultas critica*), zmožnost presoje (*facultas aestimativa*) in zmožnost izbire (*facultas electiva*). V ožjem smislu pa v sodni praksi pride v poštev predvsem volja, ki udejanjanje izbire omogoča. Tako beremo v eni izmed razsodb davno pred uvedbo kan. 1095 ZCP, da so nesposobni za zakon tisti, ki niso sposobni presoje narave in vrednot zakona.<sup>3</sup> Za zakon se tedaj ni zahtevalo, da naj imajo zaročenci visoko védenje o vseh razsežnosti zakona, temveč je bilo v skladu s tedanjo pravno prakso dovolj že minimalno spoznanje o temeljnih zakonskih pravicah in dolžnostih ter rojevanju otrok (*coram* Grazioli 1933, 406) z zmožnostjo kritične presoje in zadostne razsodnosti.<sup>4</sup> V naslednjih letih je Rota pojem razumnega ravnanja natančneje opredelila leta 1961, ko je eden od sodnikov izpostavil, da mora biti za veljavno zakonsko privolitev sposobnost razumnega ravnanja ne zgolj minimalna, temveč glede na sprejetje zakonskih obveznosti sorazmerna (*coram* Sabbatani 1961, 118).<sup>5</sup> Njegova sodba skupaj z že omenjeno (*coram* Felici 1957, 788) odločilno zaznamuje razumevanje pojma zadostne razsodnosti za veljavno privolitev v zakon – upošteva ga vsa nadaljnja pravna sodna praksa. Slednja kasneje pripelje do uvedbe novega kan. 1095 ZCP.

#### 4. Odnos med razumom in voljo

Tako prejšnji kot aktualni *Zakonik cerkvenega prava* razlikujeta umski preudarek (*mentis deliberatio*) od privolitve volje (*consensus voluntatis*) (ZCP/17, kan. 2206; ZCP, kan. 1324 §1 št. 3). Pravna sodna praksa je v skladu s to delitvijo v teku desetletij umestila odločitev za zakon na področje volje, kar ne sovпада povsem s tomističnim razumevanjem, da se človek odloči razumsko (Stankiewicz 2009, 228). V skladu s to filozofsko smerjo je preudarek dejanje razuma, ki se odloči na podlagi tehtanja motivov, pri čemer glede konkretne odločitve ali sklepa volja dá svojo privolitev. S konkretno izbiro se tako preudarek izčrpa. Dejanje svobodne izbire je tako kot zmožnost izbire utemeljeno na razumskem preudarku, volja pa mu sledi.<sup>6</sup> Omenjeni nauk posledično uči, da volja sledi praktičnemu razumu.<sup>7</sup> Čeprav je svobodna odločitev končno dejanje volje, pa ta nastane v razumu, kajti brez razumske sodbe volja za končno odločitev ne bi imela prave podlage. V primeru, da razum odločitve ne bi preveril, sklep ne bi bil nujno razumen. (229) Pri razlikovanju razuma in volje je treba poudariti, da gre za

<sup>3</sup> »Incapax est contrahendi qui non potest aestimare naturam et valorem matrimonii.« (*coram* Jullien 1935, 78)

<sup>4</sup> »Ad talem discretionem habendam non sufficit facultas cognoscitiva, quae sistit in simplici apprehensione veri, sed requiritur facultas critica, quae est vis iudicandi ac ratiocinandi et iudicia una componendi ut novum iudicium substantialiter obiectivum inde logice deducatur.« (*coram* Felici 1957, 788)

<sup>5</sup> »Unica mensura sufficientis consensus est discretio iudicii matrimonio proportionata.« (*coram* Sabbatani 1961, 118)

<sup>6</sup> »Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium, id est deliberationem rationis, sequitur, ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt.« (Akvinski 1480, q. 24, art. 12)

<sup>7</sup> »Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus.« (Akvinski 1962, I, q. 14, art. 11)

dogovorno razlikovanje. Z vidika človekove osebnosti ju namreč ni mogoče popolnoma ločiti: sta le dva vidika človekovega odločanja, ki se vrši preko razumskega in hotenjskega procesa (Morandini 1963, 312). Človeška oseba je kot psihično bitje celota in v skladu s tem tudi deluje. Njene odločitve so, čeprav izvedene po posameznih stopnjah, končno eno in nedeljeno dejanje. S tega zornega kota se zdi logično, da je pravno- sodna praksa pomanjkanje razumskega preudarka kot ničnostni razlog opredelila z besedami »pomanjkanje razsodnosti glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti« (ZCP, kan. 1095 §2).

## 5. Razumno ravnanje in notranja svoboda

V skladu s temeljnim načelom (ZCP, kan. 17), da je kanonskopravne predpise treba razumeti v njihovem besednem pomenu, bi bilo razumno ravnanje smiselno uvrstiti na raven intelekta, vendar je sodna praksa postopoma prišla do spoznanja, da je bistveno povezano z voljo. Sodbe Rimske rote pri obravnavi posameznih ničnostnih primerov razlikujejo med razumskim in hotenjskim vidikom odločitve, ki sta si sicer različna, vendar delujeta skladno in povezano. (*coram* Ewers 1981, 343)<sup>8</sup> Da je privolitev v zakon razumno dejanje, mora imeti z vidika razuma in stališča volje za objekt odločitve isto dobrino zakona. V rzsodbi *coram* Pompeda (1979, 19) so za razumno ravnanje pri tem opredeljeni trije koraki, in sicer: zadostno razumsko poznavanje vsebine zakona, zadostna zmožnost kritične presoje glede na naravo zakona in zadostna avtonomija volje oziroma notranja svoboda, ki zagotavlja, da je oseba prosta notranjih impulzov in pogojevanj.

Omenjena sodba utrjuje način presojanja zadostnega razumnega ravnanja, ki ga sodniki v naslednjih letih upoštevajo v svojih sodbah, v katerih je pomanjkanje notranje svobode vedno obravnavano skupaj s pomanjkljivo rzsodnostjo. V nekaterih redkih primerih je bilo vprašanje pomanjkanja notranje svobode že pred objavo ZCP opredeljeno kot samostojen ničnostni razlog (*coram* Pinto 1977, 424), po letu 1983 pa je bilo takšnih primerov več (*coram* Fungini 1987, 555; *coram* Civili 1997, 170; *coram* Monier 1997, 560; *coram* Serano 2004, 18). Pri tem je treba poudariti, da pomanjkanje notranje svobode ni nikoli obravnavano izven kan. 1095 in da je v večini primerov ta ničnostni razlog umeščen pod §2 (Salvatori 2013, 11–12).

Sodniki pri razumevanju potrebne rzsodnosti po letu 1983 nadaljujejo razlikovanje med razumskim in hotenjskim vidikom odločitve, ki mora v primeru hudo pomanjkljive rzsodnosti izhajati iz notranjosti, to je *ex intellectu ac voluntate modo directo ab intrinseco* (*coram* Ragni 1994, 380). Kljub številnim razlagam tega pojma se zdi, da kriteriji za presojo rzsodnosti še vedno niso povsem enoznačni. V zvezi s tem velja omeniti nagovor papeža Janeza Pavla II. (1978–2005) takoj po objavi ZCP, kjer izrecno izpostavlja, da so bili nekateri kanonskopravni predpisi v zakoniku napisani zelo splošno, kar pomeni, da bo v prihodnje pravna praksa mo-

<sup>8</sup> Omenjena sodba kot minimum za veljavno privolitev poudarja naslednje: »Sufficiens discretio iudicii duobus elementis distinctis et simul inter se connexis constituitur, altero intellectivo, quae est maturitas cognitionis, altero volitivo, quae est maturitas libertatis.«

rala nekatere zakone interpretirati natančneje, pri čemer v povezavi s kan. 1095 ZCP izrecno omenja *defectus gravis discretionis iudicii* (1984, 5).

Analiza kasnejših sodb to papeževu domnevo in ugotovitev potrjuje. V sodni praksi se nadaljujejo natančnejše interpretacije glede obravnavanega ničnostnega razloga, pri čemer se v zadnjih desetletjih uveljavlja trojni kriterij presojanja razsodnosti: zaročenec mora najprej imeti zadostno védenje o dobrini zakona, zmožen mora biti kritične presoje glede pravnega posla ter z njim povezanih pravic in dolžnosti, hkrati pa mora biti prost notranjih pritiskov in imeti možnost svobodne odločitve.<sup>9</sup>

Kot smo že poudarili, je vprašanje notranje svobode v pravni praksi tesno povezano z vprašanjem pomanjkljive razsodnosti. Vzrok za to je v dejstvu, da pojem notranje svobode sovпада s psihološkim pojmovanjem osebne svobode kot zmožnosti samostojnega odločanja, pri čemer mora biti možnost izbire mišljena kot sestavni del razumnega ravnanja (*coram* Huber 1994, 501). V primeru pomanjkanja svobode, ki se nanaša na objekt izbire (v našem primeru zakonske zveze), pa pride, poudarja Stankiewicz, v ničnostni pravdi lahko v poštev kan. 1095 §3 (2009, 238). Analiza sodb kaže, da so takšni primeri izjemno redki in v sodni praksi prava posebnost (*coram* Burke 1992, 523; *coram* Serano 1994, 359). Pri avtorjih ne manjka niti predlogov, da bi za pomanjkanje notranje svobode kan. 1095 ZCP dodali dodaten paragraf s tem ničnostnim naslovom kot *incapacitas assumendi in facultate voluntatis* (Tejero Tejero 2005, 155; 974). Nekateri drugi pa predlagajo, da bi v primerih pomanjkanja notranje svobode zaradi psihičnih vzrokov dodali nov predpis v kan. 1057 ZCP, in sicer za primere, kjer bi bila prizadeta zgolj volja (Stankiewicz 2009, 239).

## 6. Vzroki za pomanjkanje notranje svobode in njena specifičnost

Sodna praksa pomanjkanje notranje svobode vidi najprej v čustveno-psihični nezrelosti oziroma v določenem stanju nezavednega, ki se navzven kaže kot pomanjkanje notranje trdnosti in posledično nujno vpliva na izbire in odločitve. Pri presojanju teže pomanjkanja te svobode nastopi težava ob vprašanju, do katere mere je neka odločitev lahko pogojena z določenimi čustvenimi vzroki, da je še svobodna. Sodna praksa je enotna v stališču, da gre za neveljavno privolitev le tedaj, kadar je oseba v sebi onemogočena do te mere, da navzven ni zmožna sprejeti premišljene in trezne odločitve. (Salvatori 2013, 12) Sentence v zvezi s tem med drugim navedajo različne primere patologije (*coram* De Lanversin 1992, 336), nenormalne psihične osebnostne strukture (*coram* Caberletti 1999, 84) in bolezenske pogojenosti (*coram* Pomedá 1993, 666). V vseh primerih so prizadete psihične funkcije razuma in volje. Sodniki motive za pomanjkanje notranje svobode zaznavajo tako v zavednem kot tudi nezavednem delu človekove osebnosti. V prvem primeru je privoli-

<sup>9</sup> Omenjena sodba (*coram* Ragni 1994, 380) trojni vidik potrebne razumnosti poudarja takole: »a) sufficienti cognitione intellectuali circa obiectum consensu; b) critica cognitione estimativa de negotio matrimoniali atque de eiusdem iuribus ac oneribus; c) libertate interna seu capacitate libere sese determinandi ad matrimonium ineundum.« Gl. tudi *coram* Boccafolá 1994, 578.

tev neveljavna le tedaj, kadar gre za različne patološke dejavnike, kot so denimo blaznost in obsesivnost (*coram Civili* 1996, 683). V drugem primeru, ko gre ob pomanjkanju notranje svobode za nezavedne odločitve, pa sodna praksa s tem, ko v skladu s krščansko antropologijo zavrača determinizem in poudarja temeljno načelo, da so za zakon praviloma sposobni vsi ljudje, ocenjuje privolitve v zakon kot neveljavno samo ob prisotnosti psihičnih bolezni (*coram Turnaturi* 1995, 371). Veljavnost privolitve ni odvisna od bolj ali manj pravih motivov za zakon, temveč zlasti od primernih (vsaj minimalnih) psihičnih zmožnosti zaročenca za kritično razumevanje bistvenih pravic in dolžnosti zakona ter dejanske zmožnosti za njihov sprejem (*coram Boccafolo* 1998, 19). Na sodiščih se kot morebiten razlog za ničnost privolitve v zakon pogosto pojavljajo primeri nepričakovane nosečnosti. V primeru, ko se zaročenca poročita zaradi sprejetja odgovornosti za nastali položaj, je poroka praviloma veljavna. Privolitve v zakon bi bila neveljavna le, če bi bila izrečena v stanju težke psihične labilnosti konkretnega zaročenca. (*coram Huber* 1997, 697)

Sodna praksa pomanjkanje notranje svobode – in s tem povezan strah *metus ab intrinseco* – jasno ločuje od pomanjkanja svobode zaradi strahu in prisile, ki prihaja od zunaj – *ab extrinseco* – in se obravnava pod naslovom kan. 1103 ZCP. Temeljna razlika med njima je, da v prvem primeru zaročenec z voljo ne more obvladovati notranjih impulzov (Jerebic 2012, 303), česar se sploh ne zaveda, v drugem primeru, kadar prihaja vzrok nesvobode od zunaj, pa se zaročenec pritiska zaveda in v zakon zavestno privoli, kjer v tem vidi edini izhod, da se reši iz stiske. Sodbe v zelo redkih primerih kot pomanjkanje notranje svobode upoštevajo tudi posebne zunanje okoliščine, ki sicer na človekovo notranjost in s tem določanje volje vplivajo le stežka. (Salvatori 2013, 14)

Pomanjkanje notranje svobode mora biti, glede na to, da se obravnava skupaj z vprašanjem potrebne razsodnosti, proporcionalno glede na zaročenčevo zmožnost razločevanja v odnosu do zakonskih pravic in dolžnosti, ki jih sprejema. Zgolj izbira napačne osebe za zakon zaradi ne dovolj preiščljene odločitve sama po sebi ne povzroči neveljavne privolitve. V zvezi s tem želimo izpostaviti učenje papeža Janeza Pavla II., ki je v enem izmed nagovorov sodnikom Rimske rote posebej poudaril, da za ugotovitev ničnosti zakona na podlagi pomanjkljive razsodnosti ni dovolj le težava psihične narave ali hoteno zanemarjanje zakonskih dolžnosti, temveč se zahteva resnična nezmožnost razumeti in posledično uresničiti katero od bistvenih zakonskih razsežnosti.<sup>10</sup>

Za primere dvoma o sposobnosti za zakon zaradi pomanjkljive razsodnosti ali pomanjkanja notranje svobode (ZCP, kan. 1095 §2; Dostojanstvo zakona, čl. 209)

<sup>10</sup> »Per il canonista deve rimanere chiaro il principio che solo la incapacità e non già la difficoltà a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio. Il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti, i quali possono aver trascurato, o usato male, i mezzi sia naturali che soprannaturali a loro disposizione, oppure non aver accettato i limiti inevitabili ed i pesi della vita coniugale, sia per blocchi di natura inconscia, sia per lievi patologie che non intaccano la sostanziale libertà umana, sia, infine, per deficienze di ordine morale. Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente.« (Janez Pavel II. 1987, 7)

zakonodajalec v skladu s kan. 1680 ZCP naroča, naj sodnik pred odločitvijo glede veljavnosti zakona pridobi izvedensko mnenje, v katerem mora biti pojasnjeno, ali in kako zelo je določena anomalija v času poroke na razsodnost osebe vplivala ter s kakšno intenzivnostjo in po kakšnih simptomih se je kazala. Izvedenec mora pojasniti tudi, ali je anomalija povzročila zmanjšano zmožnost kritičnega presojanja in odločanja. (Slatinek 2011, 111)

## 7. Sklep

Analiza sodb Rimske rote, ki ima v odnosu do cerkvenih sodišč po svetu interpretativno in povezovalno vlogo, je glede obravnavane tematike pripeljala do zaključka, da pomanjkanja notranje svobode pri odločitvi za zakon ni mogoče obravnavati brez potrebne razsodnosti, in sicer v okviru kan. 1095 §2 ZCP. Nekateri predlogi posameznikov, da bi pojem notranje svobode opredelili v posebnem kanonu ali dodatnem predpisu, med sodniki ni našel podpore. V okviru zakonske privolitve sodbe sicer ločujejo razumski in hotenjski del procesa, ki pa ju ni mogoče ločiti in med seboj delujeta povezano. Sposobnost razsodnosti ima različne vidike, kot so zmožnost spoznanja, kritične ocene, presoje in izbire. Pomanjkanje potrebne presoje nastopi v primeru odsotnosti razumskega spoznanja, ki mora biti sorazmerno glede na naravo zakona. Za veljavno privolitev mora biti zaročenec prost notranjih impulzov in pogojevanj – tj. zmožen samostojnega zaznavanja, ocenjevanja, odločanja in sprejemanja odločitev, ki se zgodijo z dejem volje. Glede pomanjkanja notranje svobode je treba poudariti, da je slednja razlog za neveljavno privolitev v primeru, ko razum vpliva na voljo tako, da mu slednja slepo sledi – brez možnosti ugovora oziroma kritične presoje in morebitne drugačne odločitve. Če je ta notranji impulz tako močan, da oseba kljub nekaterim dvomom in pomislekom ne more izbrati druge kot le eno možnost (v navedenem primeru odločitev za zakon), to povzroči, da je privolitev v zakon neveljavna. Veljavnost privolitve v navedenem primeru ni odvisna od tega, ali imajo zaročenci bolj ali manj pravilne motive za zakon, temveč od primernosti njihovih psihičnih zmožnosti za kritično razumevanje ter sprejem bistvenih zakonskih obveznosti in dolžnosti.

Sodna praksa loči pomanjkanje notranje svobode od drugih ničnostnih razlogov, še zlasti od zunanjega strahu in sile, *metus* (ZCP, kan. 1103) oziroma od t. i. strahu od znotraj, *metus ab intrinseco*, kjer pride do stiske zaradi psihičnega stanja konkretne osebe, denimo zaradi fobije ali samoočitanja ob nosečnosti zaradi tveganja, da bi ženska ostala osramočena. To dejstvo lahko vpliva na voljo in svobodo izbire. Sodniki Rimske rote v tem smislu razlikujejo med strahom od zunaj in pomanjkanjem notranje svobode, katerega vzrok prihaja iz človekove notranjosti. Kadar gre za zunanji pritisk, se oseba, ki je psihološko gledano zdrava, izgube svobode zaveda – česar pa se ne zaveda tisti, ki trpi za nezmožnostjo svobodne odločitve zaradi psihičnih razlogov. Večino sodb, kjer gre za nezaželeno nosečnost, sodniki omenjenega sodišča zato ne obravnavajo pod vidikom pomanjkljive razsodnosti in pomanjkanja notranje svobode (ZCP, kan. 1095 § 2), temveč pod zastavljenim dvomom, ali je zakon v navede-

nem primeru ničen zaradi strahu in prisile, ki prihaja od zunaj (ZCP, kan. 1103). Razlog za takšno razlago najdemo v dejstvu, da nosečnost sama po sebi ne povzroča psihične nesposobnosti in notranje svobode bistveno ne okrne, čeprav je lahko motivacija za zakon in poroko pogojuje. Pri tem je treba izpostaviti, da vsaka pogojenost ni tako močna, da bi svobodo odločanja bistveno prizadela. Pri presojanju veljavnosti privolitve je treba ločiti pogojenost oziroma determiniranost, ki na odločitev bistveno vpliva, od motivov za zakon. Motivi so okoliščine, ki odločitev spodbujajo in tudi pogojujejo, vendar pa človeku svobode ne vzamejo, zato lahko še vedno tehta, izbira in se odloči pravilno. Nasprotno pa tega ni zmožna oseba, ki trpi npr. za psihično boleznijo. V primeru nosečnosti, ki je eden od pogostejših primerov iz tega naslova, odločitev za zakon zaradi odgovornosti za nastalo situacijo praviloma ne pomeni nezmožnosti za zakon – nasprotno, je znamenje zrelosti. Za ničnost iz naslova pomanjkljive razsodnosti in pomanjkanja notranje svobode je pri vsaj enem od zaročencev treba dokazati odsotnost razumskih in hotenjskih zmožnosti v času poroke. Zaznana mora biti psihična motnja, ni pa potrebno, da gre za diagnosticirano bolezen.

## Pojmi in kratice

**Caput nullitatis** – ničnostni razlog.

**Coram** – pred navedenim sodnikom Rimske rote.

**CD** – Cerkevni dokumenti, založba Družina.

**Rimska rota** – lat. Tribunal Rotae Romanae. Dikasterij Svetega sedeža, praviloma redno prizivno sodišče Katoliške Cerkve.

**Sentenca** – razsodba Rimske rote.

**RRDec** – Romanae Rotae decisiones seu sententiae.

**ZCP/17** – Zakonik cerkvenega prava. 1944 [1917].

**ZCP** – Zakonik cerkvenega prava. 1983.

## Reference

### Viri

**Akvinski, Tomaž.** 1480. *Summa contra gentiles, sive De veritate Catholicae fidei*. Venetiis: impressum vero dedit Nicolaus Jenson.

---. 1962. *Summa theologiae*. Alba: Edizioni Paulinae.

**Dostojanstvo zakona.** 2014. Papeški svet za pravna besedila. Dostojanstvo zakona: Navodilo, ki ga je treba upoštevati v sodnih postopkih za ugotavljanje ničnosti zakonske zveze na škofijskih in medškofijskih sodiščih. CD 142. Ljubljana: Družina.

**Frančišek.** 2015. Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana. La Santa Sede. 23. januar. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150123\\_tribunale-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rotaromana.html) (pridobljeno 20.12.2016).

---. 2015. Motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice di Diritto Canonico. La Santa Sede. 15. avgust. [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) (pridobljeno 20.12.2016).

**Janez Pavel II.** 1984. Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario della Sacra Rota Romana. La Santa Sede. 26. januar. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19840126\\_sacra-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/january/documents/hf_jp-ii_spe_19840126_sacra-rotaromana.html) (pridobljeno 29.12.2016).

---. 1987. Allocuzione agli uditori della Rota Romana. La Santa Sede. 5. februar. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870205\\_roman-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/february/documents/hf_jp-ii_spe_19870205_roman-rotaromana.html) (pridobljeno 28. 12. 2016).

**Škofovska sinoda.** 2015. Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco. La Santa Sede. 24. oktober. <https://press.vatican.va/content/salatampa/en/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (pridobljeno 1.12.2016).

#### Sodbe Rimske rote

- Coram Many** – razsodba z dne 23. decembra 1909, RRDec., vol. 1.
- Coram Massimi** – razsodba z dne 29. oktobra 1924, RRDec., vol. 16.
- Coram Parrillo** – razsodba z dne 12. avgusta 1929, SRRDec., vol. 21.
- Coram Grazioli** – razsodba z dne 1. julija 1933, RRDec., vol. 25.
- Coram Jullien** – razsodba z dne 23. februarja 1935, RDDec., vol. 27.
- Coram Felici** – razsodba z dne 3. decembra 1957, RRDec., vol. 49.
- Coram Sabattani** – razsodba z dne 24. februarja 1961, RRDec., vol. 53.
- Coram Pinto** – razsodba z dne 29. julija 1977, RRDec., vol. 69.
- Coram Ewers** – razsodba z dne 27. junija 1981, RRDec., vol. 73.
- Coram Fungini** – razsodba z dne 21. oktobra 1987, RRDec., vol. 79.
- Coram De Lanversin** – razsodba z dne 10. julija 1992, RRDec., vol. 84.
- Coram Burke** – razsodba z dne 5. novembra 1992, RRDec., vol., 84.
- Coram Pomedà** – razsodba z dne 18. novembra 1993, RRDec., vol. 85.
- Coram Serano** – razsodba z dne 24. junija 1994, RRDec., vol. 86.
- Coram Ragni** – razsodba z dne 12. julija 1994, RRDec., vol. 86.
- Coram Boccafola** – razsodba z dne 2. decembra 1994, RRDec., vol. 86.
- Coram Civili** – razsodba z dne 7. novembra 1996, RRDec., vol. 88.
- Coram Civili** – razsodba z dne 5. marca 1997, RRDec., vol. 89.
- Coram Monier** – razsodba z dne 27. junija 1997, RRDec., vol. 89.
- Coram Huber** – razsodba z dne 31. julija 1997, RRDec., vol. 89.
- Coram Boccafola** – razsodba z dne 22. januarja 1998, RRDec., vol. 90.
- Coram Caberletti** – razsodba z dne 26. februarja 1999, RRDec., vol. 91.

**Coram Serano** – razsodba z dne 17. januarja 2004, RRDec., vol. 96.

#### Ostale reference

- Amati, Angelo.** 1992. *L'incidenza dell'immatùrità psico-affettiva sul consenso matrimoniale nella dottrina e giurisprudenza canonica (can. 1095)*. Rim: Pontificio Ateneo Antoniano.
- García, Faílde, in Juan José.** 2000. La libertà psicologica e il matrimonio. V: *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095 nn. 1–2)*, 41–50. Ur. Arcisodalizio della Curia romana. Vatikan: Libreria editrice Vaticana.
- Košir, Borut.** 2013. Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:307–315.
- Leszczyński, Gregorz.** 2002. La mancanza della libertà interna nel caso di un grave disturbo della personalità. *Łódzkie Studia Teologiczne* 11–12:93–102.
- Lintner, Martin M.** 2015. Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:461–474.
- Gas-Aixendri, Montserrat.** 2003. Mancanza di libertà interna e capacità per il matrimonio: appunti sulla giurisprudenza recente. *Ius Ecclesiae* 15:141–152.
- Jerebic, Drago, in Sara Jerebic.** 2012. Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:297–309.
- Morandini, Francesco.** 1963. *Critica*. Rim: Universitas Gregoriana.
- Salvatori, Davide.** 2013. Libertà interna e discrezione di giudizio: scissione o stretta correlazione? Quali gli rapporti e l'indirizzo della giurisprudenza della Rota Romana. Rokopis.
- Sgrò, Laura.** 2011. La questione del *defectus libertatis internae* in quanto capo autonomo di nullità nella giurisprudenza Rotale. *Quaderni dello studio rotale* 21:127–147.
- Slatinek, Stanislav.** 2011. Vloga branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravadah. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 1:111–122.
- Stankiewicz, Antoni.** 2009. La relazione tra mancanza di libertà interna e discrezione di giudizio. V: *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, 221–240. Ur. Hector Francesci in Miguel Angel Ortiz. Rim: Edusc.
- Tejero Tejero, Eloy.** 2005. *¿Imposibilidad de cumplir o incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio? Historia, jurisprudencia, doctrina, normativa, magisterio, interdisciplinarietà y psicopatologías incidentes en la cuestión*. Pamplona: Instituto Martín de Azpilcueta.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 607—619  
 UDK: 272-74-45  
 Besedilo prejeto: 07/2016; sprejeto: 11/2016

*Sebastijan Valentan*

## **Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila**

*Povzetek:* Prenova kanonskega postopka za ničnost zakona papeža Frančiška (2015) prinaša več novosti. Kanone v VII. knjigi ZCP nadomeščajo novi, ki so odraz konkretnih razmer »na terenu«. Pravica do priziva kljub vsemu ostaja, po službeni dolžnosti (*ex officio*) pa je ni več. Papeški svet za zakonska besedila (PSZB) je od škofov, sodnih vikarjev in laikov prejel kar nekaj vprašanj in prošenj za verodostojno razlago. Z odgovori in pojasnili je PSZB skušal pomagati vsem, ki si želijo prenovljene predpise o ničnostnem postopku uporabljati pravilno. Odgovori PSZB se tičejo splošnega interesa in nimajo formalne vrednosti avtentične razlage v smislu kan. 16 § 1 ZCP in 155 čl. apostolske konstitucije *Pastor bonus*. Odgovori so rezultat proučevanja argumentov in kažejo smer PSZB glede določenega vprašanja v smislu kan. 19 ZCP. Je pa PSZB v preteklosti že podajal tudi avtentično razlago. Z odgovori PSZB najbolj pomaga cerkvenim sodiščem, saj njegovo delo razvija sodno prakso in ustvarja pravno znanost. V razpravi so zato sistematično predstavljena vsa pojasnila, ki jih je PSZB na temo prenovljenega postopka izdal. Pojasnila bodo koristna za vse uslužbence na cerkvenih sodiščih, pa tudi za vse, ki jim je zakonska zveza razpadla. V primerih, ko je resnica o neuspelem zakonu očitna, lahko stranke, ki so pravilno poučene, pristojno cerkveno sodišče prosijo za hitro uvedbo skrajšanega ničnostnega postopka pred škofom.

*Ključne besede:* zakon, prenova kanonskega postopka, PSZB, ničnost zakona, sodišče, zakonik cerkvenega prava, ZCP/83, MIDI, implementacija prava

### *Abstract.* **The Reform of Canonical Procedure for the Annulment of Marriage and Explanations by the Pontifical Council for Legislative Texts**

The reform by Pope Francis of the canonical procedure for the annulment of marriage brings several innovations. New canons that reflect actual conditions in practice substitute for some of the canons in Book VII of the Code of Canon Law (CCL). The right of appeal remains in practice although it has been abolished *ex officio*. The Pontifical Council for Legislative Texts (PCLT) has received many questions and requests for reliable explanation from bishops, judicial vicars and laypersons, and has tried to oblige and help anyone who wishes to use the reformed regulations. The answers provided by PCLT are of public interest; however, they do not have any formal value as to authentic interpreta-

tion in the context of Canon 16 § 1 of the CCL and Article 155 of the Apostolic Constitution *Pastor bonus*. They are the result of exploratory arguments and show the direction of PCLT regarding a specific question in the context of CCL Can. 19. PCLT helps ecclesiastical courts mostly by developing jurisprudence and contributing to legal science. This discussion focuses on the explanations by PCLT of the shortened procedure before the bishop, which will be useful for employees of ecclesiastical courts and for those who have experienced disintegration of marriage. In the case of an obviously unsuccessful marriage, adequately informed clients can petition the ecclesiastical court in charge for the shortened procedure before the bishop.

*Key words:* Marriage, reform of the canonical procedure, PCLT, nullity of marriage, court, Code of Canon Law, CCL/83, MIDI, implementation of law

## 1. Uvod

Ko je papež Frančišek še pred začetkom škofovske sinode v Rimu 8. septembra 2015 objavil apostolski pismi v obliki motuprorija *Mitis Iudex Dominus Iesus* (Gospod Jezus, usmiljeni sodnik, MIDI) ter *Mitis et Misericors Iesus* (Jezus, blag in usmiljen), ki nosita datum 15. avgust 2015, v veljavo pa sta stopili 8. decembra 2015 in prenavljata kanonski postopek za ugotavljanje ničnosti zakona, je to tako za kanoniste kakor tudi civilne pravnike pomenilo presenečenje, v širši javnosti pa vzbudilo izredno zanimanje. Ker je apostolsko pismo *Mitis et Misericors Iesus* namenjeno vzhodnim Cerkvam, se bomo posvetili prvemu naslovu. MIDI – ponekod delno, drugod pa v celoti – spreminja ali nadomešča do sedaj veljavne kanone Zakonika cerkvenega prava (ZCP).

Med novinarsko konferenco na letu iz Filadelfije v Rim 27. septembra 2015 je papež Frančišek odgovoril tudi na novinarsko vprašanje glede novih motuproprijev. Dejal je:

»Pri prenovi postopkov /... / sem zaprl vrata administrativni poti, preko katere je lahko vstopala ločitev. Lahko se reče, da se ti, ki mislijo na ›cerkveno ločitev‹, motijo, saj je ta /... / dokument vrata ločitvi zaprl /... /. Vedno pa bo obstajala sodna pot /... /. Sinodalni očetje so želeli to – hitrejše postopke ugotavljanja zakonske ničnosti. /... / Ta /... / motuproprij poenostavlja postopke glede trajanja, vendar ne gre za ločitev, saj je zakon, v kolikor je zakrament, nerazvezljiv, in tega Cerkev /... / ne more spremeniti. Gre za nauk. Gre za nerazvezljiv zakrament. Formalni postopek omogoča preizkus tega, ali to, kar se zdi, da je zakrament, ni bil zakrament.« (Frančišek 2015)

Papež je želel svetost zakonske zveze na vsak način zavarovati, hkrati pa je prišel naproti vernikom, ki so v srcu prepričani, da njihov zakon ni bil sklenjen veljavno, da jim ne bi bilo treba po nepotrebnem predolgo čakati na razglasitev sodbe in bi si lahko uredili zakramentalno življenje. Ob tem je pomembno tudi, da se Cerkev zavzame za temeljito pripravo na zakon in da ne podlega različnim posku-

som družbe, ki zakonsko ločitev odobravajo, kot alternativo pa predlagajo nena-  
ravne oblike družinskega življenja. (Slatinek 2014, 302)

Ker dokument MIDI spreminja sodni postopek in vse kar ga spremlja, je Papeški svet za zakonska besedila (PSZB) od kardinalov, škofov in sodnih vikarjev, pa tudi laikov prejel kar nekaj vprašanj in prošenj za pojasnilo. PSZB objavlja le odgovore, ne pa tudi vprašanj samih, in njegovi odgovori služijo pravilni uporabi MIDI. Odgovori PSZB se tičejo splošnega interesa in nimajo formalne vrednosti avtentične razlage v smislu kan. 16 § 1 ZCP in 155 čl. apostolske konstitucije *Pastor bonus*. Odgovori so rezultat proučevanja argumentov in kažejo smer PSZB glede določene-  
nega vprašanja v smislu kan. 19 ZCP. Je pa PSZB v preteklosti že podajal tudi av-  
tentično razlago.<sup>1</sup>

MIDI je v slovenskem prevodu izšel letos v zbirki *Cerkveni dokumenti št. 151* (Frančišek 2016a) s pojasnili oficialov ljubljanskega in mariborskega metropolitan-  
skega cerkvenega sodišča, v razpravi pa bomo predstavili pojasnila PSZB v krono-  
loškem zaporedju. Ta izredno cenjena ustanova Rimske kurije je na svoji spletni  
strani<sup>2</sup> doslej objavila osem pojasnil, ki se tičejo novega dokumenta MIDI.

## 2. Skrajšani postopek (*processus brevior*) in neznano bivališče tožene stranke

Prva dva komentarja je PSZB izdal 1. oktobra 2015. Iz odgovorov je razvidno, da  
sta vprašanji najverjetneje zastavila krajevna škofa. Sprašujeta o praktični upora-  
bi MIDI v zvezi s skrajšanim postopkom, kadar je redni postopek že v teku (PSZB,  
Prot. N. 15138/2015), in o tem, ali je možno pričeti skrajšani postopek, če prebi-  
vališče tožene stranke ni znano (PSZB, Prot. N. 15139/2015).

Največji novosti, ki ju dokument MIDI prinaša in ki odstopata od splošnih pravnih  
norm, sta v pravni praksi tile: prvič, za končanje sodnega postopka zadošča že  
ena sama sodba in ne zgolj dve soglasni, kot je bilo to doslej. Priziv *ex officio* se  
ukinja, še vedno pa strankam v postopku ostaja neokrnjena pravica do priziva, če  
s sodbo niso zadovoljne; drugič, obstaja možnost skrajšanega postopka pred ško-  
fom, kadar so za to izpolnjeni pogoji, med katerimi je neobhodno potrebna prošnja  
obeh zakoncev za pričetek postopka; kadar pa prošnjo predloži eden, potrebuje  
privolitev drugega (ZCP, kan. 1683, tč. 1). Najenostavnejša oblika je skrajšani po-  
stopek: s pričetkom sodnega postopka soglašata oba zakonca. V prošnji niti ni  
treba, da navedeta, da prosita za skrajšani postopek, saj je to v diskrecijski preso-  
ji *ex officio*, ki jo uživa sodni vikar. Že navodilo PSZB Dostojanstvo zakona (DZ)  
omenja primer, ko za razglasitev ničnosti zakona prosita oba zakonca (DZ, čl. 102).  
(Pozzo 2016, 107)

<sup>1</sup> PSZB navaja tako razlago na svoji spletni strani v zavihku »Risposte particolari«. <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> (pridobljeno 2. 9. 2016).

<sup>2</sup> <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it.html> (pridobljeno 2. 9. 2016).

PSZB je – še preden je MIDI stopil v veljavo – 1. oktobra 2015 prosilcu že podal pojasnilo glede prehoda iz že pričetega rednega formalnega postopka na skrajšani postopek (Prot. N. 15138/2015). To vprašanje je bilo izredno aktualno ob objavi MIDI, saj dotlej možnost skrajšanega postopka ni obstajala. Tožbe, ki so glede ugotavljanja ničnosti zakona tekle na cerkvenih sodiščih, so se obravnavale po rednem formalnem postopku. Logično je bilo, da so se sodišča želela na objavljeni novi dokument odzvati takoj in postopke, kjer je za to obstajala možnost, voditi po skrajšanem postopku. Vprašanje, ki je še ostajalo nerazrešeno, je bilo, ali je to mogoče storiti tudi pri postopkih, ki že tečejo, in v tožbah, ki bodo vložene še pred 8. decembrom 2015. PSZB je pojasnil, da v takem primeru obstaja možnost prehoda iz rednega v skrajšani postopek. Pri tem se prvi ustavi, stranki pa je treba prositi za soglasje, da se lahko postopek nadaljuje v skladu z navodili za skrajšani postopek. S takim pojasnilom je PSZB odpravil dvom glede prehoda iz že pričetega rednega postopka v skrajšani postopek. Poleg kan. 1683 govori o soglasnosti zakoncev za pričetek pravde tudi 15. čl. Postopkovnih norm (PN) pri vodenju ničnostnih zakonskih pravnih MIDI. Ta posebej omenja vlogo sodnega vikarja, ki – kadar ob že uvedenem rednem postopku ugotovi, da bi se postopek lahko izvedel v skrajšani obliki – povabi zakonca, ki prošnje ni podpisal, da to stori. Takšno soglasje obeh strank je pogoj *sine qua non*. (Prot. N. 15138/2015) Zelo podobno pojasnilo je podal PSZB v drugem dokumentu z istim datumom (Prot. N. 15139/2015), katerega predmet je bil prav tako skrajšani postopek. Prosilec je navedel tri okoliščine, ki se ob vložitvi prošnje za pričetek sodnega postopka lahko pojavijo, in sicer: drugi zakonec ne sodeluje, ne podpiše prošnje ali ne želi privoliti. Kadar nastopi kateri od teh treh primerov, skrajšanega postopka ni mogoče uvesti. PSZB ob tem še posebej poudarja, da je soglasje obeh potrebno predvsem zato, ker je »skrajšani postopek glede na splošne določbe izjema«. (Prot. N. 15139/2015)

Bivališče zakonca ima v sodnem postopku pomembno vlogo, saj lahko sodišče s sedežem v kraju njegovega bivanja postane pristojno za vodenje postopka. ZCP je do zadnje preнове pri kraju določal pet različnih možnosti, ko sodišče postane pristojno, in sicer: kraj sklenitve zakona, kraj domovališča ali nepravlega domovališča tožene stranke, kraj domovališča tožeče stranke in kraj, v katerem je dejansko mogoče zbrati največ dokazov. Mišljeni so seveda kvalitativni dokazi in ne kvantitativni. MIDI je dodal še kraj nepravlega ali začasnega domovališča tožeče stranke. (ZCP, kan. 1672) Papež Frančišek je želel poskrbeti za to, da bi bila oddaljenost med strankami in sodiščem čim manjša. Prav zato je bila pristojnost sodišč nekoliko poenostavljena. Od tod tudi zahteva, da naj ima vsaka škofija svoje sodišče. (Papež 2016, 49).

Glede na odgovor PSZB v dokumentu Prot. N. 15138/2015 lahko sklepamo, da je prosilca zanimalo, ali je mogoče uvesti skrajšani postopek tudi, kadar prebivališče (pravo ali nepravo) tožene stranke ni znano. Odgovor PSZB je odklonilen, saj nepoznavanje prebivališča tožene stranke ne omogoča ne vabljenja na zaslihanje ne kakršnega koli seznanjanja tožene stranke s postopkom. Takšno dejstvo tudi ne jamči javno in nedvomno, da bi šlo v primeru prošnje za skrajšani postopek, ko je potrebna soglasna privolitev, za njen namen. V PN je zakonodajalec predvidel mo-

žnost, da se tožena stranka sodelovanju v postopku odpove in tudi, da kadar je pravilno vabljen, ne odgovarja. V tem primeru se razume, da vloži ali prošnji ne nasprotuje (PN, čl. 11 § 2) in postopek teče dalje. To je mogoče le v rednem postopku, ne pa tudi v skrajšanem, saj je za slednjega, kot to pojasnjuje PSZB, potrebno soglasje obeh zakoncev – bodisi tako, da s podpisom prošnje oba prosita za pričetek skrajšanega postopka, ali izraženo na kak drug način (Prot. N. 15138/2015).

### 3. Priziv zoper sodbo, ki jo je izdal škof metropolit v skrajšanem postopku

Dober teden po objavljenem dokumentu MIDI – 17. septembra 2015 – se je drug prosilec obrnil na PSZB glede nove oblike kan. 1687 § 3, ki govori o pritožbi ali prizivu zoper škofovo sodbo. Prav posebej ga je zanimalo, na koga nasloviti priziv, če je sodbo izdal metropolit. Odgovor PSZB na to vprašanje nosi datum 13. oktober 2015. (PSZB, Prot. N. 15155/2015) Za pravilno razumevanje odgovora PSZB je treba najprej na kratko razložiti vprašanje moralne gotovosti.

Ko sodišče prejme prošnjo in tožbeni spis, se sodni vikar po proučitvi odloči, ali bo primer tekel po rednem ali skrajšanem postopku. Pomembno dejstvo je, da se *processus brevior* zaključi le s škofovo razsodbo, do te pa pride samo v primeru, če je škof moralno gotov, da je bila sklenitev zakona, ki je predmet obravnave, nična. Če pa moralna gotovost ni dosežena, škof sodbe ne izda, in primer izroči v obravnavo po rednem postopku. (Saje 2016, 11) MIDI omenja *certitudinem moralem* petkrat in tako izpostavlja pomembnost tega pravnega instituta (v uvodu, v kanonih 1687 § 1; 1688; 1689 § 1 in v 12. čl. PN). Najbolj široko ga predstavlja prav v 12. čl. PN – gre za koncept, ki ga je leta 1942 uvedel že Pij XII., nato pa leta 1980 znova potrdil sv. Janez Pavel II. V kan. 1608 ZCP takšne definicije moralne gotovosti ni, najdemo pa jo v DZ, čl. 247 § 2, in je pravzaprav identična tej v 12. čl. PN. Zanj velika pomembnost dokazov ne zadostuje, ampak mora biti izključen vsak utemeljen pozitiven dvom o zmoti, tako v pravu kot v dejstvu, četudi možnost nasprotnega ni izključena. (DZ, čl. 247 § 2) V Združenih državah Amerike so bile leta 1970 potrjene norme za ugotavljanje zakonske ničnosti, v katerih je besedo »moralna« zamenjala beseda »prevladujoča« (it. *prevalente*) gotovost. Ta se opira na število zbranih dokazov v smislu, več je dokazov, večja je verjetnost dokaza. Čeprav sv. Janez Pavel II. v svojem nagovoru Rimski roti leta 1980 takšnega pojmovanja ni odobral (173), pa je bilo uradno odpravljeno šele z dokumentom DZ. Papež Frančišek je določil, da je sodba na prvi stopnji izvršilna, če ni priziva, in dve soglasni sodbi nista več potrebni. Moralna gotovost je tisto, kar zadošča, da se sodba izda in tako postane veljavna. Najdemo pa v MIDI glede moralne gotovosti izredno pomembno novost. Novi kan. 1678 § 1 namreč pomen sodnega priznanja povzema po DZ, čl. 179 § 2, in ne po kan. 1535. Zakaj? Ker gre za sodno priznanje v ničnostnih zakonskih pravnih dejstvih le v primeru, ko stranka izpove lastna dejstva proti veljavnosti zakona. MIDI tudi očitno bistveno spreminja kan. 1536 §

2 in čl. 180 DZ glede dokazne moči, ki jo imajo izjave strank, in glede polnega dokaza. Sodno priznanje in izjave strank niso mogle imeti polnega dokaza v nekdanjem kan. 1536 § 2 ZCP in čl. 180 DZ, novi kan. 1678 § 1 pa pravi, da sodno priznanje in izjave lahko imajo (*habere possunt*) polno vrednost, sodnik pa lahko moralno gotovost doseže tudi z njihovo pomočjo. (Llobell 2016, 29–30)

Kadar v skrajšanem sodnem postopku v zadevi sodi škof metropolit, ki ima v cerkveni pokrajini posebne naloge (ZCP, kan. 436), in izda sodbo, se zastavlja vprašanje, na koga nasloviti priziv. Kan. 1687 § 3 določa, da se priziv vložijo pri najstarejšem podrejenem škofu (*antiquiorem suffraganeum*). Takšen odgovor samega problema še ne rešuje, saj še vedno ni jasno, ali se misli na kanonično starost ali pa morebiti na škofa, ki ima sedež v najstarejši škofiji znotraj metropolije. Termin *suffraganeus antiquior* omenja ZCP v kanonih 421 § 2, 425 § 3 in 501 § 3 v povezavi z izpraznjenim škofijskim sedežem in disciplinskim ukrepom glede duhovniškega sveta. V vseh teh primerih ZCP dodaja, da gre za škofa, ki je najstarejši po škofovskem posvečenju (*promotione antiquior*), v novem kan. 1687 § 3 pa ta omemba manjka oziroma je izpuščena. PSZB v svojem dopisu še pojasnjuje, da »varstvo prava pri vodenju postopka zahteva, da je naslovljenec pritožbe stalen in ni podvržen spremembam« (Prot. N. 15155/2015). Ko ZCP v kan. 1438 govori o sodišču druge stopnje, v § 2 posebej omenja stalno sodišča. Zato in verjetno tudi zato, ker je v novem kanonu kanonična starost škofa izpuščena, je PSZB svoje pojasnilo zaključil, da je treba z moralno gotovostjo sklepati, »da podrejeni škof, na katerega se naslovi pritožba, ni tisti, ki je najstarejši po letih ali po imenovanju, ampak škof najstarejše škofije v metropoliji« (Prot. N. 15155/2015).

Odgovor PSZB se ne ujema popolnoma s tem, kar je želel povedati MIDI. To potrjuje priročnik za uporabo motuprorija MIDI, ki ga je izdalo apostolsko sodišče Rimske rote (SA). Iz njega izhaja, da se pritožba, če sodbo izda metropolit, »vložijo pri najstarejšem podrejenem škofu po službi« (SA, čl. 3.4). Ob tem se zastavlja tudi vprašanje, kako je s pravno podlago takšnega priročnika, ki ga je izdalo apostolsko sodišče. V skrajšanem postopku škof, ki je lahko tudi metropolit, izda sodbo sam, in je ne more poveriti škofijskemu sodišču. Priziv na sodbo škofa se vložijo pri metropolitu ali pri dekanu Rimske rote. Če je sodbo izdal metropolit, se priziv vložijo pri najstarejšem podrejenem škofu po službi, lahko pa se, seveda, naslovi tudi na Rimsko roto. (SA, čl. 3.4)<sup>3</sup>

## 4. Postopek z listinami

Način ugotavljanja ničnosti zakona je tudi postopek z listinami. To je bila vsebina kan. 1686, ki danes ni več v veljavi, nadomestil ga je novi kan. 1688. PSZB je odgovoril škofu, ki ga je prosil za razlago omenjenega novega kanona in za razjasnitev,

<sup>3</sup> PSZB želi z odgovori, ki jih objavljajo na svoji spletni strani in ki jih v tej razpravi navajamo, predvsem pomagati pri uporabi zakonov: <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> (pridobljeno 2. 9. 2016).

ali avtentična razlaga PSZB iz leta 1984 ter odgovor AS iz leta 2007, ki o tem daje ta pojasnilo, ostajata v veljavi (PSZB, Prot. N. 15182/2015).

Postopek *ex documento* je z motuproprijem MIDI navkljub uvedenemu skrajšanemu postopku ostal v veljavi skoraj nespremenjen. Dodano je le to, kar se poudarja že v besedilu celotnega motuproprija: sodnik je škof, ki to vlogo tudi konkretno izvršuje. Zato je tudi v postopku z listinami (poleg sodnega vikarja) on tisti, ki lahko sodi, lahko pa za sodnika določi koga drugega. (ZCP, kan. 1688) Tak postopek je mogoč takrat, ko je iz same listine zanesljivo ugotovljeno, da je zakon neveljaven in je do moralne gotovosti možno priti prav na njeni podlagi, ker obstaja razdiralni zadržek ali pomanjkljivost oblike, ker spregled ni bil podeljen, ali pa zastopnik ni imel veljavnega pooblastila (ZCP, kan. 1688). Obličnost rednega postopka se v tem primeru opusti. Papeška komisija za avtentično razlago ZCP je namreč leta 1984 podala avtentično razlago, da svobodnega stanu tistih, ki so poskušali skleniti civilni zakon pred civilnim sodnikom ali pred nekatoliškim služabnikom, in so sicer vezani na kanonično obliko sklepanja zakona, ni treba dokazovati z listinami v smislu kan. 1686, ampak so dovolj poizvedbe, ki so določene v kan. 1066–1067. (Papeška komisija za avtentično razlago ZCP 1984, 747)

PSZB je 18. novembra 2015 v odgovoru pojasnil, da novi kan. 1688 glede na nekdanji kan. 1686 ne prinaša posebnih sprememb, in zato nova razlaga ni potrebna. Posledično tudi niso bili spremenjeni bistveni elementi, na katerih je bila podana že omenjena avtentična razlaga in kasnejši odgovor Apostolske signature (AS) z dne 3. januarja 2007, zato se PSZB do tega ni posebej opredeljeval. (Prot. N. 15182/2015)

AS je odgovarjala na vprašanje, ko je pravoslavno krščena ženska sklenila zakonsko zvezo brez svetega obreda. Vprašanje je bilo, ali za določitev svobodnega stanu zadošča preiskava pred sklenitvijo zakonske zveze v skladu z določili kann. 1066–1067 ali pa je treba omenjeni primer presojeti po pravilih za redni postopek v skladu z določili kann. 1671–1685 oziroma raje po pravilih postopka z listinami v skladu z določili kann. 1686–1688. AS v odgovoru opozarja, da se pravno dejanje šteje za veljavno, če so njegovi zunanji elementi izvedeni po predpisih (ZCP, kan. 124 § 2; ZVC, kan. 931 §2), kar torej pomeni, da omenjena zakonska zveza pravnih ugodnosti v smislu kan. 1060 ZCP in kan. 779 ZVC ne uživa, saj je bila povsem opuščena oblika sklepanja zakona, ki je za veljavnost gotovo zahtevana. AS je ob pregledu ZVC, kan. 781, tč. 2, in čl. 4 § 1, tč. 2, navodila DZ in upoštevanju po analogiji avtentične razlage h kan. 1686 ZCP in kan. 1372 § 2 ZVC razložila, da mora primer, ki je predmet vprašanja, rešiti krajevni ordinarij ali po posvetovanju z ordinarijem župnik, in sicer s povpraševanjem pred sklepanjem zakramenta zakona. (AS 2007, 45–46)

## 5. Pokrajinska cerkvena sodišča in krajevni škof

18. novembra 2016 je PSZB odgovoril škofu, ki je član pokrajinskega cerkvenega sodišča v Italiji (Prot. N. 15201/2015). Zanimalo ga je, ali mora zaradi novosti, ki

jih prinaša MIDI, zapustiti pokrajinsko sodišče in za skrajšane postopke ustanoviti svoje.

Primer se nanaša na Italijo. PSZB je pojasnil, da škofu, ki nima lastnega sodišča za ničnostne zakonske zadeve, ampak so te v pristojnosti pokrajinskega sodišča, svojega sodišča za vodenje skrajšanega postopka ni treba ustanavljati, saj bo v svoji škofiji za takšne primere on sam edini sodnik, pokrajinsko sodišče pa jih ne more reševati. Pomaga mu sodni vikar, branilec vezi pa mora v postopku nujno sodelovati. Sodnega vikarja in branilca vezi imenuje škof. Kot določa novi kan. 1685, mora sodni vikar imenovati sodnika zasliševalca in sodnika prisednika. Lahko odloči, da bo zasliševalec on sam (PN, čl. 16), kadar pa odloča o tem, ali se bo postopek izvedel v redni ali skrajšani obliki (*consuerit*), ni objektivni, zato je prav, da je zasliševalec kdo drug (PN, čl. 15). Kadar razlogi za skrajšani postopek niso podani, o zadevi odloča pokrajinsko sodišče. (Prot. N. 15201/2015)

## 6. Priziv na Rimsko roto

Na PSZB je bilo naslovljeno vprašanje, ali je Rimsko roto lahko prizivno sodišče. Odgovoril je z dopisom z dne 12. januarja 2016 (dopis PSZB pomotoma nosi letnico 2015). V odgovoru PSZB poudarja, da je to pojasnilo sestavil s pomočjo strokovnjakov. (PSZB, Prot. N. 15264/2015)

V Cerkvi poznamo pet t. i. apostolskih sodišč, ki so – vsako zase – pristojna za različna področja in osebe. Rimski papež sodi državnim poglavarjem, kardinalom in škofom. Vrhovno sodišče Apostolske signature bi lahko imenovali tudi ministrstvo za pravosodje in sodni svet, saj skrbi, da se sodstvo izvaja pravilno (sodnike lahko tudi kaznuje), potrjuje ustanovitev novih sodišč in podaljšuje njihove pristojnosti. Nanj se naslavlja upravnih spori v zvezi s posameznimi upravnimi akti Rimske kurije idr. Tretje sodišče je Apostolska penitenciarija, ki je pristojna za notranjecerkveno zakramentalno in nezakramentalno področje, ter se zato od sodišč v pravem pomenu besede zelo razlikuje. Cerkev ima tudi vrhovno apostolsko sodišče za kazniva dejanja, spada pa pod Kongregacijo za verski nauk. Sodi lahko v kaznivih dejanjih proti veri ter v hudih kaznivih dejanjih proti morali in zakramentu. Kot zadnje naj omenimo še redno sodišče Apostolskega sedeža za sprejemanje prizivov: to je Rimsko roto. Nanj se lahko vlagajo prizivi na sodbe, ki so izdane na prvi stopnji na katerem koli cerkvenem sodišču (ZCP, kan. 1444 § 1, tč. 1); je pa Rimsko roto edino prizivno sodišče tretje in nadaljnje stopnje (DZ, 27 § 2) – »razen v treh posebnih primerih, ko je to lahko tudi sodišče madžarskega primata, Rota apostolske nunciature v Španiji in sodišče v Freiburgu v Nemčiji«. (Valentan 2016, 78–81)

Kardinala, ki se je obrnil na PSZB, je zanimalo, ali je mogoče po sodbi na prvi stopnji, ki govori v prid ničnosti zakona, drugostopenjsko sodišče pa odločitve prvostopenjskega ne potrди, vložiti priziv na tretjo stopnjo, na Rimsko roto. Kot je v odgovoru pojasnil PSZB, je MIDI v ničnostnih zakonskih postopkih potrdil predhodno prakso in Rimsko roto ostaja prizivno sodišče tretje stopnje za vso Cerkev. Če



se škofu škofije, kjer se vodi postopek, zdi primerno, lahko AS zaprosi tudi za *missione pontificia*, kar pomeni, da se primer na tretji stopnji zaradi pravičnega in razumnega razloga dodeli drugemu sodišču in ne Rimski roti, o čemer govori 124. čl. apostolske konstitucije *Pastor bonus* in 115. čl. *Lex propria* AS. Ker je papež Frančišek v dokumentu MIDI izpostavil dostopnost sodišč za vernike, ima omenjena možnost toliko večjo težo. (Prot. N. 15264/2015)

Priziv na Rimsko roto je starodaven običaj, ki ga MIDI želi spodbuditi in njegovo vrednost ohraniti. V njem prihaja do povezovanja med Rimom in krajevnimi cerkvami, škofijami, vsekakor pa želi papež ohranjati pristen odnos z vsakim vernikom – posebej s tistim, ki čuti razočaranje in se je zaradi življenjskih okoliščin znašel v navidezno brezizhodnem položaju. Pontifikat papeža Frančiška spremljajo konkretna dejanja pomoči najbolj potrebnim. Priziv na Rimsko roto torej je pravica strank v postopku, ne moremo pa reči, da je ta pravica absolutna, za vsako ceno. Če bi z njo prihajalo do zlorabe prava in bi se na ta način zveličanju duš povzročala škoda, je treba takšna ravnanja preprečiti. (MIDI, VII) Konkretno razlago tega lahko najdemo v reskriptu papeža Frančiška, ki ga je izdal le dan pred tem, ko je novi motuproprij stopil v veljavo, in pravi, da po tem, ko je ena od strank sklenila nov cerkveni zakon, zaradi *nova causae propositio* pritožba na Rimsko roto ni dopuščena, razen če je sodna odločitev očitno nepravilna. (Frančišek 2016b) Če nobena od strank po tem, ko je sodba postala izvršilna, ni sklenila novega zakona, je pritožba na Rimsko roto seveda mogoča, kakor je mogoča ob novem sklenjenem zakonu tudi zaradi krivičnosti sodbe. Pravo želi pač zavarovati pravico posameznika do pravičnega sojenja in obenem svetost zakonske vezi. V rednih postopkih je Rimski rota lahko prizivno sodišče druge stopnje, bolj smiselno pa je (tudi zaradi praktičnih razlogov), da funkcijo drugostopenjskega sodišča vršijo škofijska sodišča. V primeru pritožbe tako postane Rimski rota sodišče tretje stopnje. (ZCP, kan. 1681) V skrajšanem postopku se priziv praviloma vložijo ali pri metropolitu ali pa pri Rimski roti (ZCP, kan. 1687 § 3).

## 7. Ustanovitev škofijskega sodišča

Prosilca je zanimalo, kakšni so pogoji za ustanovitev škofijskega sodišča po novih določbah, ki jih je uvedel papež Frančišek. PSZB je odgovoril 12. februarja 2016. (PSZB, Prot. N. 15291/2016)

Kot je iz odgovora PSZB mogoče sklepati, se vprašanje nanaša na škofa, ki je član medškofijskega cerkvenega sodišča in želi ustanoviti svoje sodišče. Kot pojasnjuje PSZB, se mora v takem primeru iz medškofijskega sodišča umakniti (PN, čl. 8), saj ni mogoče, da bi bil član medškofijskega sodišča, hkrati pa bi ustanovil v svoji škofiji še cerkveno sodišče za ugotavljanje ničnosti zakona. To bi bilo v sebi kontradiktorno in ne bi odgovarjalo pravni logiki pristojnosti sodišč. Škof, ki sodišča v svoji škofiji ne more ustanoviti, se lahko pridruži medškofijskemu sodišču ali pa bližnjemu škofijskemu sodišču. (ZCP, kan. 1673 § 2) Pri ustanavljanju cerkvenega sodišča škof ne potrebuje odobritve AS.

Primer, kako ravnati v takšnih primerih, je v SA objavila Rimska rota. Papež Frančišek s prenovo škofove spodbuja, da naj cerkvena sodišča v tistih škofijah, kjer jih še ni, ustanovijo čim prej. Ta papeževa želja je vsekakor dobrodošla, vendar morada bolj potrebna v cerkvenih pokrajinah na višjih geografskih širinah, kot je Slovenija. Izdati dekret in ustanoviti sodišče je še najlažje, vendar bi bilo takšno dejanje nestrokovno in nesmotrno, če ob tem škof še nima dovolj pripravljenih sodelavcev. Pred tem je vsekakor treba poskrbeti, da so osebe, ki bodo prevzele naloge na sodišču, primerno izobražene. (PN, čl. 8 § 1)

PSZB je odgovoril tudi glede osebja na cerkvenem sodišču. Iz odgovora se zdi, da vprašanje prihaja iz majhne škofije, ki bi tudi ob ustanovitvi cerkvenega sodišča imela majhno število sodnih primerov. PSZB v nekoliko daljšem odgovoru pojasnjuje, da kjer so takšne razmere, ZCP dopušča možnost, da je generalni vikar hkrati tudi sodni vikar (kan. 1420 § 1), vsekakor pa je to bolj izjema kot pravilo. Biti mora duhovnik, star vsaj trideset let, neoporečen, doktor ali vsaj licenciat cerkvenega prava (ZCP, kan. 1420 §§ 1 in 4). Poleg sodnega vikarja je sodišču vedno potrebno še ostalo osebje. Sodniki naj bodo kleriki, lahko pa so tudi laiki. Za imenovanje morajo izpolnjevati iste pogoje kot oficial, le starost ni predpisana. Pravniki in branilec vezi sta lahko klerika ali laika z zahtevano isto izobrazbo kot sodniki, poleg tega pa »preizkušena v rzsodnosti in gorečnosti za pravičnost«. (ZCP, kan. 1435) Pomembna služba na sodišču je tudi notar. ZCP ga omenja že v drugi knjigi. Imeti mora neoporečen ugled in biti prost vsakega suma. Stalni zagovorniki (odvetniki in zastopniki) morajo biti na dobrem glasu. ZCP pri odvetnikih omenja, da načeloma morajo biti katoličani, ni pa nujno, saj lahko škof da drugačno dovoljenje; prav tako morajo biti doktorji cerkvenega prava »ali drugače resnično izvedeni«. (ZCP, kann. 1483 in 1490) Resnična izvedenost ni posebej opredeljena, vsekakor pa je prav, da taka oseba kanonsko pravo pozna zelo dobro. Kot smo videli, pravo zahteva določene akademske naslove, AS pa je mogoče v tem smislu prositi za spregled (čl. 124., tč. 2 apostolske konstitucije *Pastor bonus* in 115. čl. *Lex propria* AS) in v prošnji tudi navesti razloge. (Prot. N. 15291/2016) Osebje na sodišču po prenovi kanonskega postopka ostaja enako, le da v skrajšanem postopku prihaja do smiselnih prilagoditev.

## 8. Postopkovne norme v MIDI in vabilo ter posredovanje vloge

V zadnjem odgovoru, 8. aprila 2016, je PSZB pojasnil, kam spadajo PN glede na motuproprij MIDI in kako se ravnati glede na kan. 1676 § 1 (PSZB, Prot. N. 15363/2016).

Papeški dokument MIDI je razdeljen v tri dele. V uvodu papež pojasnjuje razloge, ki so ga vodili k temu, da se je odločil postopek ugotavljanja zakonske ničnosti prenoviti. V osmih osnovnih merilih na kratko predstavlja različne vidike preнове. Drugi del, ki je tudi najbolj bistven, vsebuje enaindvajset kanonov, ki v celoti nadomeščajo 1. poglavje, 1. naslov in III. del VII. knjige ZCP. Največja novost tega

dela je seveda skrajšan postopek pred škofom. Dokument pa vsebuje še tretji del: to so PN, ki imajo spet enaindvajset členov. Zadevajo sam kanonski postopek, a so v začetku (čl. 1–6) bolj pastoralne narave, saj predstavljajo predsodno ali pastoralno preiskavo, namenjeno ločenim ali razvezanim vernikom.

Osebo (Illustre Signore), ki se je obrnila na PSZB, je zanimalo, ali so PN del motuproprija. To vprašanje je ob dejstvu, da PN nimajo papeževega podpisa, lahko smiselno. PSZB je svoj odgovor vzel preprosto iz sklepnega dela kanonov v MIDI, kjer je rečeno, da so dokumentu »priložene postopkovne norme, ki se zdijo nujne za pravilno in skrbno aplikacijo prenovljene zakonodaje, ki se je je treba natančno držati, da se zavaruje dobro vernikov« (Frančišek 2016a, 27). Prav tako je v uvodu v PN zapisano, da se je »skupaj s podrobnejšimi normami za izvajanje zakonskega postopka zdelo primerno /... / posredovati pravna sredstva, da bi delo cerkvenih sodišč lahko sledilo potrebam vernikov, ki prosijo, da se preverjeno ugotovi veljavnost ali neveljavnost zakonske vezi v primeru njihovega razpadlega zakona« (31). S tem, ko je papež Frančišek v še podpisanim delu motuproprija omenil, da so PN priloga samemu dokumentu, je razrešen morebiten dvom o tem, kakšno pravno veljavo sploh imajo.

Drugi del odgovora PSZB se nanaša na novi kan. 1676 § 1 ZCP, ki govori o uvedbi pravde. Sodni vikar vlogo sprejme z odločbo in z njo na vlogo tudi odgovori. Gre za odločbo o vabljenju. En izvod vloge posreduje branilcu vezi, če vloge nista podpisala oba zakonca, pa tudi toženi stranki. Prej je veljalo, da priobčitev odločbe o vabljenju odredi predsednik ali ponens, zdaj mora to storiti sodni vikar. Prosilca je zanimalo, ali je treba toženi stranki skupaj z vlogo posredovati še *mémoire introductif d'instance*. PSZB je odgovoril, da kan. 1676 § 1 ZCP tega ne predvideva. (Prot. N. 15363/2016)

## 9. Zaključek

Odgovori PSZB (dva smo združili v 2. poglavju, ostali pa so predstavljeni posamič) glede prenovljenega kanonskega postopka ugotavljanja ničnosti zakona niso avtentična razlaga, ki jo ta urad Rimske kurije sicer tudi lahko podaja, vendarle pa kažejo smer, v katero naj se sodna praksa razvija, saj jo s svojimi pojasnili tudi sooblikujejo. Vsak zakon ali predpis je sam po sebi trdno ogrodje, ki podpira celoto, vendar pa je za njegovo pravilno izvajanje potrebna razlaga in PSZB je tisti, ki je poklican k temu, da jo zagotavlja. V slovenskem prostoru odgovori PSZB glede prenovljenega sodnega postopka na enem mestu doslej še niso bili zbrani, so pa vsekakor dobrodošli. Posebej koristni bodo za cerkvena sodišča in njihove uslužbenke, saj bodo lahko v pomoč pri preseganju morebitnih dvomov. Prenova papeža Frančiška na kanonskem področju je bila dokaj radikalna in je na novo opozorila na nekatere poudarke (ne le pravne, ampak tudi ekleziološke,) ki so sicer obstajali že pred njo, vendar se konkretno niso izvajali ali pa v zelo redkih primerih. Škof je sodno oblast v glavnem izvrševal po sodnem vikarju. Zato želi biti ta prenova v kontinuiteti z drugim vatikanskim koncilom in v spoštovanju njegovega

nauka. Predvsem želi pokazati, da je v krajevni Cerkvi škof v izpolnjevanju svojega poslanstva tudi sodnik v konkretnih primerih zakonskega življenja svojih vernikov. (Frančišek 2016a) Najbolj se bo to pokazalo v novih skrajšanih postopkih; vsekakor je tudi ukinitvev dveh soglasnih sodb s časovnega vidika sicer dobrodošla novost, je pa odgovornost sodišča zaradi tega še večja, kot je bila doslej.

## Kratice

**AAS** – Acta Apostolicae Sedis.

**AS** – Apostolska signatura.

**DZ** – Dostojanstvo zakona (2005)

**MIDI** – *Mitis Iudex Dominus Iesus* – Gospod Jezus, usmiljeni sodnik (2016)

**PN** – Postopkovne norme pri vodenju ničnostnih zakonskih pravn (2016)

**PSZB** – Papeški svet za zakonska besedila.

**SA** – Sussidio applicativo del Motu pr. *Mitis Iudex Dominus Iesus* (2016)

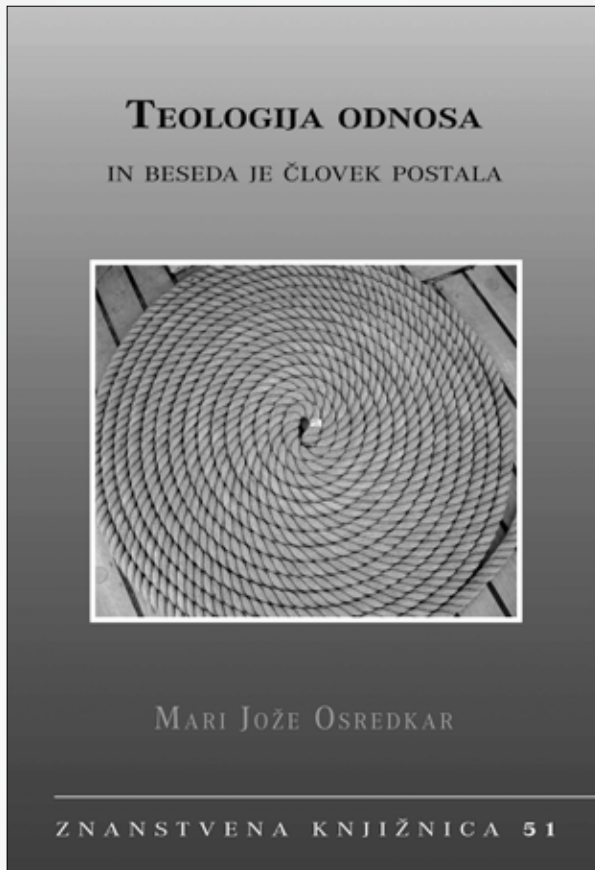
**ZCP** – Zakonik cerkvenega prava (1983)

**ZVC** – Zakonik za Vzhodne Cerkve (1990)

## Reference

- Frančišek**. 2015. Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno dagli Stati Uniti d'America. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150927\\_usa-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150927_usa-conferenza-stampa.html) (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2016a. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik – Mitis Iudex Dominus Iesus*. Prev. Stanislav Slatinek. Cerkevni dokumenti 151. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. Rescritto del Santo Padre Francesco sul compimento e l'osservanza della nuova legge del processo matrimoniale. *Ius Ecclesiae* 28:235–236.
- Janez Pavel II.** 1980. Discorso alla Rota Romana. 4. 2. 1980. AAS 72:172–178.
- Llobell, Joaquin**. 2016. Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal M. P. »*Mitis Iudex*«. *Ius Ecclesiae* 28:13–37.
- Papež, Viktor**. 2016. Prenova kanoničnega postopka ničnosti zakonske zveze. V: *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik – Mitis Iudex Dominus Iesus*, 41–51. Cerkevni dokument 151. Ljubljana: Družina.
- Papeška komisija za avtentično razlago ZCP**. 1984. Responsa ad proposita dubia. AAS 76:746–747.
- Papeški svet za zakonska besedila**. 2015. *Prot. N. 15138/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/On%20the%20conversion%20of%20the%20formal%20process%20to%20the%20processus%20brevior%20and%20the%20absent%20respondent.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2015. *Prot. N. 15139/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/On%20the%20consent%20of%20both%20parties%20as%20requirement%20for%20the%20processus%20brevior%20and%20new%20can.%201683%20Mitis%20Iudex%29.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2015. *Prot. N. 15155/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20il%20suffraganeus%20antiquior%20nel%20nuovo%20can.%201687%20C2%A73%20Mitis%20Iudex.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2015. *Prot. N. 15182/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20>

- Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20la%20vigenza%20dell%27Interpretazione%20autentica%20del%20can.%201686%20CIC.pdf (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2015. *Prot. N. 15201/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20l%27applicazione%20del%20motu%20proprio%20Mitis%20Iudex%20Dominus%20Iesus.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2016. *Prot. N. 15264/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20l%27ulteriore%20appello%20al%20tribunale%20di%20terza%20istanza.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2016. *Prot. N. 15291/2016*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Alcune%20questioni%20sulla%20costituzione%20del%20tribunale%20diocesano.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2016. *Prot. N. 15363/2016*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Due%20questioni%20sulle%20Regole%20procedurali%20e%20sul%20can.%201676%20%C2%A71%20del%20m.p.%20Mitis%20Iudex%20Dominus%20Iesus.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- Pozzo, Massimo del.** 2016. *Il processo matrimoniale alle piú breve davanti al Vescovo*. Rim: Edusc.
- Saje, Andrej.** 2016. Skrajšan postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom. *Cerkev danes* 50, št. 3:10–13.
- Slatinek, Stanislav.** 2014. Verska nestrpnost med zakonci. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:295–303.
- Tribunale Apostolico della Rota Romana.** 2016. *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Apostolska sodišča. *Tretji dan* 45, št. 1/2:77–82.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.



*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 76 (2016) 3/4, 621—634  
 UDK: 342.731  
 Besedilo prejeto: 11/2016; sprejeto: 11/2016

*Jernej Letnar Čerňič*

## **Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice**

*Povzetek:* Pravica do verske svobode je eden izmed temeljev svobodne, pluralne, strpne in širokosrčne demokratične družbe. Vendar ta pravica ni absolutna, saj jo je treba varovati v razmerju do drugih vrednot. V prispevku obravnavamo in analiziramo več kot dvajset najpomembnejših zadev iz sodne prakse Evropskega sodišča za človekove pravice, ki se nanašajo na izvrševanje vere v javnem prostoru. Iz analize teh zadev izhaja najmanjši skupni imenovalac, da Evropsko sodišče varuje svobodo izvrševanja vere na podlagi vrednot pluralizma, strpnosti, državne nevtralnosti in upoštevanja nujnih družbenih potreb v vsakokratni evropski družbi. Prispevek zaključujemo s trditvijo, da posamezniki nosijo ključno odgovornost pri ustvarjanju strpnega, svobodomiselnega in pluralnega uresničevanja vere v javnem prostoru v vsakokratni evropski družbi.

*Ključne besede:* svoboda veroizpovedi, pluralizem, državna nevtralnost, polje proste presoje, Evropsko sodišče za človekove pravice

### ***Abstract:* Protection of the Freedom of Religion in the Judicial Practice of the European Court of Human Rights**

The right to freedom of religion is one of the cornerstones of a free, pluralistic, tolerant and broadminded democratic society. However, it is not absolute but is protected within the context of other values. The article discusses and analyses over twenty most important cases concerning the exercise of religion in public space from the case load of the European Court of Human Rights. The Court protects freedom of exercise of religion based on the values of pluralism, tolerance and state neutrality, thereby taking into account the urgent social needs in every European society. In conclusion, it is individuals who are responsible for creating tolerant, pluralistic and free exercise of religion in public space in their respective European societies.

*Key words:* freedom of religion, pluralism, state neutrality, margin of appreciation, European Court of Human Rights

## **1. Uvod**

Svoboda veroizpovedi je v zadnjih mesecih znova v središču pozornosti evropskih družb. Pomen vere v javnem prostoru sodi v sodobnih evropskih družbah med

najbolj pereče teme, ker se neposredno navezuje na varovanje človekovega dostojanstva tako v zasebnem kot javnem življenju. Je del duhovne integritete, ki skupaj s telesnim tvori pojem človekovega dostojanstva. Nekatere evropske družbe v javnem prostoru dovoljujejo in spodbujajo sobivanje različnih verskih skupnosti, medtem ko druge javno izražanje vere prepovedujejo. Mnenja se tako precej razlikujejo pri vprašanju javnega nošenja verskih simbolov, prisotnosti simbolov v šolskih prostorih, verouka v javnih šolah, verskih običajev in praks, razmerja med svobodo izražanja in sovražnim govorom, javnih verskih obredov in še pri marsičem drugem. V zadevi *Leyla Şahin proti Turčiji* je Evropsko sodišče za človekove pravice (v nadaljevanju Evropsko sodišče) zapisalo, da »ko gre za vprašanja, ki zadevajo razmerje med državo in verami, glede katerih so mnenja v demokratični družbi lahko zelo različna, je vloga države še posebej pomembna. /.../ V Evropi ni enotnega koncepta o pomenu religije v družbi, pomen ali vpliv javnega mnenja o verskem prepričanju pa je odvisen od časa in konteksta. Pravila, ki urejajo ta vprašanja, se posledično razlikujejo, saj izhajajo iz tradicij posameznih zahtev, ki jih nalagata potreba po spoštovanju pravic drugih in po ohranitvi javnega reda« (Leyla Şahin proti Turčiji, 109. odstavek).

Zato se v prispevku sprašujemo, ali sodobne evropske družbe lahko ponudijo pristop, kako (ne) umestiti vero v javni prostor? Dileme se pojavljajo glede odnosa med uresničevanjem verske svobode in varovanjem človekovega dostojanstva v evropskih družbah (Ivanc 2015).

Pravica do verske svobode je eden izmed temeljev svobodne, pluralne, strpne in širokosrčne demokratične družbe. Vendar ta pravica ni absolutna, saj jo je treba varovati v razmerju do drugih vrednot. Ker je opredelitev verske svobode v evropskih družbah neredko predmet različnih manipulacij, v prispevku obravnavamo več kot dvajset primerov iz sodne prakse Evropskega sodišča, ki se nanašajo predvsem na pravico posameznikov do verske svobode. Po kratkem uvodu v drugem delu ugotavljamo pomen pravice do svobode izražanja v pravnem redu Evropske konvencije za varstvo človekovih pravic in temeljnih svoboščin. V tretjem delu nato predstavljamo in analiziramo več kot dvajset primerov iz sodne prakse Evropskega sodišča glede izvrševanja verske svobode, medtem ko v četrtem delu analiziramo in opredeljujemo temeljna načela njegove sodne prakse. V zaključku ugotavljamo, da iz sodne prakse Evropskega sodišča izhaja jasna in določljiva opredelitev pravice do verske svobode, ki temelji na najmanjšem skupnem imenovalcu pravnih redov vseh 47 članic Sveta Evrope.

## 2. Temeljne vrednote

Pravica do verske svobode je eden izmed temeljev svobodne, pluralne, strpne in širokosrčne demokratične družbe. Civilizacijsko zrelost določene družbe je mogoče presojati glede na stopnjo njene kulture govora in dialoga. Svoboda veroizpovedi seveda ni vseobsegajoča pravica, ki bi varovala vse – tudi najbolj ekstremne – oblike izražanja v vsakokratni demokratični družbi. Ko je v družbi dopuščeno



spodbujati in razpihovati versko sovražstvo, nestrpnost in nasilje, taka družba ni niti svobodomiseln niti zrela. Tudi kadar družba ob pojavih sovražnega (verskega) govora zoper določeno versko skupnost ostane ravnodušna in hkrati ambivalentna, smo v takšni družbi priča razpadu vrednostnega sistema – če je seveda tak sistem sploh obstajal. V javnem prostoru različnih evropskih držav se je sovražni govor v zadnjih desetletjih udomačil v samem osrčju tega prostora. Različne družbene skupine, državni organi in nevladne organizacije v vseh evropskih državah med seboj neprestano tekmujejo za najboljšo opredelitev sovražnega govora, pri tem pa (pre)pogosto izhajajo (zgolj) iz svoje svetovnonazorske opredelitve. Istočasno se prisotnost sovražnega govora v javnem prostoru še stopnjuje. Izmenjava besed, ki jih je mogoče opredeliti kot sovražni govor, je v družbah, katerih nezavedna etična plast je okrnjena, samo vrh ledene gore. Uporaba sovražnega govora za napade *ad personam* na posameznike ter različne etnične, verske, politične in druge družbene skupine kaže na globoko razčlovečenje posameznikov, ki sovražni govor uporabljajo kot sredstvo za diskvalifikacijo različnih družbenih skupin in posameznikov. Evropsko sodišče je denimo v zgodovinski zadevi *Handyside proti Združenemu kraljestvu* zapisalo, da svoboda izražanja »ne velja samo za »sporočila« in »ideje«, katerih sprejemanje je blagohotno ali ki se štejejo za pozitivne ali nepomembne, temveč tudi za tiste, ki žalijo, prizadenejo ali vznemirijo državo ali kateri koli del prebivalstva. Takšne so zahteve pluralizma, strpnosti in širokosrčnosti, brez katerih ni »demokratske družbe« (Handyside proti Združenemu kraljestvu, 149. odstavek).

Pravica do verske svobode je še posebej varovana v razmerju do institucij vseh treh vej državne oblasti in posameznikov, ki opravljajo javne funkcije. Svobodna demokratična družba zahteva, da se soočajo različni argumenti ter da smo strpni in svobodomiselni do različnih stališč, saj se lahko prepričljivejši argumenti izluščijo le v javni debati. Če neka verska skupina v javnosti izraža svoje mnenje, je to njena legitimna pravica, ki jo v pluralni družbi zagotavlja zahteva po strpni izmenjavi argumentov, varuje pa jo vrsta temeljnih ustavnih in mednarodnih dokumentov (Annen proti Nemčiji, 72.–75. odstavek). Namesto zagotavljanja učinkovitega varstva človekovih pravic se v slovenski družbi še poglobljajo razlike med primarnima svetovnonazorskima stranema. Nekateri evropski mediji današnjega časa tudi s pomočjo zgolj retoričnega varstva človekovih pravic ostajajo orožje za javno diskreditacijo posameznikov in družbenih skupin. Znano je, da so človekove pravice v evropskih družbah varovane neenako, selektivno in zato tudi neučinkovito. Kar je za eno svetovnonazorsko stran kršitev človekovih pravic, za nasprotno stran to sploh ni. Prav zato je o pomembnih vprašanih potrebna svobodna in strpna javna razprava.

### 3. Pravna narava in obseg verske svobode

Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (v nadaljevanju Evropska konvencija) varuje versko svobodo v 9. členu z naslovom »Svo-

boda mišljenja, vesti in vere«. Prvi odstavek 9. člena določa, da ima »vsakdo /.../ pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje pri bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih.«

Pravica do verske svobode državam nalaga negativne obveznosti, tj. da se ne vmešavajo v uresničevanje verskega življenja pri posamezniku, ter pozitivne obveznosti, tj. da nedržavnim subjektom prepreči, da bi v to pravico posegali. Naša se tako na javno kot tudi zasebno sfero svobode veroizpovedi posameznika. Sestavlja jo več podtipov verske svobode, denimo svoboda uresničevanja vere, svoboda spreminjanja vere ter svoboda odločitve o nepridružitvi določeni verski skupnosti. Prvi odstavek 9. člena varuje tako individualni (Kokkinakis proti Grčiji) kot kolektivni (Hasan in Chaush proti Bolgariji) vidik verske svobode. To pravico je mogoče omejiti le pod točno določenimi pogoji. Drugi odstavek 9. člena v tem smislu določa, da se sme »svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to v demokratični družbi nujno zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi«. Evropsko sodišče lahko tako uresničevanje verske svobode omejuje z zgornjimi izjemami z uporabo tristopenjskega testa sorazmernosti (Tsakyrakis 2009). Ta test služi kot preizkus, ali je bil poseg v versko svobodo v demokratični družbi zakonit, legitimen in nujen. Z drugimi besedami: ali obstaja »nujna družbena potreba« za omejitev zagotavljanja verske svobode. Evropsko sodišče postavlja kot upravičen razlog omejevanja verske svobode predvsem državno nevtralnost in pluralizem. Pri tem se sodniki poslužujejo doktrine polja proste presoje. Evropsko sodišče je v zadnjih desetletjih v svoji praksi razvilo doktrino polja proste presoje (*margin of appreciation*), ki državam omogoča, da določene pravice iz Evropske konvencije razlagajo in uresničujejo skladno s svojo tradicijo, zgodovinskimi izkušnjami, običaji in kulturo (Zobec 2016). Doktrina sledi načelu subsidiarnosti evropskega sistema človekovih pravic, ki primarno odgovornost za uresničevanje človekovih pravic nalaga državam pogodbenicam Evropske konvencije. Doktrina polja proste presoje Evropskemu sodišču omogoča, da pluje med uresničevanjem Evropske konvencije in domačimi tradicijami ter običaji, s čimer ne spodkopava lokalnih posebnosti.

Evropsko sodišče v svoji sodni praksi vztrajno poudarja, da primarno varuje vrednote pluralizma, strpnosti, širokosrčnosti in svobodomiselnosti. Vprašanje je, ali imajo države pogodbenice pozitivno obveznost zagotavljati versko svobodo in ali ta obveznost velja tudi v običajnih razmerjih med zasebnimi subjekti. Razmerje med gospo Eweido (več o tej zadevi v nadaljevanju) in letalsko družbo je zagotovo tipično zasebno razmerje med dvema zasebnima subjektoma. Iz sodne prakse Evropskega sodišča je že do sedaj izhajalo, da ima država negativno obveznost, da vsakomur zagotavlja versko svobodo v razmerju do javnopравnih subjektov, pri čemer je državam pogosto puščalo polje proste presoje, da urejajo položaj vere skladno z običaji, tradicijo in praksami v svoji družbi. Zadeva pa znova odpira kočljivo vprašanje o mestu vere v javnem prostoru evropskih družb. Pri tem tekmu-

jeta dva prevladujoča pristopa k vprašanju o vlogi vere v evropskih družbah: ustavni sekularizem in ustavni pluralizem. Ustavni sekularizem pomeni izključenost vere iz javnega življenja tako, da je na javnih mestih verske simbole prepovedano nositi. Omenjena doktrina zagovarja mnenje, da sekularizem prinaša v javni prostor določeno nevtralnost. Ustavni pluralizem pa medtem v javnem prostoru dopušča istočasno prisotnost različnih veroizpovedi in njihovih simbolov (od križev, burk, turbanov, čepic in podobno), ne da bi katere koli prepovedoval oziroma izključeval. Država prav tako nosi pozitivno obveznost, da si z ukrepi aktivnih javnih politik prizadeva varovati versko svobodo tudi v zasebnih razmerjih. Vprašanje, ki se zastavlja, je, kakšno mero skrbnosti mora država izvrševati pri uresničevanju verske svobode v razmerjih med zasebnimi subjekti. Ali ni svoboda veroizpovedi dovolj varovana denimo s tem, da si posameznik lahko poišče novo delovno mesto, kjer bo verski simbol lahko nosil (Kosteski proti Makedoniji)? Svoboda izražanja varuje predvsem zunanje izražanje verske svobode, saj v notranji svet posameznikov javnost nima vpogleda (Svet Evrope 2013, 16. odstavek). Država se, kot bo razvidno iz spodaj navedene sodne prakse, v uresničevanje verske svobode tu ne sme vmešavati.

### 3.1 Verska oblačila

Prepoved nošenja verskih (ali z vero povezanih) oblačil zadnje mesece povzroča vznemirjenje v tistih evropskih družbah, ki se soočajo z velikim številom priseljencev. Evropsko sodišče dovoljuje omejevanje nošenja verskih oblačil na podlagi dovoljenih omejitev iz 2. odstavka 9. člena, če je za takšen ukrep izkazana »nujna družbena potreba«. Evropsko sodišče je v zadevi *Mann Singh proti Franciji* presojalo pritožbo pritožnika sikhove vere glede ravnanja francoskih sodišč, ki niso ugotovila kršitve pritožnikove pravice do verske svobode, ko so od njega zahtevali, da za izdajo nove osebne izkaznice predloži osebne fotografije brez turbana, kjer bo obraz jasno razviden. Evropsko sodišče je v odločitvi o dopustnosti sklenilo, da je celotna fotografija obraza na vozniškem dovoljenju potrebna za zagotavljanje javne varnosti, pri čemer države uživajo polje proste presoje, kako bodo tako zahtevo postavljale – zato ni ugotovilo čezmernega posega v pritožnikovo versko svobodo. Sodniki so ubrali podoben pristop glede prepovedi nošenja naglavne rute oziroma hidžaba v prostorih državne univerze, kjer upravičenost in nujnost prepovedi utemeljuje z zagotavljanjem državne nevtralnosti ter ločitve verskih skupnosti od države (Leyla Sahin proti Turčiji, 115. odstavek), in pri presojanju prepovedi nošenja hidžaba pri učiteljici v ženevski osnovni šoli, kjer je ponovilo, da imajo države proste roke pri varovanju javnega reda in zagotavljanju državne varnosti (Dahlab proti Švici). Podobno je zavrnilo pritožbi dveh muslimanskih učenk, ki sta kršili šolska pravila, ker nista odstranili hidžaba med poukom telesne vzgoje (Dogru in Kervanci proti Franciji). Evropsko sodišče je v zadevi *Leyla Şahin proti Turčiji* presojalo upravičenost prepovedi nošenja hidžaba v prostorih javne univerze v Carigradu. Pri tem je odločilo, da je bila takšna prepoved v demokratični družbi sorazmerno nujno potrebna in da bi študentka lahko razumno predvidela, da na državni medicinski fakulteti velja prepoved nošenja hidžaba (Leyla Şahin

proti Turčiji, 157.–162. odstavek; Karaduman proti Turčiji). Sodniki pa so v podobni zadevi *Ahmet Arslan in ostali proti Turčiji* sprejeli nasprotno stališče kot v zadevi *Leyla Şahin proti Turčiji*. Šlo je za to, da so bili pritožniki na javnem zborovanju oblečeni v verska oblačila, zaradi česar so turške oblasti nadaljevanje zborovanja prepovedale. Evropsko sodišče je tako zapisalo, da »iz dejstev ni razvidno, da bi pritožniki iz izražanjem svojega prepričanja ogrožali druge ali verjetno predstavljali grožnjo javnemu redu ali pritiskali na druge« (*Ahmet Arslan in ostali proti Turčiji*, 50. odstavek), in še dodalo, da pritožniki »niso poskušali povzročiti nepotrebne pritiska na mimoidoče na javnih cestah in krajih v želji, da bi spodbudili njihovo versko prepričanje« (51. odstavek). V zadnji zadevi je torej Evropsko sodišče presojalo učinek nošenja verskih oblačil na druge in na javni red, pri čemer je ugotovilo, da ni bila izkazana nujna družbena potreba za prekinitev zborovanja in nadaljnjega nošenja verskih oblačil. Države lahko omejujejo uresničevanje verske svobode zaradi zagotavljanja javne varnosti – kot denimo pri varnostnih pregledih na letališčih (*Phull proti Franciji* (odločitev o dopustnosti)).

V zadevi *Barik Edidi proti Španiji* je Evropsko sodišče kot nedopustno zavrglo pritožbo španske odvetnice, ki ji domače sodišče na razpravi ni dovolilo nastopati odeti v hidžab (*Cranmer* 2016). Sodišče je v zadevi *Kurtulmuş proti Turčiji* odločilo podobno glede turške prepovedi, da bi hidžab nosila univerzitetna profesorica. Znova je prepoved nošenja hidžaba upravičila prisotnost nujne družbene potrebe v turški družbi. Enako sodniki niso ugotovili posega v versko svobodo, ko so varnostni organi od pritožnice, pokrite s hidžabom, zahtevali, da se pri varnostnem pregledu odkrije, ker je bila prisotna varnostnica (*El Morsi proti Franciji*). Evropsko sodišče presoja upravičenost nujnosti prepovedi z vidika uresničevanja obveznosti državne nevtralnosti (*Berry* 2013; *OualdChaib, Brems* 2013; *Buhta* 2012). Kritike se pri tovrstnih odločitvah osredotočajo predvsem na pomanjkljivo obrazložitev Sodišča, ki ni natančno pojasnilo, zakaj so bili ukrepi državnih oblasti sorazmerni s ciljem, ki so ga v demokratični družbi zasledovali. Jasno pa je, da Evropsko sodišče ne dovoljuje splošnih in neutemeljenih prepovedi nošenja verskih oblačil. Še več podobnih primerov trenutno pred Evropskim sodiščem čaka na odločitev.

Evropsko sodišče je svoj pristop glede (ne)upravičenosti nošenja verskih oblačil najbolj razdelalo v zadevi *S. A. S. proti Franciji*, pri kateri je presojalo, ali je francoska prepoved nošenja burke v demokratični družbi nujna. Sodniki so najprej zapisali, da »spoštovanje človekovega dostojanstva ne more veljavno upravičiti splošne prepovedi nošenja polne obrazne tančice na javnih mestih. Evropsko sodišče se zaveda, da mnogi zadevna oblačila dojemajo kot čudna. Opozarja pa, da gre za izraz kulturne identitete, ki prispeva k pluralizmu, neločljivo povezanemu z demokracijo.« (120. odstavek)

Pri tem Evropsko sodišče dodaja, da »ni nobenega dvoma, da je prepoved izrazito negativno vplivala na položaj žensk, ki so se odločile za nošenje polne obrazne tančice iz svojega verskega prepričanja« (146. odstavek). Evropsko sodišče nato zaključuje, »da v Evropi ni soglasja o tem, ali bi morda lahko prišlo do splošne prepovedi nošenja polne obrazne tančice na javnih mestih« (156. odstavek), zaradi česar ugotavlja, da je francoska prepoved »sorazmerna s ciljem, in sicer ohra-

njanjem pogojev za »sobivanje« kot elementom zaščite pravic in svoboščin drugih« (157. odstavek). Takšen pristop Evropskega sodišča se popolnoma razlikuje denimo od pristopa Odbora OZN za človekove pravice, ki državam ne daje polja proste presoje, da same urejajo versko svobodo (Karnel Singh Bhinder proti Kanadi, Raihon Hudoyberganova proti Uzbekistanu). Francoske oblasti utemeljujejo prepoved nošenja verskih oblačil z varovanjem človekovega dostojanstva francoskih prebivalcev, kamor zagotovo sodijo pravice žensk in ostalih ranljivih skupin; po drugi strani se zastavlja vprašanje, ali je prepoved res predstavlja tisto pravo in razumno ravnotežje med svobodo vere in varovanjem javnega reda.

### 3.2 Verski simboli

Simboli imajo v vsakdanjem življenju posameznika pomembno vlogo. Mednje sodijo tudi verski simboli, ki lahko hitro postanejo predmet različnih sporov tako v javni kot tudi v zasebni sferi. Izvrševanje verske svobode z verskimi simboli je v precejšni meri odvisno od vsakokratne družbene in kulturne danosti ter mere strpnosti. Ali nam država lahko prepreči nošenje verskih simbolov na javnem mestu? Ali pa na delovnem mestu? Kakšna je pravna narava obveznosti države, da varuje svobodo veroizpovedi? Vprašanje ne ponuja lahkega in enoznačnega odgovora. Pred leti je Veliki senat Evropskega sodišča odločal v zadevi *Lautsi proti Italiji* glede prisotnosti razpel v javnih šolskih prostorih ter podal svoje razumevanje ravnovesja med 9. členom Evropske konvencije, ki varuje svobodo misli, vesti in veroizpovedi, in 2. členom prvega protokola k Evropski konvenciji, ki ureja pravico do izobraževanja in določa, da »nikomur ne sme biti odvzeta pravica do izobraževanja« ter da mora »država spoštovati pravico staršev, da svojim otrokom omogočajo takšno vzgojo in izobraževanje, ki je v skladu z njihovim verskim in filozofskim prepričanjem«. (*Lautsi proti Italiji* (Veliki senat)) Gospa Lautsi, ki je finske narodnosti in poročena z italijanskim državljanom, je zahtevala odstranitev razpel iz učilnic v javni osnovni šoli v kraju Abano Terme pri Padovi, ki sta jo obiskovala njena otroka, z obrazložitvijo, da motijo izobraževanje njenih in tudi otrok drugih veroizpovedi oziroma ateističnih ali agnostičnih otrok. Ko je šolsko vodstvo njeno zahtevo zavrnilo, se je pričela njena sodna pot pred italijanskimi sodišči. Štiri leta kasneje je italijansko Vrhovno upravno sodišče zavrnilo še njeno zadnjo pritožbo z razlago, da razpelo ni zgolj verski simbol, ampak tudi civilizacijski simbol italijanskega ustavnopravnega reda. Gospa Lautsi se je tako z odvetniki napotila v Strasbourg. Sodna praksa Evropskega sodišča v primerih kot so *Sahin proti Turčiji* je napovedovala premik od argumentacije italijanskih sodišč. Drugi senat Evropskega sodišča za človekove pravice je poudaril, da si učenci vseh starosti razlagajo prisotnost razpela v učilnicah kot verski simbol določene verske skupnosti. Sodniki so v 55. odstavku odločitve še zapisali, da negativna svoboda veroizpovedi vključuje ne samo odsotnost verskih obredov ali verskega izobraževanja, temveč tudi odsotnost simbolov, ki izražajo določeno vero ali prepričanje. Država pogodbenica ima po mnenju sodnikov na prvi stopnji obveznost zagotavljati versko nevtralnost v javnem izobraževanju – kjer je takšno izobraževanje obvezno – ne glede na veroizpoved (56. odstavek). Prvostopenjsko Evropsko sodišče je v 56. odstavku

tudi zapisalo, da »verski simboli v italijanskih javnih šolah ne varujejo pluralizma v javnem izobraževanju, ki je bistvenega pomena za ohranitev demokratične družbe«, zaradi česar je tudi ugotovilo kršitev verske svobode.

Večina sodnikov Velikega senata Evropskega sodišča se ni strinjala s pristopom prvostopenjskega senata in je zato podala diametralno nasprotno odločitev. Prvostopenjski senat Evropskega sodišča je že v začetku novembra 2009 odločil, da razpela v šolske učilnice italijanskih državnih šol ne sodijo. Razpela naj bi v italijanskih javnih šolah omejevala tako versko svobodo kot tudi pravico do laičnega izobraževanja tistih otrok, ki ne pripadajo večinski krščanski verski skupnosti. Veliki senat pa je v sodbi zapisal, da italijanska država uživa prosto polje presoje pri izvajanju izobraževanja in varovanju pravice staršev, da zagotovijo svojim otrokom takšno izobraževanje, ki sledi njihovemu verskemu in filozofskemu prepričanju (Lautsi proti Italiji (Veliki senat)). V prid takšnemu pristopu, so zapisali sodniki, govori tudi dejstvo, da v evropskih družbah ni soglasja o (ne)prisotnosti verskih simbolov v državnih šolah. Evropsko sodišče je še pripomnilo, da so razpela v učilnicah le »pasivni simbol«, ki ne more vplivati na učence tako, kot bi lahko njihovo aktivno sodelovanje v verskih obredih. Sodniki so svojo odločitev podkrepili tudi z dejstvi, da Italija v šolskih učilnicah ne prepoveduje prikazovanja oziroma nošenja simbolov drugih veroizpovedi in da verouk o krščanski veroizpovedi ni obvezen, ampak le izbiren. Prav tako Evropsko sodišče ni našlo dokazov, da italijanske oblasti netolerantno obravnavajo predstavnike drugih veroizpovedi, kot sta denimo judovska in islamska. Sodniki so še zapisali, da lahko pritožnica, gospa Lautsi, še naprej vzgaja svoja otroke v svojem verskem in filozofskem prepričanju. Zato Evropsko sodišče ni ugotovilo nobene kršitve Evropske konvencije.

Sodba v zadevi *Lautsi* je še ena v dolgi vrsti zadev o skladnosti verskih simbolov in običajev z Evropsko konvencijo. Vse zadeve pa seveda izvirajo iz dileme, s katero se soočajo sodobne evropske družbe – kako razrešiti konflikt med izvrševanjem posamične verske svobode in drugimi pravicami, kot sta denimo pravica do svobode izražanja in pravica do izobraževanja. Vredno se je vprašati, ali ima država obveznost zagotoviti vrednostno nevtralnno javno sfero ali pa je morda laičnost oziroma sekularizem samo eno v množici prepričanj in veroizpovedi. Z drugimi besedami, ali je prazen zid v šolski učilnici kaj bolj nevtralen kot razpelo ali kakšen drug verski simbol, ki ga obesimo nad tablo oziroma poleg nje.

Oba pristopa izražata politično oziroma versko prepričanje. Komentatorji, ki zagovarjajo izločitev verskih simbolov iz javne sfere, niso najbolj prepričljivi, saj se izgubljujejo v labirintu političnih stališč, kar navsezadnje priznavajo tudi sami. Sekularizem ne more biti nevtralen, saj je utemeljen v nasprotovanju poglavitnim filozofskim oziroma svetovnonazorskim doktrinom. Zato sekularizem tudi ni odgovor za rešitev dileme o položaju vere v javni sferi – saj je, kot utemeljuje Weiler, »pravno neiskreno zagovarjati politično stališče, ki deli naše družbe, in obenem trditi, da je tako stališče nevtralnno« (Weiler 2009, 23. odstavek). Še jasneje se je v pritrdilnem ločenem mnenju izrazila sodnica Power, ki je zapisala, da »nevtralnost od države zahteva, da uporablja pluralistični, ne pa sekularistični pristop. Pluralistični pristop spodbuja spoštovanje vseh svetovnih nazorov, ne le enega. /.../ Dajanje prednosti

sekularizmu pred alternativnimi svetovni nazori – verskimi, filozofskimi in drugimi – ni nevtralnno prepričanje. /.../ Evropska konvencija ne zahteva, da se sekularističnemu pristopu daje prednost pred drugimi pristopi.« (Power, 3. odstavek)

Sekularističnega nazora torej ne moremo označiti kot nevtralnega. Nevtralnost je mogoče doseči zgolj, če družba sledi pluralnosti veroizpovedi ter svetovnonazorskih pristopov in jo spodbuja. Komentatorji, ki kritizirajo odločitev ESČŠ v zadevi Lautsi, kot odgovor na vlogo vere v javni sferi ponujajo ustavni sekularizem (Zucca 2013, 218–229).

Ustavni sekularizem naj bi dopuščal raznolikost ideoloških prepričanj in stališč. Načelo ločitve verskih skupnosti od države je ustaljeno ustavno načelo v vseh evropskih demokracijah. Vendar pa ustavni sekularizem pomeni korak dlje, ker naj bi sledil francoskemu *laïcité*, ki naj bi vero popolnoma izločil iz javnega prostora. Takšno stališče je seveda utopično, saj je bila vera vedno pomemben del javnega življenja.

Prepoved javnega izražanja svoje vere ali prepričanja pri bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih bi bil korak v napačno smer, saj je utopično pričakovati, da lahko katero koli veroizpoved kar tako izločimo iz javnega prostora, v katerem se je oblikovala. Nesmiselno je utemeljevati izločitev verskih simbolov iz javnega prostora z argumenti, ki so osnovani na različnih oblikah sekularizma, ki je sam po sebi nič več in nič manj kot politično oziroma ideološko prepričanje, in s tem nič bolj nevtralen kot različna verska prepričanja. Evropsko sodišče je pred kratkim podalo težko pričakovano odločitev v zadevi *Eweida in drugi proti Združenemu kraljestvu* o mejah svobode vere in mišljenja. Zadeva je vsebovala štiri različne pritožbe, vendar tu obravnavamo samo prvo, ki se nanaša na svobodo veroizpovedi gospe Eweide. Gospa Eweida je bila od leta 1999 zaposlena pri največji britanski letalski družbi British Airways, kjer je delala na letališkem okencu. Gospa je predana katoličanka in je zato želela na vidnem mestu nositi verižico s križem. Interna pravila letalske družbe pa tega niso dovoljevala. Gospa Eweida je verižico do maja 2006 nosila pod bluzo, kasneje jo je začela nositi na vidnem mestu. Na zahtevo nadrejenega je verižico zopet skrila, vendar se je avgusta 2006 dokončno odločila, da jo bo začela nositi na vidnem mestu. Letalska družba jo je nato poslala domov, saj križca ni želela skriti. Hkrati pa ji je ponudila novo delovno mesto, kjer ji ne bi bilo treba nositi uniforme. Gospa Eweida takšne ponudbe ni želela sprejeti, ampak je raje odšla na neplačani dopust. Letalska družba je nekaj mesecev kasneje, februarja 2007, spremenila interni pravilnik tako, da sedaj dovoljuje nošenje verskih simbolov.

Gospa Eweida je pred Evropskim sodiščem uveljavljala kršitev državne obveznosti, da zagotovi svobodo veroizpovedi, v obdobju od septembra 2006 do februarja 2007, ko ni smela nositi križca na delovnem mestu in je bila zato na neplačanem dopustu. Združeno kraljestvo pa je medtem svojo odločitev utemeljevalo s tem, da nošenje verižice s križcem ni »priznana verska praksa ali zahteva krščanstva« (58. odstavek) ter da gre v tem primeru za zasebno podjetje, ki ga država glede uresničevanja svobode veroizpovedi ni obvezana nadzirati (60. od-

stavek). Evropsko sodišče je odločilo, da britanske oblasti niso našle pravičnega ravnotežja med pravico gospe Eweide do svobode veroizpovedi ter interesom letalske družbe po uniformiranosti zaposlenih. Evropsko sodišče je sicer presodilo, da je bil »slednji cilj zagotovo legitimen, vendar so mu domača sodišča dala preveliko težo. Križec gospe Eweide je bil diskreten in ni motil njenega profesionalnega videza. Ni bilo dokazov, da bi nošenje drugih, predhodno odobrenih delov verskih oblačil, kot so turbani in hidžabi, negativno učinkovalo na znamko ali podobo družbe British Airways. Dejstvo, da je družba lahko spremenila interna pravila o nošenju verskih simbolov kaže, da predhodna prepoved ni imela večjega pomena« (94. odstavek).

Evropsko sodišče je zato odločilo, da so državne oblasti kršile svojo pozitivno obveznost varovati svobodo veroizpovedi gospe Eweide (95. odstavek). Odločitev Evropskega sodišča v zadevi Eweida sledi njegovi sodni praksi iz zadnjih let, kjer v večini primerov daje prednost ustavnemu pluralizmu svobode veroizpovedi. Hkrati opisana zadeva inovativno sporoča, da morajo svobodo veroizpovedi spoštovati tudi zasebni subjekti in da se morajo izogibati diskriminatornim praksam, ki bi zaposlenim določenih veroizpovedi dovoljevale nošenje verskih simbolov, ostalim drugačne veroizpovedi pa ne. Evropsko sodišče tako posredno sporoča, da sekularizem pri opredeljevanju mesta religije v javnem prostoru morebiti ni pravičen pristop. Sekularizem nikoli ne more biti nevtralen, saj tudi sam sporoča vrednostno stališče, in sicer, da verski simboli in prakse v javni sferi ne smejo biti prisotni in jih je zato treba izključiti. Zato lahko samo vrednote pluralizma, strpnosti in širokosrčnosti ustrezno in učinkovito varujejo posameznikovo versko svobodo.

### 3.3 Verske prakse

V državah Sveta Evrope večinoma velja načelo ločitve verskih skupnosti od države. V tej luči svoboda veroizpovedi vključuje tudi negativno dimenzijo, kar pomeni, da država ne more nikogar prisiliti, da bi sledil določeni veroizpovedi. Evropsko sodišče je tako v zadevi *Buscarini in ostali proti San Marinu* odločilo, da je država pritožnikom kršila pravico do verske svobode, ko je od novoizvoljenih poslancev zahtevala, da ob nastopu mandata prisežejo na svetem pismu (34. odstavek). Kršitev negativne dimenzije pravice do verske svobode je bila ugotovljena tudi v zadevi *Dimitras in ostali proti Grčiji*, kjer je Evropsko sodišče od prič zahtevalo, da razkrijejo svoje versko prepričanje, če niso želele zapriseči na Bibliji (*Dimitras in ostali proti Grčiji*; *Sinan Işık proti Turčiji*). Podobno pravica do verske svobode ustvarja obveznost države, da pripornikom oziroma zapornikom omogoči obiske duhovnika in jim omogoči bogoslužje (*Kuznetsov proti Ukrajini*, 149.–151. odstavek; *Poltoratskiy proti Ukrajini*).

### 3.4 Verski rituali

Evropsko sodišče je v zadevi *Cha'are Shalom ve Tsedek proti Franciji* presojalo, ali prepoved dostopa judovski skupnosti do mesnice, kjer bi živali lahko ritualno zaklali na način košer, nasprotuje verski svobodi. Ker so sodniki presodili, da lahko judovska skupnost pridobi košer meso tudi kje drugje in na drug način, kršitve



verske svobode niso ugotovili. Z večino se v svojem ločenem mnenju niso strinjali sodniki Bratza, Fischbach, Thomassen, Tsatsa-Nikolovska, Pantiru, Levits in Traja, ki so poudarili, da »je treba zagotoviti pravo verskega pluralizma, ki je s pojmom demokratične družbe neločljivo povezan« (Odklonilno ločeno mnenje, točka 2). Sodniki so v zadevi *Schilder proti Nizozemski* odločili, da cerkveno zvonjenje ne sme preseči določene glasnosti, da se zavaruje nočni počitek prebivalcev (23. odstavek).

#### 4. Temeljna načela, izhajajoča iz sodne prakse

---

Iz sodne prakse Evropskega sodišča glede nošenja verskih oblačil tako izhaja kar nekaj načel. Prvič, načelo državne nevtralnosti je Sodišču vrhovno vodilo pri presojanju izvrševanja verske svobode z nošenjem verskih oblačil. Drugič, enako pomembno načelo je zagotavljanje in uresničevanje pluralnosti pri izkazovanju veroizpovedi, s čimer se v vsakokratni družbi zagotavlja strpnost, širokosrčnost in odprtost. Tretjič, sekularnost pri izvrševanju vere pomeni, da se zagotavlja nevmešavanje verskih skupnosti v delovanje vseh treh vej oblasti, ter četrtič, zagotavljanje javnega reda in varnosti lahko, ob upoštevanju nujnih družbenih potreb, šteje kot upravičeno izjemo od izvrševanja verske svobode. Državna nevtralnost vztraja na načelu ločitve verskih skupnosti od države in nevmešavanju verskih skupnosti v vsakodnevne zadeve državne oblasti.

Evropsko sodišče državam članicam v veliki meri pušča proste roke, da uresničujejo in varujejo versko svobodo skladno z domačimi običaji, tradicijami in kulturo. Izvrševanje verske svobode je pogosto treba omejevati v državah, kjer sobivajo različne veroizpovedi, pri čemer morajo države zagotavljati njihov pluralizem ob upoštevanju tradicije in zgodovine. Če pa ena svetovnonazorska oziroma verskonazorska stran poskuša preprečiti izražanje različnih stališč in veroizpovedi tako, da jih označi za sovražne, njihovo izražanje za sovražni govor, in jih tako poskuša izločiti iz javne debate, je s takšnim javnim prostorom nekaj hudo narobe. Namesto soočanja nasprotujočih si posameznikov in družbenih skupin v pluralni izmenjavi mnenj trenutne razmere v številnih evropskih družbah kažejo na poglobljeno in nezavedno nerazumevanje ter celo neznanje varovanja človekovih pravic. To varstvo se tako uporablja samo za zasledovanje lastnih, posameznih ciljev. Kam vodijo stališča, ki pozivajo k prepovedi svobodnih zborovanj ter pluralnega izražanja mnenj? Nikamor drugam kot v enoumje, ko bo tudi v resničnem življenju dopustno samo eno stališče in bodo še tisti redki posamezniki, ki si upajo kaj povedati drugače, dokončno utišani. Evropske družbe potrebujejo spodbujanje pluralnosti, odprtosti in svobodomiselnosti pri izražanju, zbiranju in veroizpovedi. Le preko odprtega soočenja, strpnosti in obravnave pomembnih družbenih vprašanj bo družba postala zrelejša in širokosrčnejša. Pluralizem oziroma pluralnost kot temeljna vseobsegajoča vrednota utemeljuje versko svobodo. Bistvo pluralnosti v izobraževanju se skriva prav v enakem obravnavanju različnih veroizpovedi ob upoštevanju zgodovinskih in kulturnih razmer. Država z njihovim enakopravnim

financiranjem uresničuje svojo minimalno obveznost oziroma ustavno jedro spoštovati, varovati in uresničevati versko svobodo. Država ima torej tako negativno kot pozitivno obveznost uresničevanja verske svobode.

Evropsko sodišče je v svoji sodni praksi razvilo tudi pojem razumne prilagoditve (*reasonable accommodation*), ki omogoča varovanje ranljivih skupin v primerih posredne diskriminacije (Schabas 2015, 439). Ranljivim skupinam se tako zagotavljajo enake možnosti pri izvrševanju verske svobode (Henrard 2012). Pri tem se Evropsko sodišče v svoji sodni praksi bori zoper diskriminacijo pri izvrševanju veroizpovedi. Tradicionalno razlagamo enakost bodisi kot enakost možnosti oziroma enakost kot rezultat. Obe razlagi imata takšne in drugačne pomanjkljivosti. Prva se nanaša na zagotavljanje enakih začetnih možnosti, druga pa pomeni enakost pri končnem rezultatu. Države imajo tako negativno obveznost, da ne povzročajo neenakosti, kot tudi pozitivno obveznost, da zagotavljajo enakost med zasebniki. Kljub temu opredelitev enakosti v praksi povzroča nemalo težav, saj je prevečkrat odvisna predvsem od ideološke oziroma svetovnonazorske usmerjenosti vsakokratne družbe (Timmer 2015). Kdaj so posamezniki v dovolj enaki situaciji, da jih lahko obravnavamo enako, in kdaj jih moramo obravnavati različno? Koncept enakosti zagotovo ni le formalen pojem, temveč ga je treba napolniti s konkretno vsebino. Pri tem je nujno izvesti primerjavo med tem, kaj je in kaj ni enako, šele potem, ko je poskrbljeno za posameznikove osnovne potrebe, saj šele takrat pride do izraza posameznikova svoboda (Henrard 2012). Pojem razumne prilagoditve tako pri izvrševanju posameznikove verske svobode zahteva enakost možnosti.

## 5. Zaključek

Vera ima mesto tako v zasebnem kot tudi v javnem prostoru sodobnih evropskih družb. Kakšno naj bo to mesto, pa sodi v polje proste presoje vsakokratne družbe skladno z domačimi običaji in družbenimi potrebami. Različne veroizpovedi in svetovnonazorska prepričanja številnim ljudem vsekakor osmišljajo in napolnjujejo sicer pogosto prazna vsakodnevna življenja. Medsebojno sobivanje, pluralizem, strpnost in sodelovanje različnih verskih skupnosti morda lahko dokončno umesti vero v sodobno evropsko družbo. Če pri obravnavanju položaja vere v javni sferi uporabimo pluralistični pristop, dileme o nošenju različnih verskih simbolov v javnosti, o njihovi prisotnosti v šolskih prostorih ter o verouku, religioznih običajih v praksi izginejo, saj postanejo le eno od verskih in svetovnonazorskih prepričanj, ki sobivajo v babilonu duhovnega bogastva človeštva.

Učinkovitejše in bolj pluralno uresničevanje verske svobode lahko pripomore k strpnejšemu dialogu v evropskih družbah. Vendar le normativno varstvo ne zadoštuje. Potrebno je nekaj več. Posamezniki morajo ponotranjiti vrednote strpnega, širokosrčnega in pluralnega dialoga o mestu vere v javnem prostoru evropskih družb. Le tako se lahko pri izmenjavi stališč izognemo sovražnosti. Pri tem imajo pomembno vlogo tudi nosilci javnega mnenja, udeleženci v javnih debatah ter tiskani, radijski, televizijski in spletni mediji, ki se morajo izogibati spodbujanju

sovražnega govora ter ga brezpogojno obsojati. Iz analize zadev pred Evropskim sodiščem izhaja najmanjši skupni imenovalec, da Evropsko sodišče varuje versko svobode na podlagi vrednot pluralizma, strpnosti, državne nevtralnosti in upoštevanja nujnih družbenih potreb v vsakokratni evropski družbi. Tako verske skupnosti kot tudi posamezniki nosijo ključno odgovornost pri ustvarjanju strpnega, svobodomiselnega in pluralnega izvrševanja ter uresničevanja verske svobode v javnih prostorih evropskih družb.

## Reference

### Viri

#### *Evropsko sodišče za človekove pravice*

- Ahmet Arslan in ostali proti Turčiji**, št. 41135/98, 23. februar 2010.
- Annen proti Nemčiji**, št. 3690/10, 26. november 2015.
- Barik Edidi proti Španiji**, št. 21780/13, 19. maj 2016.
- Buscarini in ostali proti San Marinu, Veliki senat**, št. 24645/94, 18. februar 1999.
- Cha'are Shalom ve Tsedek proti Franciji**, št. 27417/95, 27. junij 2000.
- Dahlab proti Švici**, št. 42393/98, 15. februar 2001.
- Dimitras in ostali proti Grčiji**, št. 42837/06, 3237/07, 3269/07, 35793/07 in 6099/08, 3. junij 2010.
- Dogruin Kervanci proti Franciji**, št. 31645/04 in 27058/05, 4. december 2008.
- El-Morsi proti Franciji**, št. 15585/06, 4. marec 2008.
- Eweida in ostali proti Združenemu kraljestvu**, št. 48420/10, 59842/10, 51671/10 in 36516/10, 15. januar 2013.
- Handyside proti Združenemu kraljestvu, 1 EHRR 737**, št. 5493/72, 7. december 1978.
- Hasan in Chaush proti Bolgariji**, št. 30985/96, 26. oktober 2000.
- Kokkinakis proti Grčiji**, št. 14307/88, 25. maj 1993.
- Kosteski proti Makedoniji**, št. 55170/00, 13. april 2006.
- Kurtulmuş proti Turčiji**, št. 65500/01, 24. januar 2006.
- Kuznetsov proti Ukrajini**, št. 39042/97, 29. aprila 2003.
- Lautsi proti Italiji**, št. 30814/06, 3. november 2009.
- Lautsi proti Italiji (Veliki senat)**, št. 30814/06, 18. marec 2011.
- Leyla Şahin proti Turčiji**, št. 44774/98, 10. november 2005.

- Mann Singh proti Franciji**, št. 24479/07, 13. november 2008.
- Phull proti Franciji (odločitev o dopustnosti)**, št. 35753/03, 4. marec 2008.
- Poltoratskiy proti Ukrajini**, št. 38812/97, 29. april 2004.
- Power, Ann**. 2011. Pritrdilno ločeno mnenje sodnice Power v zadevi *Lautsi proti Italiji (Veliki senat)*.
- S.A.S. proti Franciji**, št. 43835/11, 1. julij 2014.
- Schilder proti Nizozemski**, št. 2158/12, 17. oktober 2012.
- Sinan Işık proti Turčiji**, št. 21924/05, 2. februar 2010.
- Weiler, Joseph**. 2009. Pisna vloga pred prvostopenjskim senatom Evropskim sodiščem za človekove pravice v zadevi *Lautsi proti Italiji*.

#### *Odbor za človekove pravice OZN*

- Karnel Singh Bhinder proti Kanadi, NOS 208/1986**, U.N. Doc. CCPR/C/37/D/208/1986, 1989.
- Raihon Hudoyberganova proti Uzbekistanu, Communication**, št. 931/2000, U.N. Doc. CCPR/C/82/D/931/2000, 2004.

### Literatura

- Berry, Stephanie E**. 2013. Freedom of religion and religious symbols: same right – different interpretation? EJIL:Talk!, 10. oktober. <http://www.ejiltalk.org/freedom-of-religion-and-religious-symbols-same-right-different-interpretation/> (pridobljeno 9.9.2016).
- Buhta, Nehal**. 2012. Two Concepts of Religious Freedom in the European Court of Human Rights. *EUI Working Paper LAW* 33: 1–19.
- Cranmer, Frank**. 2016. Lawyers in hijabs? Barik Edidi v Spain. *Law&Religion UK*, 19. maj. <http://www.lawandreligionuk.com/2016/05/19/lawyers-in-hijabs-barik-edidi-v-spain/> (pridobljeno 3.9.2016)

- Henrard, Kristin.** 2012. Duties of reasonable accommodation in relation to religion and the European Court of Human Rights: a closer look at the prohibition of discrimination, the freedom of religion and related duties of state neutrality. *Erasmus Law Review* 5, št. 1:59–77.
- Ivanc, Blaž.** 2015. *Religion and law in Slovenia*. Alphenaan den Rijn: Kluwer Law International.
- OualdChaib, Saïla, Eva Brems.** 2013. Doing minority justice through procedural fairness: face veilbans in Europe. *Journal of Muslims in Europe* 2:1–26.
- Schabas, William.** 2015. *The European Convention on Human Rights, A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Svet Evrope.** 2013. *Overview of the Court's case-law on freedom of religion*. Council of Europe: European Court of Human Rights.
- Timmer, Alexandra.** 2015. Judging Stereotypes: What the European Court of Human Rights Can Borrow from American and Canadian Equal Protection Law. *American Journal of Comparative Law* 63, št. 1:239–284.
- Tsakyarakis, Stavros.** 2009. Proportionality: An assault on human rights? *International Journal of Constitutional Law* 7, št. 3:468–493.
- Zobec, Jan.** 2016. Polje proste presoje v sodni praksi Evropskega sodišča za človekove pravice. V: *Liber Amicorum za Ernesta Petriča*. Ljubljana: Ministrstvo za zunanje zadeve.
- Zucca, Lorenzo.** 2013. Lautsi: A commentary of the Grand Chamber decision. *International Journal of Constitutional Law* 11, št. 1, 218–229.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 635—648  
 UDK: 27-46  
 Besedilo prejeto: 09/2016; sprejeto: 11/2016

*Rafko Valenčič*

## **Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek**

*Povzetek:* Papež Frančišek zbuja pozornost znotraj Cerkve in zunaj nje. Razprava analizira značilnosti njegove osebnosti, prav tako pa tudi poudarke, ki jih daje papeški službi in pastoralni dejavnosti. V komunikaciji z ljudmi daje prednost človeku, njegovim potrebam in pričakovanjem. Številna znamenja kažejo, da je (bil) vedno blizu današnjemu človeku, zlasti revnemu in zapostavljenemu. Cerkve je poklicana prepričljivo oznanjati človeštvu »veselje evangelija« in »radost ljubezni«, kakor pričujeta njegovi apostolski spodbudi. Prizadevati si mora za pastoralno spreobrnjenje in iskati novih načinov za služenje človeku. Sprejela je misijonsko poslanstvo: oznanjati evangeljsko veselje, ki ga prinaša Božja beseda, z uboštvom duha služiti ubogim, v dialogu sprejemati današnjega človeka in ga spremljati na poti k Bogu, prenavljati pastoralne strukture in iskati nove poti k človeku.

*Ključne besede:* papež Frančišek, komunikacija, misijonsko poslanstvo, pastoralno spreobrnjenje oseb in struktur

*Abstract:* **The Image and Future of the Church Envisioned by Pope Francis**

Pope Francis has attracted much attention within and without the Catholic Church. The article analyzes his personality traits as well as the emphasis he gives to the papacy and pastoral activity. His conversations with people show the priority he gives to the human being and his needs and expectations. There are many indications of his always having been close to the man of this age, particularly the poor and marginalized. His two apostolic letters exhort the Church to convincingly proclaim to humanity the "joy of the Gospel" and the "joy of love." The Church needs to strive for pastoral conversion and seek new ways of serving mankind. It has been given missionary calling to proclaim the evangelical joy brought by the word of God, to serve the poor through the poverty of the spirit, to receive the man of today and accompany him on his way to God, to reform pastoral structures and find new paths to man.

*Key words:* Pope Francis, communication, missionary calling, pastoral conversion of persons and structures

## 1. Uvod

Papež Frančišek – Jorge Mario Bergoglio – zbuja pozornost znotraj Cerkve in zunaj nje. Njegova miselnost in ravnanje sta s strani verujočih in drugače mislečih deležna tako pozitivnih kot kritičnih odmevov. Pomudili se bomo ob podobi njegove osebnosti in ob podobi Cerkve, ki jo s tem nakazuje. Uvodoma se bomo dotaknili dveh tematik: 1. njegove izvolitve za papeža in 2. deleža, ki ga imamo verniki pri njegovi izvolitvi.

1. Izvolitev kardinala J. M. Bergoglia za papeža je bila za mnoge presenečenje. Po smrti Janeza Pavla II. (2005) je bil izvoljen kardinal Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. (2005–2013). Med kandidati se je omenjal tudi Bergoglio. J. Ratzinger se je spoštljivo poslovil od umrlega papeža Janeza Pavla II. ter s teološkim diskurzom o nalogah papeške službe v novih razmerah pripravil konklave. Izvolitev Poljaka Karla Wojtyły (1978–2005) leta 1978 je bila vsekakor večje presenečenje kakor izvolitev Nemca Josepha Ratzingerja leta 2005.

Leto 2013 je prineslo novo presenečenje: izvolitev Argentinca italijanskega rodu Jorgeja Maria Bergoglia. Nekateri so menili, da se Cerkev, ki v evropskih deželah doživlja radikalno sekularizacijo in odklon od krščanstva, z njegovo izvolitvijo obrača k Latinski Ameriki, ki kljub arbitrarni teologiji osvoboditve in prevladujoči ljudski vernosti predstavlja pomemben delež katoličanov ter odpira Cerkvi pot v prihodnost. Pričakovali naj bi, da bo kultura in vernost tretjega sveta vnesla svežino in novost v utrujeno evropsko sekularizirano krščanstvo in porabniško miselnost (Benedikt XVI. 2016, 235). Za razumevanje Bergoglieve izvolitve so nekateri med drugim navajali tudi univerzalnost Cerkve, ki naj bi s tem prišla do večje veljave.

2. Papeža so izvolili na konklavu zbrani kardinali. Gre za volivce, ki so se v moči vere opirali predvsem na navdih Svetega Duha. Gotovo so se kardinali med seboj posvetovali, da so odločitev sprejeli premišljeno in odgovorno pred Bogom, svojo vestjo in vesoljno Cerkvijo ter človeštvom. Zunanji vplivi in lobiranje, državniki in različne vplivne skupine, ki so v preteklosti pogosto odločali o izvolitvi papeža, so bili tokrat sorazmerno izključeni. Izvolitev papeža je eklezialno dejanje: vesoljna Cerkev, v katero spadamo tudi mi, je sodelovala pri njegovi izvolitvi. Upamo lahko, da je tudi naša molitev v Božjem načrtu našla ustrezno mesto. Poroštvo nam daje tako Kristusova obljuba, da bo ostal z nami »vse dni do dovršitve sveta« (Mt 28,20), kakor tudi vzorec izvolitve apostola Matije, ki ga je Gospod po zaupni molitvi in žrebu apostolov »pridružil enajstim apostolom« (Apd 1,24–26).

Kaj nam hoče Bog z izvolitvijo J. M. Bergoglia povedati? Poleg molitvenega spomina in omembe papeževega imena pri bogoslužju, ki nas povezuje z vesoljno Cerkvijo, nas povezuje tudi papeževa nenehna prošnja vernikom: »Molite zame!« Razlog več za premislek, kaj nam Bog po Bergogliu sporoča.

### 1.1 Dediščina predhodnih papežev

Papeži zadnjih desetletij so – glede na svoje osebne darove ter potrebe Cerkve in časa – dali pomemben prispevek k splošnemu, družbenemu in miselnemu življe-

nju Cerkve ter človeštva. Nihče izmed njih ni zgolj ponavljal dejanj svojega predhodnika, ampak je času in razmeram primerno Cerkvi vtisnil pečat svoje osebnosti. Zato je prav, da značaje in delo zadnjih papežev na kratko predstavimo.

Ob smrti Pija XII. (Eugenio Pacelli, 1939–1958), Rimljana in aristokrata, diplomata z izobrazbo na številnih področjih tedanje svetne znanosti, so nekateri menili, da ne bo nihče dosegel ravni njegovega intelekta in pontifikata. Z okrožnicami *Mystici Corporis* (1943), *Divino afflante Spiritu* (1943), *Mediator Dei et hominum* (1947) in *Humani generis* (1950) se je dotaknil osrednjih teoloških vprašanj, ki jih je pozneje obravnaval 2. vatikanski koncil v treh dogmatičnih in eni pastoralni konstituciji: *Lumen gentium – O Cerkvi* (C) (1964), *Dei Verbum – O Božjem razodetju* (BR 1964), *Sacrosanctum Concilium – O bogoslužju* (B) (1963) in glede razmerja Cerkve do sedanjega sveta *Gaudium et spes – Veselje in upanje* (CS) (1965). Paralele so očitne.

Njegov naslednik Janez XXIII. (Angelo Roncalli, 1958–1963), imenovan tudi Janez Dobri, je presenetil s svojo neposrednostjo in humanostjo. Prizadeval si je za prenavo Cerkve in njeno umeščenost v družbo. Napovedal je koncil (1959), ga pripravil in pričel (1962), načrtoval je splošno in pastoralno prenavo Cerkve (*aggiornamento*, dialog, ekumenizem), razdeljeni svet je pozival k miru, dialogu in sodelovanju (okrožnici *Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in terris*, 1963). V Cerkev, ki mora odpreti vrata, da bi se navzela svežine in Božjega Duha, je vnesel resnost in humor, domačnost in preprostost, ki so značilnost Božjega kraljestva.

Izvolitev Pavla VI. (Giovanni Battista Montini, 1963–1978) za papeža je bila pričakovana. Diplomatsko in kurialno službo je nadgradil s pastoralnimi izkušnjami kot milanski nadškof (1954–1963). Po značaju zadržan in tih, na videz boječ in odmaknjen od sveta, je dokončal koncil in se lotil izvajanja njegovih smernic. V zavesti, da v Cerkvi in svetu deluje Božji Duh, je zasnoval prenavo na osebnem in občestvenem spreobrnjenju (prim. apostolsko konstitucijo *Paenitemini*, 1966), ki je temelj trajne prenave in poti k edinosti. V ospredje pastoralne dejavnosti je postavil evangelizacijo in dialog ter prizadevanje za celostni razvoj (okrožnici *Ecclesiam suam*, 1964 in *Populorum progressio*, 1967; apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi*, 1975). Kot poznavalec in prijatelj francoskih teologov in filozofov, kot so Yves Congar, Henri de Lubac, Marie Dominique Chenu, Jean Danielou, Jaques Maritain in drugi, je nadaljeval koncil, si prizadeval za izvajanje njegovih smernic na teološkem, liturgičnem, pastoralnem, ekumenskem in dialoškem področju, prav tako za prenavo osrednjih cerkvenih ustanov (rimske kurije, škofovske sinode ipd.).

Janez Pavel I. (Albino Luciani, 1978), beneški patriarh, v enomesečni papeški službi ni utegnil razviti svojih darov. Prepoznaven je ostal po katehezah, v katerih je pokazal preprostost in neposrednost: kako danes biti kristjan sredi življenja in sveta.

Janez Pavel II. (Karol Wojtyła, 1978–2005) je že na koncilu opozoril nase – na bogato izkustvo voditelja ter idejnega usmerjevalca mladih, izobražencev, družin, družbenih delavcev in umetnikov. Obogaten s filozofsko in teološko mislijo, pastoralnimi izkušnjami in izkušnjo življenja v svetu realsocializma je analiziral lažnost filozofskega in družbenega sistema ter pogubnih idejnih tokov svojega časa. Imel

je, kakor ugotavljajo misleci in analitiki, ključen vpliv na razpad komunizma na Vzhodu. Njegove socialne okrožnice dajejo osnovo za prenovo družine, družbe in družbenih odnosov (*Redemptor hominis*, 1979; *Familiaris consortio*, 1981; *Laborem exercens*, 1981; *Centesimus annus*, 1991), pa tudi za poglobitev teološke misli o vlogi laikata, ženske, voditeljev in ustanov ter vzgojne dejavnosti Cerkve (*Christi fideles laici*, 1988; *Mulieris dignitatem*, 1988; *Catechesi tradendae*, 1979 itd.). (Benedik 1996)

Njegov sodelavec in naslednik Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. (2005–2013) je tedaj, ko je videl, da bo »sekira papeške službe padla na njegove rame«, prosil Boga: »Ne delaj mi tega!« (Benedikt XVI. 2016, 33). Ni bil uslišan. Občudovali smo njegovo teološko prodornost in veličino duha, ki jo je črpal pri cerkvenih očetih in v izročilu Cerkve, hkrati pa njegovo delavnost, realizem in skromnost. Ko je videl, da je breme papeške službe zanj postalo pretežko, se ji je spomladi 2013 odpovedal. Založil nas je s klasičnimi teološkimi okrožnicami (*Deus caritas est*, 2006; *Spe salvi*, 2008; *Caritas in veritate*, 2009) ter s poglobljenimi teološkimi dokumenti in analizami današnjega duhovnega stanja v svetu in Cerkvi (tj. analizami porabniške družbe, diktature relativizma, moralnega relativizma, teologije osvoboditve itd.). V njih se je dotaknil žgočih družbenih, moralnih in idejnih vprašanj časa.

Krog sklepa kardinal Jorge Mario Bergoglio – papež Frančišek (2013), ki je prišel »od daleč«. Nepričakovano ali pričakovano? Eno in drugo. O njem več v osrednjem delu naše razprave.

Za sklep uvoda: sedem imen, sedem značajev, sedem desetletij, sedem darov in karizem, ki jih je Bog naklonil Cerkvi in svetu. Nihče od navedenih papežev po značaju ni bil podoben svojemu predhodniku; nihče ni ponavljal dejanj svojih predhodnikov ne v slogu ne v načinu izvrševanja papeške službe. Vsak je vnesel v papeško službo nekaj svojega, edinstvenega, pomembnega za tisti čas; vsak je dal papeški službi pečat svoje osebnosti, miselnosti, izkustva, hkrati pa je skrbno bedel nad neokrnjenostjo verskega in moralnega nauka Cerkve. Vsak izmed njih je skušal odgovoriti na potrebe Cerkve in razdeljenega človeštva, kar lahko razumemo kot svojevrsten dokaz, da v ozadju deluje Božji Duh, ki vodi Cerkev. Ta se je na koncilu odrekla cezaropapizmu, po stoletnih vplivih plemiških družin in politike na izbiro papeža zapustila ta vzorec, prav tako pa naj bi opustila poseganje na svetno področje (CS, 76). Ne dovoli, da bi se zunanji svet vtikal v njene izbire, pa tudi sama se odpoveduje vmešavanju v politične in družbene razmere, ko priznava avtonomnost svetnih dejavnosti in ustanov, znanosti in razvoja, politike, gospodarstva, kulture ... (CS, 36). Takšne ugotovitve nas lahko potrjujejo v prepričanju, da izvolitev v papeško službo ni zgolj človeško delo, temveč Božji poseg v zgodovino Cerkve in človeštva.

## 2. Osebnost papeža Frančiška

Prikličimo si v premislek značilnosti osebe in službe papeža Frančiška, prav tako se skušajmo poglobiti v podobo Cerkve, ki je z njimi zaznamovana. Ne gre poza-



biti, da nas Cerkev uči, da se Božjim načrtom lahko približamo le z vero, da Bog živi in deluje v človeku, v Cerkvi in tudi v zgodovini človeštva. Ta kaže na znamenja Božje navzočnosti ali odsotnosti.

## 2.1 Življenjski slog

Papež Frančišek ima prepoznaven slog življenja, dela in vodenja Cerkve. Zapustil je vatikanske prostore, ki so ga ločevali od ljudi in ljudi od njega. Nastanil se je v Domu sv. Marte, v neposredni bližini cerkve sv. Petra in sprejemne dvorane Pavla VI. Frančišek noče biti ujetnik protokolarnih pravil, ki jih je papeška služba oblikovala v preteklih stoletjih. Želi občutiti utrip življenja: utrip sodelavcev, obiskovalcev, meščanov, revnih, ljudi z družbenega roba. To mu omogočajo stiki z ljudmi ob dnevnih mašah z razlago Božje besede, ob skupni mizi, srečanjih in v pogovoru z obiskovalci Doma sv. Marte, ob sprejemanju romarjev z vsega sveta, na pastoralnih obiskih po Italiji in svetu.

Kritiki papeške službe, zlasti mediji, so pozorni, kako in na katerih področjih Frančišek odstopa od papežev našega časa. Ta področja so: slog življenja, oblačenja, komunikacije z ljudmi, verski, moralni in pastoralni poudarki v njegovih govorih itd. Ljudje pri njem cenijo zlasti »skromnost in ponižnost«, »evangeljsko potrpljenje« (Carello 2014, 70; 72). Pri tem se nekateri ne morejo otresti pristransko sti: ko hvalijo Frančiška, kritizirajo ravnanje njegovih predhodnikov ali Cerkve. Benedikt XVI. je zapisal, da so »mnogi hvaležni, da jih novi papež nagovarja v novem slogu« (Benedikt XVI. 2016, 38).

Med značilnostmi Frančiškovega življenja omenimo njegovo nekonvencionalnost. Ne išče privilegijev in jih celo zavrača (Carello 2014, 20). Ne imitira drugih, ne želi se podvreči predpisanemu stilu. Drži se načela: Kar sem, to sem! Njegov življenjski slog zaznamujeta doslednost ter enovitost besede in življenja, kar je najbolj prepričljivo oznanilo. Besedam sledijo dejanja, dejanja pa navdihujejo besede. Pri tem se ne postavlja nad druge, temveč se z njimi identificira. Je grešnik med grešniki, ki se sklanja k grešnikom, zapornikom, revežem ... Navaja: »Ne počutim se boljšega od nikogar, ki ga srečam. Zato se v molitvi nenehno sprašujem: Gospod, zakaj oni, jaz pa ne.« (Frančišek 2016, 46)

Skromnost in pristnost, ki ju živi, želi Frančišek uveljaviti tudi v Cerkvi. To je bilo sporočilo, ki ga je v božičnem voščilu leta 2015 izrazil rimski kuriji, po njej pa tudi drugim kristjanom (Francesco 2015).

## 2.2 Komunikacija

Papež Frančišek se zna z ljudmi sporazumevati na poseben način. Njegova karizma je v načinu komuniciranja z množico. V množici vidi posameznega človeka in mu namenja izključno pozornost. Sam pravi: »Uspeva mi videti posameznika, vsakega posebej, in z njim vzpostaviti stik. Nisem pa vaje množic.« (Valković 2015, 37) Ta posameznik je lahko otrok, za katerega mati prosi blagoslova, bolnik, ki mu telefonira, človek, ki je zaradi stiske potreben bližine sočloveka, delavec, brezposelni, zapornik, begunec, na rob (trenutnega) dogajanja odrinjeni človek. Ker gre navadno

za malega, pozabljenega, svetu neznanega človeka, s katerim se soljudje lahko identificirajo, ljudje čutijo, da je papež obiskal njih, jim izkazal pozornost in bližino.

Frančišek ima svojsko in prepoznavno govorigo. Navajamo nekaj njenih značilnosti: V govoru in pisanju rabi preproste besede. Neposrednost izražajo njegove kretnje, mimika obraza, govorica celotnega telesa, raba čustvenih izrazov. Ugotovljeno je, da najpogosteje ponavlja le kakih 30 besed oziroma z njimi povezanih vsebin (25–26). To so: oblast, mir, mladi, twitter, družina, delo, politika, otroci, družba, pravičnost, vojna, kristjani, zakon, revščina, nasilje, lakota, korupcija, internet, facebook, šola, splav, vzgoja, varovanje narave, seksualnost in homoseksualnost, trgovina z orožjem, človekove pravice, mediji ... Ne boji se spregovoriti o zapletenih in občutljivih vprašanih novinarjev, mladine, poslušalcev. Domač mu je narativni, ne pa tipično profesorski pristop. Ko opušča nekatere konvencionalne oblike komunikacije, s tem kaže svojo svobodo in drugačen način pristopa k poslušalcu (25).

V načinu (po)govora se vrača k nekaterim opuščenim metodam, kot je na primer memorativni ali katekizemski način. Tako je npr. s poslušalci ponavljal pomembne besede iz vsakdanjega življenja: »Prosim, hvala, oprostite!« – »*Prego, grazie, scusi!*« (Papež Frančišek 2016a, 266). Podobno kot Kristus v prilikah papež Frančišek uporablja številne prisposodbe in ubeseditve izkušenj iz življenja, da bi evangeljsko sporočilo približal poslušalcem. Kakor Kristus sprašuje apostole, ali in kako so slišano razumeli. Frančišek ustvarja zbranost in tihoto (pri maši, v govoru), ki sogovorniku daje čas za premislek. S tem ustvarja dialoško vzdušje; spodbuja k osebni razmišljanju. (Valković 25–28)

V Frančiškovih besedah ni čutiti naučenosti, še manj vzvišenosti. Govori iz izkustva kristjana in vzgojitelja, spovednika, duhovnega voditelja in predstojnika, ki mu je dalo pravi uvid v področje njegovega delovanja. Ne govori kot pravičnik, ampak kot grešnik med grešniki, kot človek, ki je deležen Božje izvoljenosti, milosti in usmiljenja (Frančišek 2016, 46). Ni njegova zasluga, da je glede na svoj položaj obvarovan marsikaterih nevarnosti greha. Zato razume in sprejema grešnika, kakor Bog sprejema in ljubi njega. Navaja: »Samo tisti, ki sebe prepozna kot ranljivega, je sposoben solidarnega bratskega delovanja.« (Bergoglio 2014, 26)

Frančiškove besede so kdaj arbitrarne, mogoče jih je razumeti tako ali drugače, zato mora pozneje sam ali drugi izrečeno pojasnjevati. Vendar njegove besede poslušalca ne pustijo ravnodušnega. Sem sodijo primeri in trditve kot npr. revna Cerkev za revne; pastir mora slediti čredi, tudi če se sam nalezne njenega duha; duhovniki ne smejo izvajati »pastoralne carine«; tudi marsovca bi krstil, če bi prošil za krst; kdo sem jaz, da bi sodil homoseksualce; ne smemo nenehno govoriti o splavu, kontracepciji, homoseksualnosti; zapoved ljubezni je pomembnejša kot zapoved nedeljske maše; svarilo vatikanskim uslužbencem pred glavnimi grehi kurije (Francesco 2015), kar velja tudi za druge poklice, ki morajo razumeti, da smo vsi podvrženi nepopolnostim in napakam ipd.

Zaslужni papež Benedikt XVI. svojemu nasledniku priznava »pogum« in »novi slog«, »gibčnost, dinamičnost in odprtost«, stil »praktične preнове« (Benedikt 2016, 38; 51; 200).

### 3. Pastoralni program

Predstavitev Frančiškovega pastoralnega programa zahteva poleg primerjave s programi in usmeritvami njegovih predhodnikov še druge primerjave, tako npr. z osnovami pastoralnoteoloških načel, ki jih zagovarja današnja teologija. V nadaljevanju bodo navedena predvsem evangelijska načela, ki jih Frančišek uresničuje.

Kakor Janez Pavel II. z okrožnico *Odrešenik človeka (Redemptor hominis, 1979)* in Benedikt XVI. z okrožnico *Bog je ljubezen (Deus caritas est, 2005)* je Frančišek v apostolski spodbudi *Veselje evangelija (Evangelii gaudium, 2014)* nakazal glavne poudarke svoje službe. V njej odpira dve področji prenove Cerkve: 1. pastoralna prenova, ki obsega življenje in poslanstvo Cerkve; 2. prenova cerkvenih struktur, zlasti rimske kurije. Zanima nas predvsem prva, ki zadeva verujoče; uresničuje se na različnih ravneh osebnega in občestvenega življenja, medtem ko je druga vezana na ožji krog ljudi in ustanov. Tudi o slednji bo navedenih nekaj misli.

#### 3.1 Pastoralna prenova

Ob izvolitvi v papeško službo Frančišek ni predstavil načrta (programa) svojega dela, še manj je z njim konkuriral kakemu »protikandidatu«. Njegov načrt je Božji načrt odrešenja, zapisan v *evangeliju in dejanjih Cerkve*, torej *verba et facta*, kakor navaja današnja pastoralna teologija. V času Frančiškove papeške službe so se oblikovale prepoznavne poteze njegove duhovne in pastoralne misli. Navajam nekaj le-teh, ki se bolj kot na deklarativni kažejo na konkretni ravni, na ravni odnosov v sami Cerkvi in v njenem odnosu do sveta.

1. Papež Frančišek uresničuje načelo Janeza Pavla II., da je »človek pot Cerkve« (Janez Pavel II. 1979, 12). To izpričuje njegov odnos do človeka, sprejemanje njegove enkratnosti in individualnosti v konkretnih, zlasti težavnih razmerah. Poznavalci pravijo, da je bil Bergoglio kot župnik, pozneje kot škof vedno tam, kjer je bil človek v stiski, sam, zapuščen ali zavržen. Ni ga bilo treba klicati. Dobri pastir je tam, kjer so ovce. Iz evangelija so znani Jezusovi vzorci srečevanja z ljudmi: videl je Zaheja in ga poklical; njegova radovednost je bila nagrajena (Lk 19, sl.). Levija (Mateja) je srečal pri mitnici in ga nagovoril, da je šel za njim (Mt 9,9). Apostole je našel pri opravljanju njihovega poklica – ribarjenju in popravljanju mrež; poklical jih je, naj gredo za njim, in so šli (Mt 10,2; Lk 6,13). Tako nekako v srečevanju z ljudmi ravna tudi papež Frančišek. Pomemben mu je človek, s katerim se srečuje; ta je deležen njegovega dobrohotnega pogleda, besede in objema.

Sveto leto »obličja usmiljenja« je priložnost, da nam Božje usmiljenje pokaže podobo in pot našega usmiljenja (Papež Frančišek 2015b). Če kdaj, je treba danes s Kristusom reči: »Ljudstvo se mi smili.« (Mt 15,32) Siromak, bolnik, ostareli, zapuščeni, na rob življenja odrinjeni človek, razočaranec in obupanec, iskalec resnice in sreče, zapornik in grešnik – vsi živijo med nami. Ali jih znamo videti, se jim približati, jim pomagati? Najprej se je treba – tako kot papež Frančišek – z njimi identificirati. Brez dvoma: Bog se približuje nam, da bi se tudi sami približali drugim.

Poleg človeka nasploh Frančišek posveča največjo skrb družini. Tudi družina je »pot Cerkve« (Janez Pavel II. 1994b, 14). To potrjujeta tudi izredna (2014) in redna (2015) škofovska sinoda o družini, poročilo prve in dokument druge ter posinodalna apostolska spodbuda *Radost ljubezni* (2016).

2. »Oznanilo evangelija« je osrednji program papeža Frančiška. Navdihuje se ob apostolski spodbudi *O evangelizaciji (Evangelii nuntiandi, 1975)* Pavla VI., v apostolski spodbudi *Veselje evangelija (Evangelii gaudium, 2014)* pa nakazuje glavne smernice svoje papeške službe. Kaj želi z njimi povedati?

Osrednje mesto v pastoralni, ki se prične z evangelizacijo, z oznanjevanjem, pripada Božji besedi. Frančišek izkoristi vsako priložnost, da pri srečevanju z ljudmi – pri vsakdanji maši, ob opoldanskem nedeljskem nagovoru, pri drugih sprejemih – poslušalcem razlaga sporočilo evangelija. Njegova duhovnost je evangelijska. To je delal že v času svoje škofovske službe, v kateri je po metodi sv. Ignacija Lojolskega vodil številne duhovne vaje, objavljaj duhovne misli in spodbude. V ospredju je duhovni, ne eksegetični vidik sporočila. Frančišek prijateljuje in goji »domačnost s svetopisemskim besedilom«, kakor navaja J. M. Arancedo v svoji spremni besedi (Bergoglio 2013, 6). Evangelij prinaša veselje in srečo, po kateri človek hrepeni. »Veselje evangelija« mora najprej izkusiti oznanjevalec sam. Tedaj je sposoben veselo oznanilo posredovati drugim. Kakor na lastni koži doživlja grešnost in zavrženost, tako mora doživeti tudi usmiljenje in odrešenje.

Navajamo nekaj izhodišč in navedkov iz Frančiškovega načina oznanjevanja: Nova evangelizacija, ki jo Frančišek povzema po Pavlu VI., je namenjena vsem ljudem: verujočim, ki živijo po veri (spolnjujejo zapovedi, obiskujejo mašo, prejema jo zakramente); krščenim, ki ne živijo iz krsta, a jim Cerkev želi pomagati na poti spreobrnjenja in vere (prim. stanje v Južni Ameriki); oddaljenim, ki jih Cerkev ne sme pozabiti; nevernim, ki evangelija ne poznajo ali so ga zavrgli (Papež Frančišek 2014, 14). Uboštvo in revščina se kažeta na družbeni in ekonomski ravni, prav tako pa tudi na moralni in verski.

Oznanilo evangelija nasprotuje oznanjevalec, ki se drži, »kakor bi bil na pogrebu«, ki oznanja »postni čas brez veselja« (Papež Frančišek 2014, 10; 6). Zgled prvih kristjanov govori, da so bili v času trpljenja in preganjanj veseli, da so »bili vredni trpeti zasramovanje« zaradi Kristusa (Apd 5,41).

Oznanilo je vedno oznanilo odrešenja, ki človeka postopoma privede k Bogu. V moralni in pastoralni teologiji se vedno bolj upošteva tako imenovani »zakon postopnosti« (*lex gradualitatis*). To se izraža na številne načine. Pri spovedi se prične z obžalovanjem: »Žal mi je, da mi ni žal«, kajti že to, »da kdo gre k spovedi, pričuje o začetku kesanja /.../, o želji po spreobrnjenju« (Frančišek 2016, 40–41). Mladim, neporočenim, ločenim itd. govori: »Ljubezen gre skozi različne stopnje rasti in dozorevanja; skrbeti je treba za njeno rast, da bosta kandidata dozorevala v odločitvi za sklenitev trajnega zakona.« (Papež Frančišek 2016a, 123–125)

Bergoglijevo škofovsko geslo, ki oblikuje njegovo življenje, se glasi: »*Miserando atque eligendo*.« (Frančišek 2016, 22) Uči, da je greh rana, ki boli; človek potrebuje ozdravljenje, bližino in sočutje, ne pa kemično čistilnico, ki čaka na vnovično

čiščenje (34). »Ni greha, ki bi ga ne bilo mogoče odpustiti, ker noben greh ni večji od Božje vsemogočnosti.« (Carello 2014, 26)

Takšen način oznanjevanja je prepričljiv tudi tistim, ki so daleč od Cerkve, in celo nevernim. Poslanstvo gradi na zavesti, da Cerkev prihaja v Božjem imenu, ne v svojem. Zaupa, kakor Kristus zaupa njej in človeku; zaupa v njegovo navzočnost in bližino, milost in delovanje. Tako premaguje človeške zadržke, kot so strah, zavedanje svoje majhnosti in nesposobnosti pred svetom in sprejetimi nalogami. Svoje dejavnosti ne utemeljuje na lastnih močeh, ampak – podobno kot apostol Pavel – na Kristusovi moči (Flp 4,13).

Oznanilo evangelija se dotika tudi družbenih vprašanj, ljudi, ki sprejemajo politične odločitve (Papež Frančišek 2014, 283–313). Politiki, torej tudi ljudem v politiki, je treba »vrniti dobro ime«, saj gre za »eno najvišjih oblik bratske ljubezni«, kajti politika je prostor »dialoga in povezovanja« (286; 284).

3. »Poslanstvo« (*missio*) je temeljna naloga Cerkve. »Pojdite po vsem svetu /.../« (Mt 28,20). »Misijonsko delovanje je vzorec vsakega delovanja Cerkve«, ki prehaja od »ohranjevanja k odločno misijonski pastoralni« (Papež Frančišek 2014, 15). To velja tako za južnoameriške kot tudi za evropske razmere ali misijonske razmere v tretjem svetu. Poslanstvo vsebuje različne prvine, ki jih v nadaljevanju navajamo.

Cerkev je na poti: je potujoče Božje ljudstvo, je podoba človeštva, s katerim živi in potuje. Njena značilnost je v tem, da ne samo sledi svetu, ampak mora zaradi spoznanja svojega poslanstva iti korak pred njim. Vzor takega ravnanja je Abraham, ki ga je Bog poklical, naj zapusti dosedanje bivališče in gre za klicem v neznano deželo. Podobno so ravnali preroki, ki so bili poklicani za oznanjevalce Božje Postave in glasnike odrešenja. Klic je bil namenjen tudi izvoljenemu ljudstvu, Izraelu, ki naj drugim ljudstvom kaže pot k Bogu, Stvarniku in začetniku vesolja. Božji klic so spoznali Modri z vzhoda, ki so iskali Novorojenega kralja. Na podobno pot so bili poklicani apostoli in drugi oznanjevalci evangelija vse do naših dni. Prenesimo dogajanje v sedanje razmere: poklicani slišijo, prepoznajo in sprejmejo Božji klic. Njihov odgovor je tudi drugim znamenje, da in kako je na Božji klic treba odgovoriti. Cerkev mora danes potovati z drugimi in pred drugimi, jim kazati pot. Koncil je Cerkev obravnaval kot »luč narodom« – »*Ecclesia lumen gentium!*« Njena naloga je služnje, ne vladanje, pokorščina Svetemu Duhu, ne človeku ali svetnim vzorcem, zvestoba naravnemu in razodetemu moralnemu zakonu (Janez Pavel II. 1994a in 1995).

### 3.1.1 Pastoralne metode

Iz povedanega lahko prepoznamo nekaj načel, pomembnih za pastoralno delovanje Cerkve. Načela izhajajo iz duhovnega obzorja, ki ga Frančišek želi posredovati Cerkvi in današnji družbi (Roberts 2015).

1. »Dialog« je začetek izpolnjevanja poslanstva Cerkve. Poslana je k vsem narodom, da v različnih časih in razmerah oznanja evangelij, človeku služi in ga posvečuje. Vsebinsko in način dialoga je začrtal koncil: sprejemati svet, razumeti njegove težnje, sprejemati od njega, kar je dobro, in pozitivne pobude (CS, 43). Cerkev

oznanja in pričuje, daje, a tudi sprejema od sveta vrednote, ki jih svet (človeštvo) priznava. Zakonitost dajanja in sprejemanja velja tudi za posameznega človeka.

Frančišek pogumno in neposredno nagovarja vernike: razlaga Božje sporočilo, opozarja na nedoslednosti (napake, grehe) v Cerkvi. Tako je 22. decembra 2014 ob voščilu kardinalom opozoril na 15 bolezni (grehov) klerikov, med drugim na stremušstvo, brezbriznost, duhovno lenobo, »Alzheimerjevo bolezen« (pozabljenost), življenjsko shizofrenijo ... (Francesco 2014). Vsemu človeštvu pa oznanja Božje in človeško »obličje usmiljenja«, ki odpira človeku nove možnosti za prihodnost.

Cerkev stoji danes pred vprašanjem: ali je edina, ki verodostojno prinaša prvine evangelija, ali pa tudi v drugih verstvih in kulturah odkriva »semena Besede« – *semina Verbi* (M, 11). Odgovor: Cerkev ni edina nosilka besede (resnice, vrednot), ki je vpisana v človeško srce in iskanje. Zato se nima za »edinega naslovnika evangelizacije ali za edinega evangelizatorja« (Bergoglio 2013, 43–44).

2. Posebna skrb papeža Frančiška velja revnim in ubogim: zapostavljenim, preganjanim, trpečim, pozabljenim, izgnancem, ljudem z roba družbe, tudi obrobni in nedosledni kristjanom. Revnih – različnih vrst in na različnih ravneh – je danes veliko. So izziv za družbo in Cerkev. Bergoglio ponavlja: »Revna Cerkev za revne!« Trditev je arbitrarna; ljudje jo razlagajo različno. Nekateri menijo: Cerkev naj se odpove imetju, ki ga ima, dediščini kulturne preteklosti; naj opusti prijateljstvo z bogatimi in uglednimi in naj živi revna med revnimi; naj se ne ukvarja z nobeno pridobitniško dejavnostjo ... Drugi odgovarjajo: kar je pridobila, je last vsega človeštva (kulturne dobrine); potrebuje gmotne in druge dobrine za vzdrževanje oseb, ustanov, za pomoč potrebnim, za ustvarjanje novih dobrin itd. Zopet drugi in z njimi Frančišek: v duhu evangeljskih blagrov je treba najprej skrbeti za »uboštvo duha« (Mt 5,1 sl.), ki navdihuje pravi odnos do sveta in dobrin.

Med revnimi so danes tudi številni verniki (oddaljeni kristjani), ki živijo na obrobju Cerkve. Napačno je, če se Cerkev (duhovniki) ukvarjajo zgolj s »česanjem ovac, z nameščanjem navijalk«, to je z ukvarjanjem z verniki, ki so »v ograji«, zanemarjajo pa tiste, ki so »v nevarnosti« (Carello 2014, 111). S temi se je Bergoglio srečeval v svojih dosedanjih službah. Uveljaviti je treba evangeljsko načelo: najpomembnejše vprašanje ni, kdo si, v kaj veruješ, zakaj si takšen, ampak oznanilo evangelija, ki nagovarja konkretnega človeka v njegovih razmerah. Med uboge je treba prištevati tudi tiste, ki drugim – ubogim in revnim – kradejo vrednote.

V krožnici *Hvaljen, moj Gospod* (Papež Frančišek 2015a) papež Frančišek na številnih mestih navaja povezavo med neodgovornim ravnanjem s stvarstvom ter revščino najrevnejših.

3. »Metoda izključevanja« za Frančiška ni sprejemljiva (Papež Frančišek 2016a, 67). Prisotna je na mnogih ravneh: v politiki, gospodarstvu, kulturi, v družbenem življenju in tudi na verskem področju. Metodi izključevanja je lastno, da v siromaštvu in na družbenem robu živeče, prav tako kristjane, ki se verskega življenja udeležujejo le občasno, prepušča njihovi revščini in družbeni izključenosti. Številni so tako izključeni iz soudeležbe pri dobrinah, namenjenih vsem ljudem (Papež Frančišek 2015a), nekateri tudi pri verskih dobrinah (Papež Frančišek 2016a). Prihaja do absurda: druž-

ba, ki se sklicuje na človekove pravice in spoštovanje načel, človeka zanemarja.

Metoda izključevanja se pojavlja tudi na pastoralni ravni kot »nekakšna carinarnica« ali »carinska postaja« (Papež Frančišek 2014, 12; 47; Papež Frančišek 2016a), ki najprej presoja, ali ima poslušalec pogoje za sprejem evangelija, prosilec za zakramente in zakramentale. Gre za pastoralno uravnalovko, ki ne upošteva dejanskega stanja in zmožnosti vernikov. Preseganje obstoječega je mogoče doseči najprej z dialogom s človekom, ki pričakuje, da bo sprejet, razumljen, upoštevan v vseh svojih lastnostih, nato z nadgradnjo obstoječega stanja kot sodelovanjem z Božjim klicem in milostjo.

### 3.2 Prenova cerkvenih struktur

Cerkev se zaveda, da »se mora nenehno prenavljati« (*Ecclesia semper reformanda*), kakor pravi načelo, ki ga pripisujejo sv. Avguštinu. V duhu evangelija Cerkev oznanja spreobrnjenje, ki je tesno povezano z vero (Mr 1,15). Nekateri so (bili) zlasti pozorni, kaj bo Frančišek storil za prenovo Cerkve, njenih osrednjih ustanov, tudi krajevnih Cerkva, ki so zaradi različnih dogajanj izgubile zaupanje ljudi.

1. Čeprav »spreobrnjenje« (*metanoia*) velja za osebno moralno zahtevo in kvaliteto, ji tako Pavel VI. v apostolski konstituciji *Paenitemini* (1966) kot Frančišek v apostolski spodbudi *Veselje evangelija* dajeta družbeno in občestveno ter eklezijsko in pastoralno razsežnost. Grška beseda *metanoia* pomeni spremembo človekove miselnosti, to pa vpliva na zunanje ravnanje osebe in družbe. Papež Frančišek govori o »pastoralnem spreobrnjenju«, torej poziva k novemu misijonarskemu zagonu (Papež Frančišek 2014, 27; 25–49). Najprej se mora spreobrniti »vsa Cerkev«, ki se mora zavedati svojega misijonskega poslanstva in se v duhu evangelija nenehno prenavljati. Podobno velja za njene ustanove (strukture), ki morajo postajati »vedno bolj misijonarske«. Spreobrnjenju nasprotuje sklicevanje, da »smo vedno delali tako«. Iskati je treba nove načine oznanjevanja in približevanja svetu, nove poti za razumevanje njegovih potreb.

Spreobrnjenje potrebuje papeška služba, med drugim s tem, da daje večja pooblastila krajevnim Cerkvam, da se tako uveljavlja cerkvena zbornost ter decentralizacija; škof mora iskati nove načine sodelovanja, da bodo ljudje enega duha in enega srca; škofija mora stopiti na pot prepoznavanja, očiščevanja ter prenove v času in prostoru; župnija, ki živi in deluje sredi domov, mora postati skupnost občestev. Cerkev mora biti kritična glede svoje pastoralne dejavnosti, v oznanjevanju mora iskati novo govorico sprejemanja in usmiljenja, da jo bodo ljudje razumeli, jo sprejemali kot svoj dom. Bolj kot skrbi, da ne bi zašla v herezijo, se mora izogibati temu, da bi okostenela v svojih predpisih in obstoječih strukturah.

Pričakovanja, da bo papež Frančišek posegel v prenovo cerkvenih ustanov, ki so odgovorne za podobo Cerkve v lastnih očeh in očeh sveta, se sicer uresničujejo, ni pa mogoče tega doseči zgolj z dokumenti na deklarativni ravni. Naštevamo nekaj pomembnejših ustanov in dokumentov v tej smeri: Motuproprij *Fidelis dispensator et prudens* za usklajevanje ekonomskih in administrativnih vprašanj (2014), motuproprij *Tajništvo za komunikacije* (2015), motuproprij *Mitis Iudex*

*Dominus Iesus* o prenovi kanoničnega postopka v zvezi z razglasitvijo ničnosti zakona (2015), apostolska spodbuda *Beni temporalis* za ekonomske in finančne zadeve (2016), *Tajništvo za laike, družino in življenje* (2016).

Tudi druge ustanove, kot na primer cerkveni mediji, se morajo zavedati, da v Cerkvi opravljajo pomembno in odgovorno nalogo. Poučiti se morajo o hierarhiji resnic, da ne bodo govorili »več o postavi kot o milosti, več o Cerkvi kot o Jezusu Kristusu, več o papežu kot o Božji besedi« (38).

2. Apostolska spodbuda *Veselje evangelija* se dotika nekaterih konkretnih vidikov »pastoralne preнове«, ki jih navajamo v skrajšani obliki (50–109). Ti vidiki so:

Zavračati je treba ideološke in miselne zmote časa, kot so individualizem, relativizem, pesimizem, naveličanost, pragmatizem, kriza istovetnosti, zapiranje v ozke kroge, prav tako porabniško miselnost, ki človeka siromaši.

Zakramentalizacija brez evangelizacije ne doseže svojega namena, administracija namesto pastorale je korak v prazno; duhovnost brez Boga ter pojemanje vneme za Božjo stvar ne rodi sadov.

Obnoviti je treba skrb za družino, občestva in ustanove, prečiščevati kulturo, ovrednotiti ljudske pobožnosti, graditi novo družbo razumevanja, solidarnosti, odpuščanja in usmiljenja.

Cerkev naj podpira odprtost, nesebičnost, občestvenost, življenje iz Božje besede, milosti in karizem; negovati je treba ustvarjalnost in prenavo.

Pastoralna prenova je utemeljena na standardnih pastoralnih dejavnostih, kot so: oznanjevanje, bogoslužje in služenje človeku v zavesti, da se s tem približujemo Bogu in Mu služimo v človeku.

Globalizacija brezbriznosti se lahko vtihotapi tudi v pastoralno delo, če to izključuje in pozablja obrobne, revne in zapostavljene ipd.

3. V pastoralno prenavo je treba vključiti družbeno razsežnost evangelizacije (176–258). Pri tem je treba upoštevati antropološka, teološka in družbena izhodišča ter duhovne vidike, kot so:

Družbeni nauk Cerkve je integralni del verskega nauka; izhaja iz resnice, da je Bog postavil človeka v svet, da v konkretnem življenju oblikuje sebe in družbo v duhu pravičnosti, dela za skupni blagor, solidarnosti in razvoja.

Božje kraljestvo je eshatološka stvarnost, vendar se uresničuje v konkretnem življenju, v skrbi za stvarstvo, ki je človeku zaupano; to presega ekološki vidik v zavedanju, da brezbriznost do stvarstva, ki je skupni dom človeštva, najbolj prizadene revne in nemočne (papež Frančišek 2015a);

Spomin (spominjanje) kot pomemben vidik oznanjevanja na osebni in občestveni ravni nas opozarja na Božje delo v zgodovini izvoljenega in novozaveznega ljudstva ter na osebni ravni (Bergoglio 2013, 92–98).

Pomemben dejavnik apostolskega dela je duhovnost, ki se napaja iz Svetega pisma, molitve, duhovnih dejavnosti, pa tudi ljudskih pobožnosti, ki so zlasti blizu južnoameriškim ljudstvom (Carello 2014, 48).



Človeku je zaupano življenje, ki je na številne načine ogroženo: gre za nerojene, uboge, prizadete, enostarševske družine, ki potrebujejo posebno skrb človeka in družbe.

Človeške vrednote so krhke; mogoče jih je ohraniti in zavarovati v dialogu ter sodelovanju ljudi različnih prepričanj in verske pripadnosti; tako dobi dialog svojo združevalno vlogo.

## 4. Sklep

Razprava podaja bežen prikaz Frančiškove osebnosti in pastoralne usmeritve z vidika številnih pozitivnih odzivov. Na pripombe določenih krogov, ki izražajo kritično mnenje, se nismo ozirali (Roberts 2015). To bi zahtevalo skrbnejšo primerjavo in analizo dejstev. Naj bo dovolj, če navedemo mnenje Benedikta XVI., ki pravi: »Če bi papež vedno prejemal samo odobravanje, bi se morali vprašati, ali morda česa ne dela prav. Kajti v tem svetu je Kristusovo oznanilo pohujšanje, ki ga je Kristus sam doživljal (Benedikt XVI. 2016, 43).

Frančišek noče biti ne filozof ne teolog, ampak pastir. To pričakuje tudi od škofov, voditeljev krajevnih Cerkva. Njegovi nagovori pri dnevnih mašah, ob srečanjih z verniki in drugače mislečimi z vsega sveta pričajo, da mu današnja teološka, etična in duhovna misel ni tuja. O tem govorijo njegova objavljena dela (v španščini, v prevodih), ki obravnavajo vprašanja duhovnosti vsakdanjega življenja. V razlagi Božje besede poudarja bolj duhovno kot eksegetično razsežnost sporočila. V apostolski spodbudi *Veselje evangelija* pravi, da je značaj in pomen evangelija človeku oznaniti in posredovati veselje. To ponavlja tudi v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni*. Gre za spolnjevanje trojnega poslanstva Cerkve: oznanjati, slaviti in služiti; povsod – v družini, cerkvi, občestvih, v javnosti. Zato mora govorica Cerkve ljudi tudi danes presenečati, kakor jih je presenečala Kristusova govorica.

V duhu sv. Avgušтина se Frančišek zaveda, da je treba dati človeku prednost pred kakršno koli drugo službo ali naslovom (Benedikt XVI. 2006, 28). Zato se ob srečanju s človekovo resnično potrebo ne sprašuje o ničemer drugem razen o tem, kako mu biti blizu. Zaveda se, da mora po Kristusovi besedi in zgledu služiti malim, revnim, pomoči in ljubezni potrebnim. To velja tako na osebni kot na občestveni ravni. Nekdaj je bil v veljavi pastoralni individualizem, ki se je držal načela »Reši svojo dušo!« V novejšem času smo prešli v pastoralni komunitarizem ali celo kolektivni individualizem, v katerem je posameznik pozabljen. Kljub poudarjanju človekovega dostojanstva, svobode, pravic in enkratnosti je današnja družba na človeka pozabila. Le Cerkev, občestvo verujočih, ki izpolnjuje zaupano nalogo, je lahko sebi in družbi v oporo.

Poudarek na poslanstvu (*missio*) ne dovoli, da bi le ohranjali obstoječe, ampak je treba iskati nove vzorce pastoralne navzočnosti in dejavnosti Cerkve za človeka. To pomeni, da je treba iti na ulice, med verne in neverne, oddaljene in drugače misleče, v razmere, v katerih človek živi, dela, išče, doživlja vzpone in padce, si prizadeva za bolj človeško življenje, trpi in vstaja. Za takšne korake pa je potrebno pastoralno spreobrnjenje.

## Kratice

- B** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. Pastoralna konstitucija *O bogoslužju* (*Sacrosanctum concilium* – SC).
- BR** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. Pastoralna konstitucija *O Božjem razodetju* (*Dei Verbum* – DV).
- C** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. Pastoralna konstitucija *O Cerkvi* (*Lumen gentium* – LG).
- CS** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. Pastoralna konstitucija *Cerkev v sedanjem svetu* (*Gaudium et spes* – GS).
- M** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. *Odlok o misijonskem delovanju Cerkve* (*Ad gentes* – AG).

## Reference

- Benedik, Metod.** 1989. *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.* Celje: Mohorjeva družba.
- Benedikt XVI.** 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen* (*Deus caritas est*). Prev. Adolf Mežan in Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 112. Ljubljana: Družina.
- . 2016. *Zadnji pogovori.* Pogovor vodil Peter Seewald. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Bergoglio, Jorge Mario.** 2013. *Odprt um, verujoče srce.* Prev. Damjana Pintarič. Ljubljana: Družina.
- . 2014. *Resnična moč je služenje.* Prev. Damjana Pintarič. Ljubljana: Družina.
- Carello, Rosario.** 2014. *Pripovedi o papežu Frančišku: Življenje v osemdeseth zgodbah.* Koper: Ognjišče.
- Francesco.** 2014. Presentazione degli auguri natalizi della Curia Romana, Discorso del Santo Padre Francesco. La Santa Sede, 22. december. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html) (pridobljeno 6.9.2016).
- . 2015. Presentazione degli auguri natalizi della Curia Romana, Discorso del Santo Padre Francesco. La Santa Sede, 23. december. [http://www.papa-francesco\\_20151221\\_curia\\_romana.htn](http://www.papa-francesco_20151221_curia_romana.htn) (pridobljeno 1.10.2016).
- Frančišek.** 2016. *Božje ime je usmiljenje.* Pogovor z Andreo Torniellijem. Prev. Andrej Turk. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1979. *Okrožnica Človekov Odrešenik* (*Redemptor hominis*). Cerkevni dokumenti 2. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- . 1994a. *Okrožnica Sijaj resnice* (*Veritatis splendor*). Prev. Franc Oražem. Cerkevni dokumenti 52. Ljubljana: Družina.
- . 1994b. *Pismo družinam* (*Lettera alle famiglie*). Prev. Franc Oražem. Cerkevni dokumenti 54. Ljubljana: Družina.
- . 1995. *Okrožnica Evangelij življenja* (*Evangelium vitae*). Prev. Franc Oražem. Cerkevni dokumenti 60. Ljubljana: Družina.
- Papež Frančišek.** 2014. *Apostolska spodbuda Veselje evangelija* (*Evangelii gaudium*). Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2015a. *Okrožnica o skrbi za skupni dom Hvaljen, moj Gospod* (*Laudato si'*). Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana, Družina.
- . 2015b. *Motu proprio Obličje usmiljenja* (*Misericordiae vultus*). Prev. Miran Špelič in Rafko Valenčič. Cerkevni dokumenti – Nova serija 23. Ljubljana: Družina.
- . 2016a. *Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni* (*Amoris laetitia*). Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. *Apostolsko pismo v obliki Motu proprio Gospod Jezus, usmiljeni sodnik* (*Mitis iudex Dominus Iesus*). Prev. Viktor Papež in Stanislav Slatinek. Cerkevni dokumenti 151. Ljubljana: Družina.
- Roberts, Tom.** 2015. All'assemblea generale della Conferenza episcopale USA, i vescovi sono lenti nel recepire la visione di chiesa di Francesco, 1. december. <http://www.i-vescovi-usa-lenti-nel-recepire-la-visione-della-chiesa-di-francesco> (pridobljeno 25.7.2016).
- Valković, Jerko.** 2015. Papa Franjo i novi oblici komunikacije u naviještanju radosti Evandjelja. *Riječki teološki časopis* 23, št. 1:19–42.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4, 649–662  
 UDK: 070:272(497.4)“ 1945/1948”  
 Besedilo prejeto: 07/2016; sprejeto: 11/2016

*Neža Strajnar*  
**Slovenski Primorec,  
 goriški katoliški tednik (1945–1948)<sup>1</sup>**

*Povzetek:* V prispevku je predstavljen katoliški tednik *Slovenski Primorec*, ki ga je izdajal krog vplivnih goriških duhovnikov in je izhajal v Gorici med letoma 1945 in 1948. Prispevek skuša osvetliti pomen in okoliščine izdajanja *Slovenskega Primorca* v obdobju, ko so na Slovenskem potekale velike družbene spremembe. Glavne značilnosti časopisa *Slovenski Primorec* so bile zavzemanje za demokracijo, krščanstvo in slovenstvo, antikomunistična usmeritev ter jasen in neposreden način pisanja. Tako je bil *Slovenski Primorec* mnogo več kot zgolj verski časopis in je bil za Slovence na Goriškem tudi vir informacij o dogajanju v Cerkvi, družbi in politiki, posebej pa tudi o krivicah, ki so se dogajale katoličanom pod novo komunistično oblastjo v Sloveniji. Spregovoril je tudi o povojnih pobojih – sprva sicer zelo previdno, saj ni želel negativno vplivati na izid določanja meje. V Jugoslaviji je bil *Slovenski Primorec* prepovedan, jugoslovanska oblast pa je na različne načine poskušala omejiti njegovo širjenje in vpliv tako na območju Cone A pod Zavezniško vojaško upravo kot na območju Cone B pod jugoslovansko vojaško upravo. *Slovenski Primorec* je pomembno pripomogel k povezovanju katoliške skupnosti Slovencev na Goriškem.

*Ključne besede:* *Slovenski Primorec*, katoliški tisk, katoliška skupnost v Gorici, Zavezniška vojaška uprava, 1945–1948

*Abstract:* **The Slovenski Primorec, the Catholic Weekly of Gorica (1945–1948)**

The article presents the Catholic weekly *Slovenski Primorec* that was published by a circle of influential priests in Gorica (Gorizia) from 1945 to 1948. It tries to elucidate the importance and circumstances of publication of the *Slovenski Primorec* in a period of large social changes in Slovenia. The main traits of the *Slovenski Primorec* were its efforts in favor of democracy, Christianity and Slovenianness, anticommunist orientation and a direct and clear way of writing. The *Slovenski Primorec* was thus much more than a religious newspaper; it was for the Slovenians in the Gorica area a source of information on developments in the Church, society and politics, especially on the injustices suffered by the Catholics under the new communist authorities in Slovenia. It spoke of the post-war killings, very

<sup>1</sup> Prispevek predstavlja del rezultatov raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-16-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

carefully at first in order not to negatively influence the outcome of determination of the Italy-Slovenia border. The *Slovenski Primorec* was forbidden in Yugoslavia; the Yugoslav authorities tried in various ways to limit its circulation in Zone A under the Allied military administration as well as Zone B under the Yugoslav military administration. The *Slovenski Primorec* contributed in many important ways to the binding of the Slovenian Catholic community in the Gorica area.

*Key words:* *Slovenski Primorec*, Catholic press, Catholic community in Gorica, Allied administration, 1945–1948

## 1. Uvod

*Slovenski Primorec*<sup>2</sup> je bil katoliški tednik, ki je izhajal v Gorici od avgusta 1945 do konca leta 1948, ko se je združil s tržaškim listom *Teden* in se preimenoval v *Katoliški glas*. Ni bil le verski tednik, ampak je prevzel tudi funkcije informativnega, kulturnega in političnega časopisa. Duhovniki, ki so bili za ustanovitev časopisa glavni pobudniki, so se zavedali pomena in vpliva tiska na življenje ljudi. Šlo je za »idejno močno nabit časopis, ki ga je navdihoval in preveval tako splošni cerkveni krščansko-socialni nauk kot bolj specifično nauk papeža Pija XII«. (Černic 2007, 348) V skladu s papeškimi enciklikami je komunizem obsojal. Podpiral je priključitev Primorske k Jugoslaviji, hkrati pa zahteval demokratično in do vere tolerantno državo.

Zaradi pomanjkanja zapisov o opredelitvi slovenskih duhovnikov glede političnih in družbenih sprememb po koncu druge svetovne vojne na Slovenskem je *Slovenski Primorec* dragocen vir, ki prinaša dober vpogled v stiske, občutja in razmišljanja katoliške strani v tem obdobju. Komunistični sistem, ki se je po vojni vzpostavil v Sloveniji, ni dovoljeval »razlik v razmišljanju« in je bil veri zelo nenaklonjen. *Slovenski Primorec* pa je izhajal v Gorici, ki je bila tedaj pod Zavezniško vojaško upravo,<sup>3</sup> kar je ustvarjalcem omogočalo, da so svoja stališča lahko izražali prosto. Pri tem so sicer tvegali, da jih bo komunistična oblast preganjala, če bi Gorica prišla pod Jugoslavijo. Negotovost v tem zgodovinskem obdobju je lepo strnil eden izmed soustvarjalcev *Slovenskega Primorca*: »Kaj bo z nami? Kam bomo prišli? Trojna možnost: Titova Jugoslavija – Italija – Zavezniška uprava še nadalje.« (Dnevnik, 8. 1. 1946).

Časopis je izhajal najprej vsako sredo, nato pa vsak četrtek od 29. avgusta 1945 do 29. decembra 1948. Prvo leto je *Slovenski Primorec* izhajal na štirih straneh

<sup>2</sup> *Slovenski Primorec* je po zaslugi projekta Digitisk-Digispomin dostopen tudi v Digitalni knjižnici Slovenije (Dlib): <http://www.dlib.si/results/?query=%27keywords%3dslovenski+primorec%27&pageSize=25>.

<sup>3</sup> Beograjski sporazum, podpisan 9. 6. 1945, je določal, da se ozemlje Julijske krajine razdeli na Cono A pod zavezniško in cono B pod jugoslovansko vojaško upravo. Razmejitev je predstavljala t. i. Morganova črta, ki je v coni A pustila obe stoletni središči primorskih Slovencev, Trst in Gorico, ki sta bili hkrati tudi središči škofij. Razdelitev Julijske krajine na dve upravni coni je bila le začasna. V skladu z določili mirovne pogodbe med zavezniškimi silami ter Italijo, podpisane 10. 2. 1947 in uveljavljene 15. septembra istega leta, sta Jugoslaviji pripadla del cone A in dotedanja cona B Julijske krajine – z izjemo območja, ki je postalo del Svobodnega tržaškega ozemlja. (Čepič 2005, 814) Gorica je tako že leta 1947 postala del Italije.

manjšega formata (34,5 x 25 cm), nato pa na dveh ali štirih straneh večjega formata (50 x 25 cm), in sicer v več kot dva tisoč izvodih.

Sodobno slovensko zgodovinopisje je *Slovenski Primorec* v veliki meri prezrlo, zato ga predstavljamo v tem prispevku.

## 2. »Če bi imel na izbiro, ali sezidati novo cerkev ali pa osnovati nov časopis, bi se odločil za zadnje« (francoski kardinal Jean Verdier)

Glavni pobudniki in soustvarjalci časopisa so bili slovenski duhovniki goriške nadškofije, ki so od leta 1945 dalje v nadškofijski kuriji prevzeli vodilne funkcije. Največji vpliv med njimi so imeli duhovniki Alojzij Novak,<sup>4</sup> Mirko Brumat,<sup>5</sup> Kazimir Humar<sup>6</sup> in Franc Močnik.<sup>7</sup> Sodelovali so tudi duhovniki Alfonz Čuk,<sup>8</sup> Rudolf Klinec,<sup>9</sup> Alfonz Marija Jožef Berbuč,<sup>10</sup> Srečko Gregorec<sup>11</sup> in Artur Zaletel<sup>12</sup> ter nekaj laikov: Polde Kemperle,<sup>13</sup> Anton Kacin<sup>14</sup> idr. Članki so bili praviloma nepodpisani, ker »so bili takrat težki časi, večkrat je bilo potrebno koga tudi zaščititi«, po drugi strani pa je bila nepodpisana izjava oziroma članek odraz mnenja celotnega uredništva oziroma večje skupine ljudi. (Paljk 2006, 70) Ustvarjalcem časopisa je bilo skupno, da so bili predani tako slovenskemu narodu kot tudi Cerkvi, njeni hierarhiji in institucijam. Želeli so, da bi Cerkev ostala vključena v javno življenje.

<sup>4</sup> Alojzij Novak (1881–1967), duhovnik, črniški dekan, stolni kanonik goriške nadškofije, publicist. O njegovem delu po drugi svetovni vojni je Boris Mlakar zapisal, da »je med goriško slovensko duhovščino zavzel položaj staroste z veliko moralno avtoriteto, ki je vzbujala spoštovanje tudi pri nasprotnikih« (1992, 292). Velik ugled si je pridobil s svojo resnostjo, dobroto, poštenostjo, načelnostjo in v vseh pogledih pokončno osebnostjo. Postal je prvi odgovorni urednik Slovenskega Primorca.

<sup>5</sup> Mirko Brumat (1897–1950), duhovnik, doktor teologije, profesor, urednik. Kot močna in samosvoja krščanska osebnost je v življenje goriških Slovencev vtisnil močan pečat. Zavzemal se je za narodne pravice primorskih Slovencev. Bil je velik nasprotnik komunizma. Kazimir Humar ga je označil kot »neutrudnega borca za svetle ideale«. Marca 1947 je postal odgovorni urednik Slovenskega Primorca in kasneje tudi njegovega naslednika Katoliškega glasa.

<sup>6</sup> Kazimir Humar (1915–2003), duhovnik, doktor moralne teologije, stolni vikar, profesor, publicist. Posebno vrednost ima njegovo časnikarsko, publicistično in uredniško delo. Nihče ne ve natančno, koliko člankov, uvodnikov in razmišljanj je napisal za Slovenski Primorec, Katoliški glas, Novi glas, bilo pa jih je zelo veliko. Bil je tudi soustanovitelj otroške revije Pastirček in njen urednik (1947–1951) ter sodelavec.

<sup>7</sup> Franc Močnik (1907–2000), duhovnik, profesor matematike, apostolski administrator, stolni kanonik, urednik. Nekaj časa je bil apostolski administrator za jugoslovanski del goriške nadškofije, dokler ga niso jugoslovanske oblasti pregnale in se je naselil v Gorici. Sodeloval je pri Goriški Mohorjevi družbi in bil vrsto let odgovorni urednik Katoliškega glasa (od leta 1955).

<sup>8</sup> Alfonz Čuk (1912–1975), duhovnik, doktor teologije, profesor.

<sup>9</sup> Rudolf Klinec (1912–1977), duhovnik, monsinjor, kancler Goriške nadškofije.

<sup>10</sup> Alfonz Marija Jožef Berbuč (1892–1957), duhovnik, župnik, publicist.

<sup>11</sup> Srečko Gregorec (1894–1972), duhovnik, pisatelj in pesnik, stolni kanonik, katehet.

<sup>12</sup> Artur Zaletel (1911–1976), duhovnik, župnik, stolniški korni vikar, bolniški kurat v Gorici.

<sup>13</sup> Leopold Kemperle (1886–1950), časnikar in publicist, politik.

<sup>14</sup> Anton Kacin (1901–1984), šolnik, literarni zgodovinar, urednik in prevajalec.

O začetkih izdavanja *Slovenskega Primorca* je monsinjor Oskar Simčič zapisal: »Peščica slovenskih duhovnikov je sklenila golih rok in brez ustrezne poklicne medijske osnove, da bo tiskala in nudila ljudem nov tednik, ki bo v poplavi marksističnih podob človeka nakazoval obrise krščanskega humanizma.« (2006, 29) Franc Močnik pa je povedal: »Ko smo videli, kako ljudem lažejo in kako blatijo Cerkev, smo se duhovniki zbrali v zakristiji stolnice in sklenili, da bomo začeli izdajati nov list.« (Rustja, 1997) Delali so torej iz golega idealizma, brezplačno oziroma kot so se sami izrazili v nekem uvodniku, da »edino plačilo, ki ga dobivajo, so psovke in preziranje od strani zaslepljenega in zapeljanega ljudstva, ki noče poslušati svojih najbolj iskrenih prijateljev in pastirjev« (*Slovenski Primorec*, 19. 11. 1947). Prav zaradi zavedanja, kako izrazito bi odsotnost verskih časopisov lahko prispevala k oddaljevanju ljudi od vere in Cerkve, so duhovniki vztrajali kljub težavam, nerazumevanju in pogosti ostri kritiki. V Slovenskem Primorcu so ustvarjalci lahko svoje mnenje izražali brez večjih omejitev, saj je bilo glasilo izven politične kontrole tedanje jugoslovanske oblasti. Finančno ga nista podpirali ne cerkvena ne državna oblast. Prebivalci Goriške (še posebej vsi tisti, ki so bili v coni A Zavezniške vojaške uprave) so se imeli v njem možnost seznanjati z novicami in mnenji, ki jih jugoslovansko časopisje ni prinašalo.

Glavo lista je po željah uredništva v januarju 1946 oblikoval znani umetnik in kipar France Gorše. Naslov *Slovenski Primorec* je ležal na kiti, spleteni iz lipovih listov, med obema besedama naslova pa se je nahajal umetelno oblikovan križ. Lipa kot simbol slovenstva in križ kot simbol krščanstva sta se lepo skladala z usmeritvijo časopisa. (Strajnar, 2007)

### 3. »Pisan bo iz ljubezni do resnice in naroda«

V uvodniku prve številke so začrtali smernice in namene novega slovenskega tednika. Zapisali so, da bo novi list »pisan iz ljubezni do resnice in naroda« (28. 8. 1945). Časopis naj bi bil prvi vrsti katoliški. Obravnaval naj bi

»vsa tista vprašanja za katere se mora katoličan zanimati, v vsa polja bo posegal, kamor katoličan sme in mora poseči. Ta polja so tako obširna, kot je prostrano področje Cerkve same. /.../ Tudi v politiko, saj je tudi ta pod božjim zakonom; tudi v politiki pride v poštev vest. /.../ Seveda ne bo naš list posegal v strankarsko dnevno politiko, kjer se tako rade sprožajo strasti. Zato ne bo glasilo nobene stranke, temveč hoče le primorsko ljudstvo vzgajati v resničnem krščanskem duhu. Ostati hoče na višini, ki jo mora imeti resnica. Resnico pa bo povedal brez strahu, brez kompromisov. Živimo v demokratični dobi in zato mora biti v tem popolna prostost.« (28. 8. 1945)

Ob prebiranju *Slovenskega Primorca* je vidno, da se je teh smernic držal. Pisci člankov so s svojimi prispevki vstopali v aktualno družbeno dogajanje in ga sooblikovali. V Sloveniji v tem obdobju to ne bi bilo mogoče, saj je komunistična oblast prepovedovala kakršno koli politično, družbeno, vzgojno-izobraževalno, karitativ-

no, socialno dejavnost na osnovi verske, osebne ali kake druge svobodne iniciative. (Valenčič, 2002) Svobode govora in tiska ni bilo. Drugačno mnenje od državno »zapovedanega« ni bilo dovoljeno, notranjepolitičnih razlik ni smelo biti. To se lepo vidi tudi, če primerjamo uvodnik prve številke Slovenskega Primorca z uvodnikom verskega lista *Oznanilo*, ki je začel izhajati v Ljubljani 1. novembra 1945. V uvodniku prve poskusne številke je generalni vikar ljubljanske škofije Anton Volk predstavil, kakšen list želi biti *Oznanilo*:

»In kaj Vam hoče oznanjati, kaj nuditi? Najprej to, kar oznanilo pomeni v naših svetih knjigah – svetem pismu, v bogoslužju in v naših molitvah. /.../ Zato Vam bo že na prvi strani redno prinašalo ali nedeljsko oznanilo Kristusa samega (evangelij) ali oznanilo apostolov (berilo) ali oznanilo skrivnostnega Kristusa – Cerkve (kratka razlaga resnic in skrivnosti). Oznanjati vam torej hoče najprej Kristusovo oznanilo. Ker pa se Jezusovo oznanilo vsak dan živo ponavlja v bogoslužju naše svete Cerkve in ima vsakodnevnem prazniku ali svetniku svoje vidno uresničenje, vidno in pomenljivo obliko, zato Vam bo naše Oznanilo s posebnim Cerkvenim koledarjem v nekaj potezah prikazovalo svetnike vsakega dne in Vam dajalo navodila za živo udeležbo pri bogoslužju.«

Slovenska Cerkev se je takoj po drugi svetovni vojni morala podrediti zahtevam Komunistične partije Slovenije, in sprva verskega tiska ni smela izdajati. Ko pa je dovoljenje dobila, je oblast zahtevala, naj bo ozko versko usmerjen. Glasilo *Oznanilo* je bilo namenjeno bolj razmišljanju o nedeljskem bogoslužju, *Slovenski Primorec* pa je na zahodni slovenski meji lahko spremljal tudi dogajanje v Cerkvi, narodu, domači in svetovni politiki. Pri tem je posebno pozornost namenjal vprašanju šolstva, socialnih problemov in reševanju krivic. Poročal je o nasilju, ki se je dogajalo v Jugoslaviji, o zablodah komunizma ter odgovarjal in nasprotoval Soškemu tedniku in Primorskemu dnevniku, ki sta prav tako izhajala v coni A Zavezniške vojaške uprave, vendar sta bila pod vplivom komunistične ideologije. Postavil se je v bran goriškemu nadškofu Carlu Margottiju, ki ga je jugoslovansko časopisje pogosto napadalo in ga prikazovalo kot velikega fašista.<sup>15</sup> V teh časopisih in pri novih jugoslovanskih oblasteh (a tudi nekaterih duhovnikih) se je pojavila zahteva,

<sup>15</sup> V času, ko je Primorska postala del Italije (z rapalsko pogodbo leta 1920), je bil goriški nadškof dr. Franc Borgia Sedej. Nadškof se je slovenskega značaja goriške nadškofije zavedal in se je slovenskemu ljudstvu, ki mu je bilo zaupano, postavil v bran. Tako je postal osrednja osebnost cerkvenih krogov v odporu proti fašizmu in obenem zatiranju Slovencev. Svojo besedo je za cerkveno in narodno stvar zastavljaj tudi v Vatikanu. (Likar 2002) Italijanska oblast je nastopila proti njemu, češ da podpira slovensko nacionalno gibanje, in je od Vatikana zahtevala njegov odpoklic. Uspela je šele leta 1931, ko je nadškof pod pritiski odstopil. Sedeju je sledil fašizmu bolj naklonjeni apostolski administrator Giovanni Sirotti, od leta 1934 pa nadškof Margotti. Za razliko od nadškofa Sedeja Margotti »ni dojel manjšinskega problema in sploh vprašanja navzočnosti Slovencev na ozemlju nadškofije«. (70) »Bil je zvest svoji domovini Italiji, po srcu dober človek, a pod stalnim fašističnim pritiskom ni hotel in ni mogel biti mučenec kot nadškof Sedej.« (Rupnik 2002, 113) Tako je nadškof Margotti leta 1940 v zaupni okrožnici »Al nostro clero nall'ora presente« (Našemu kleru v sedanjem času) slovenskim duhovnikom očital molk, zadržanost, pasivnost v ljubezni do domovine. Škofovo pismo je med slovenskimi duhovniki povzročilo veliko ogorčenje, konflikt se je potem še stopnjeval. (Tavano 1997, 285) Prav v vprašanju odnosa do nadškofa je med primorskimi duhovniki prišlo do razhajanj. Skupina okoli Virgila Ščeka se je odločno postavila proti nadškofovi narodnostni politiki, ki je zaznamovala čas pred in med vojno. Zelo kritičen do škofa Margottija je bil tudi znani in priljubljeni duhovnik Ivan Juvančič. Krog okoli Slovenskega Primorca pa se je z goriškim nadškofom zblizal in ga je začel pred preostriimi kritikami braniti.

naj se nadškof Margotti odpove »nadškofijski stolici in naj se umakne«. Še ostrejše nasprotovanje pa je izzvalo nadškofovo izobčenje<sup>16</sup> vseh sodelavcev komunističnih listov, to je Primorskega dnevnika, Soškega tednika, Lavoratoreja in Fronte Unicoja. To je ustvarilo – po besedah Okrožnega komiteja KPS za Goriško – »precejšen vtis in to ne samo med onimi, ki so načelno proti nam in ki sledijo liniji Slovenskega Primorca in liniji protikomunistične gonje nasploh, temveč tudi med našimi ljudmi, ki so še zvesti svojemu verskemu prepričanju«. Sklenili so, da je treba v nadaljevanju »kampanje za razkrinkovanje škofa fašista in raznarodovalca udariti po tem krivičnem napadu, ga prikazati kot neupravičenega in nepravilnega, ter s tem preprečiti, da bi se ljudje zaradi njega vznemirjali«. (PANG 781) *Slovenski Primorec* se je čutil dolžen nadškofa braniti in ga je podprl. Obsodil je način, kako se je postopalo z njim, zlasti nespoštljivost in nedostojnost, s katero se je njegovo ime objavljalo v dnevnem časopisu ter dogajanje ob nadškofovi aretaciji v začetku maja 1945, predvsem pa oviranje birmovanj v Coni B.

#### 4. »Zvesti spremljevalec dogajanja v Cerkvi, narodu in svetu«

*Slovenski Primorec* je imel več stalnih rubrik. Prvo stran so zasedali uvodnik in verske novice: uvodniki so se pogosto dotikali aktualnih tem, denimo o meji, o razmejitveni komisiji, o komunizmu, proti »udarnim nedeljam«, v obrambo vere in krščanskih vrednot, o duhovnikih, proti nasilju, za svobodo tiska in veroizpovedi. Napisani so bili v jasnem, ostrem, včasih tudi satiričnem slogu. Iz njih lahko izvemo marsikaj tudi o samem časopisu, o težavah in ovirah, s katerimi so se uredniki in bralci srečevali; najdemo pa tudi pozive bralcem, naj vztrajajo pri branju časopisa in se o njem pogovarjajo, ali pa beremo o cerkvenih praznikih.

Med najštevilčnejšimi in najpomembnejšimi novicami so bile verske. V povojnem obdobju je bilo namreč že čutiti začetek splošnega upadanja vpliva Cerkve in cerkvene avtoritete. Tvorci Slovenskega Primorca so želeli opozarjati na povezanost Slovencev s katoliško Cerkvijo in tako upočasniti proces sekularizacije. Verske novice so bile objavljene v rubriki »Iz življenja Cerkve«, v kateri so objavljali govore in poslanice Pija XII (denimo o trpljenju nemških katoličanov, o pravi demokraciji, o sodobni ženi), pastirska pisma, obvestila in izjave goriškega nadškofa Margotija (prav tako tudi izjave tržaškega škofa Santinija, vendar v manjši meri), daljše članke o cerkvenih praznikih, o misijonih in dobrotelnosti ipd.

11. oktobra 1945 je bilo na štirih straneh objavljeno Pastirsko pismo katoliških škofov Jugoslavije, izdano na vsesplošni škofovski konferenci v Zagrebu 20. septembra 1945. Z njim so želeli prikazati stanje Cerkve v novi federativni demokratični Jugoslaviji. V opombi uredništva so zapisali, da to stanje »ni nič razveseljivo, a prav je, da resnici pogledamo v oči, kakršna je«. Objavljeno pismo je sprožilo

<sup>16</sup> Cerkevna kazen izobčenja pomeni, da je izobčenec izključen iz občestva vernikov (ne sme biti navzoč pri bogoslužnih opravilih, ne more prejemati zakramentov, ni več deležen odpustkov, nima pravice do cerkvenega pogreba).



mного kritik tako v komunističnem časopisju kot tudi pri posameznih primorskih duhovnikih (denimo pri Virgilu Ščeku).

Verske novice so objavljali tudi na drugih straneh – in sicer so bile to kratke novice iz Vatikana, Rima, Jugoslavije, Madžarske, Francije, Anglije, Rusije, Mehike itd. Zanimive in številne so novice iz življenja slovenskih misijonarjev po svetu, za katere so tudi zbirali dobrodelne prispevke. Bralce so seznanjali z zgodovino Cerkve na Slovenskem, z verskimi odmevi iz Jugoslavije, s cerkvenimi predpisi, poučevali so jih, kaj pomeni cerkvena kazen izobčenja, oporekali so civilni poroki, plesu, izjavam, da je vera privatna zadeva, brezbožnosti komunizma. Med članki, ki so prinašali obvestila o »krutem« preganjanju Cerkve v Jugoslaviji in v coni B Julijske Krajine, najdemo med drugim podrobno poročilo o izgonu Franca Močnika<sup>17</sup> iz Solkana in Jugoslavije, o monsinjorju Jakobu Ukmarju in tragediji v Lanišču,<sup>18</sup> o prvih žrtvah komunističnega nasilja med primorskimi duhovniki (o usodi Valentina Pirca, Filipa Terčelja, Izidorja Zavadlava).

V rubriki »Domače novice« se bralec seznanja z dogajanjem in življenjem na Goriškem, s krajevnimi prazniki, prireditvami itd. Izvemo tudi o zločinih, ki so se dogajali v Sloveniji, o zatiranju vere in svobode govora v Jugoslaviji. Ob četrti obletnici smrti so se v obširnem članku spomnili univerzitetnega profesorja in žrtve likvidacije VOS-a dr. Lamberta Erlicha,<sup>19</sup> ob prvi obletnici smrti pa dr. Janka Kralja. Spremljali so sojenje zagrebškemu nadškofu dr. Alojziju Stepincu, proces proti ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu,<sup>20</sup> božične in tolminske sodne procese, proces proti Bitenčevi skupini itd.

Posebno skrb so namenjali slovenskemu šolstvu – zavedali so se pomena dobre organizacije šolstva in težav pri njeni vzpostavitvi, kajti treba jo je bilo ponovno organizirati. Italijansko nerazumevanje in fašistično zatiranje je slovensko šolstvo, ki je bilo pred prvo svetovno vojno dobro razvito, popolnoma uničilo. Skrbelo jih

---

<sup>17</sup> 15. septembra 1947 je bil za apostolskega administratorja za del goriške nadškofije, ki je prišel pod Jugoslavijo, imenovan Franc Močnik. To imenovanje je pri jugoslovanskih oblasteh sprožilo neodobranje in proteste. Motila jih je predvsem Močnikova priljubljenost ter vpliv med duhovniki in verniki. (AS 1931) Skrbno pripravljena akcija je obrodila sadove, in sicer so v drugem poskusu Franca Močnika izgnali iz Solkana in Jugoslavije. Primorska je ostala brez apostolskega administratorja v Jugoslaviji. Čez nekaj mesecev (februarja 1948) ga je nasledil Mihael Toroš, ki je bil z oblastjo v drugačnih odnosih kot njegov predhodnik.

<sup>18</sup> Tamara Griesser Pečar je o ozadju dogodkov v Lanišču zapisala: Tržaški škof Anton Santin je za praznik sv. Nazarija, 19. 6. 1947, ki je bil zavetnik koprsk stolnice, nameiral v Koprju birmovati. To je prijavil pristojnim civilnim oblastem. Ko je čakal v semenišču, je vanj vdrla nahujskana množica, škofa sramotila in opljuvala. Policija je stala ob strani in gledala, vmešala pa se ni. Škof se je nato vrnil v Trst. Videl je, da ne bo mogel birmati otrok po Istri, /.../ zato je to nalogo poveril tržaškemu kanoniku monsinjorju Jakobu Ukmarju. (2005, 508)  
Tudi zelo priljubljeni tržaški Slovenec Jakob Ukmar, ki je bil znan kot velik zagovornik narodnih pravic slovenske manjšine v času fašizma, je imel pri birmovanju težave. Jugoslovanske oblasti so ga preganjale. Po birmi, ki jo je imel 24. avgusta 1947 v hrvaški Istri, so ga pretepli skoraj do smrti in zatem še zaprli. Njegovega pomočnika Miroslava Bulešiča, profesorja in podravnatelja v Pazinu, pa so v Lanišču ubili.

<sup>19</sup> O njegovem umoru je Damjan Hančič zapisal, »da se je Ehrlich komunistom najbolj zameril s svojo aprilsko spomenico italijanskim oblastem, v kateri je zahteval odločno ukrepanje pred terorističnimi akcijami VOS in partizanov« (2015, 655).

<sup>20</sup> V zvezi s škofom Rožmanom sta pomembna predvsem dva obsežna članka: »Proces proti ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu – pod drobnogledom nepristranskega opazovalca« (24. 10. 1946) ter »Škof Rožman v luči Mikuževega pisanja« (31. 10. 1946).

je predvsem srednje šolstvo. V Gorici so želeli ustanoviti slovensko klasično gimnazijo, učiteljsiše, trgovske in obrtne šole. Pozivali so starše, naj vpisujejo svoje otroke v slovenske šole. Objavljali so različne razpise za učitelje in profesorje, ki bi želeli učiti v slovenskih šolah. Dajali so navodila za vpisovanje otrok v slovenske ljudske in srednje šole. Z odlokom Zavezniške vojaške uprave je bil za slovenskega šolskega nadzornika v Gorici imenovan dr. Anton Kacin, ki je najverjetnejši avtor člankov o šolstvu in njegovem pomenu.

Prav tako so veliko pozornosti posvečali socialnemu vprašanju – prizadevali so si za družbeno pravičnost. Dotikali so se vprašanj delavskih stavk, kapitala, reševanja socialnih krivic, briškega kolonata itd. Pisali so o politiki, o desnici in levisi, o pravi in progresivni demokraciji. Ukvarjali so se z družinsko politiko, primerjali so stanje družin v socialistični Rusiji in v zahodnih državah.

## 5. Zagovornik demokracije in nasprotnik komunizma

Časopis *Slovenski Primorec* je bil zagovornik demokratične svobode, ki jo je opredeljeval kot »mirno sožitje in neovirano delo vseh državljanov« (3. 1. 1946). Razlagal je, da »enakega mišljenja in nazorov vsi niso nikdar bili in ne bodo, a z dobro voljo lahko vsi pridejo do tega, da se spoštujejo med seboj, da drug poleg drugega živijo, delajo in tekmujejo za skupni blagor vsega naroda« (3. 1. 1946). Ljudi, ki so dve desetletji živeli pod fašistično diktaturo, je poučeval, kaj pomeni prava demokracija – to je po v časopisu navedenih besedah angleškega ministrskega predsednika Clementa Richarda Atleeja: »Demokracija ni enostavna vlada večine, ampak vlada večine, ki upošteva pravice manjšine. To pomeni, da medtem ko volja večine velja, mora biti dana volji manjšine vsaka možnost, da pride do izraza. To pomeni strpnost do stališča opozicije.« (15. 11. 1945) Zavedali so se, da je oblast v vsaki družbi – zlasti v državi – nujno potrebna. Brez prave močne oblasti ni reda, ni enotnosti, zato tudi ni blagostanja. Nosilci javne oblasti so v prvi vrsti zakonodajni zastopniki naroda ali poslanci, ki tvorijo parlament.

Kot so sami zapisali, »demokratična svoboda pač obstaja v tem, da sme vsak na dostojen način povedati svoje, – to je svoboda besede in tiska – in toliko demokratičnega duha smemo pač pričakovati od našega ljudstva, da mirno in trezno prebere in premisli, kaj mu njegovi dušni pastirji povedo« (4. 10. 1945). Iz člankov je razvidno, da so bili razočarani nad omejevanjem svobode tiska.

Za *Slovenski Primorec* je sčasoma postalo značilno in odkrito kritično pisanje o komunizmu in komunistični partiji. Komunistični partiji so očitali, da je že med vojno vodila revolucijo, s katero naj bi Slovencem zelo škodila. Iz tedna v teden je časopis postajal ostrejši nasprotnik komunizma. 10. oktobra 1946 tako beremo (v poudarjenem tisku): »Danes je med Slovenci boj proti Kristusu in Cerkvi. Ta boj je napovedal komunizem. Duhovniki na Primorskem smo boja vajeni. Nismo klonili v boju za narodnost, še manj bomo klonili v boju za Kristusa in krščansko vero.« Komunizem je bil za katoliško Cerkev iz verskih razlogov nespreje-

mljiva ideologija. Papež Leon XIII. je že leta 1881 v encikliki *Rerum novarum* poudaril, da Cerkev odklanja vsako revolucionarno spremembo družbenega reda. V njej lahko beremo, da niti individualizem (liberalizem) niti socializem (komunizem) delavskega vprašanja in s tem razdora med delavci in delodajalci ne bosta rešila zadovoljivo. Okrožnica *Quadragesimo anno* iz leta 1931 je prav tako pojasnjevala, da se socializem ne more skladati z verskimi nauki katoliške Cerkve. Ponovno je papež Pij XI. leta 1937 v encikliki *Divini Redemptoris* vsakršno sodelovanje s Cerkvijo sovražnim in brezbožnim komunizmom odklanjal (Juhant in Štuhec 1994, 131) – zlasti zaradi načel, izoblikovanih na temeljih dialektičnega materializma. Cerkev je v komunizmu videla popolnoma nasprotni svetovni nazor in je poudarjala, da v brezrazredni družbi v komunističnem smislu ni mesta za religijo. In prav na to so duhovniki, zbrani okrog Slovenskega Primorca, opozarjali ter iz papeževih okrožnic črpali svoja opozorila in nasprotovanje komunizmu.

*Slovenski Primorec* je bralcem razvoj komunizma na Slovenskem opisal takole:

»Do druge sv. vojne je bil komunizem med Slovenci podtalna organizacija. Med drugo vojno pa so slovenski komunisti, podpirani od Zaveznikov, storili vse, da so se polastili oblasti. Ob koncu vojne smo Slovenci dobili svojo komunistično republiko. Komunizem na Slovenskem ni le ena izmed političnih strank, ampak postal je edina in vladajoča stranka. /.../ Ves razvoj in potek sodobne zgodovine je tak, da je komunizem pri nas MORAL zavladati. Naš narod komunizma ni klical in ga ni maral. Vsilili so mu ga drugi.« (14. 11. 1946)

Dodali so, da se slovenski narod komunizmu ni mogel upirati zato, ker je ta nastopil kot oborožena sila z vsemi mednarodno priznanimi pravicami. Našteli so štiri razloge, ki so privedli do zmage komunizma v Sloveniji: »Na prvem mestu je bil mednarodni položaj. /.../ Zmagoviti Zavezniki so si zaradi nasprotujočih si koristi razdelili Evropo na vplivna področja. Slovenci smo prišli pod rusko-komunistično vplivno področje.« Na drugo mesto so postavili »narodno vprašanje, ker Slovenci živimo na skrajnem slovanskem zahodu, obdani z Germani in Romani, do katerih zaradi zgodovinskih izkušenj niso gojili simpatij, so imeli večje zaupanje v Rusih, od koder pa se je širil komunizem«. Na tretje mesto so postavili »politični položaj naroda. Fašizem je bil zlasti med Primorci v skrajno slabem spominu in prav zato, ker ljudje niso želeli niti slišati več za fašizem, so se obrnili h komunizmu, saj so v njem videli realno silo, ki ga lahko premaga.« Na četrto mesto pa so postavili »verski in moralni moment. Med Slovenci naj bi se močno razširilo materialistično mišljenje in krščanska morala naj bi med vojno padla na zelo nizko stopnjo in to je bil eden izmed pogojev, da so se »razvile komunistične blodne.«

Stalnica so postala razna uokvirjena protikomunistična gesla, kot npr. »komunizem je zmeta«, »komunizem je pobjo«, »komunizem je laž«, »komunizem je smrt«, »kdor dela proti komunizmu, dela za slovenski narod«, »Kaj je komunizem? Hudičevo žganje, ki te zaziblje v peklenke sanje« itd. V svojem antikomunizmu je *Slovenski Primorec* po mnenju nekaterih včasih pretiraval – tako je Alfonz Čuk,

eden izmed glavnih soustvarjalcev časopisa, zapisal v svoj dnevnik 27. januarja 1946: »*Slovenski Primorec* postaja res nekoliko prehud.«

## 6. Odkrivanje zamolčanih tem

*Slovenski Primorec* je vedno bolj odkrito prinašal tudi novice o povojnih pobojih domobrancev in političnih nasprotnikov v Sloveniji, za katere so izvedeli v korespondenci s slovensko emigracijo. Že 1. novembra 1945 so v uvodniku, ki je nosil naslov »Združenim v smrti«, namigovali na zločine. Zapisali so:

»Prenekateri Slovenec in Slovenka objokuje to leto dragega in tudi drago, ki o njem ne ve, kje počivajo njegovi telesni ostanki, da bi na njegovo gomilo položil šopek rož. /.../ Med temi kdo ve kje pokopanimi ali tudi le nespoštljivo zagrebenejimi je zlasti veliko slovenskih mož in fantov. Sprašujemo se, ali se smemo smatrati za poklicane, da drage naše padle kratkomalo delimo v dva tabora, v tabor mučencev in junakov ter v tabor hudodelcev in izdajalcev, za katere naj ne bo usmiljenja niti po smrti?«

*Soški tednik* jim je 18. decembra 1945 odgovoril, da domobrancem, »tem narodnim izdajalcem«, zaradi njihovih zločinov pri pokopavanju ne morejo izkazati enake časti. Potem ko je bil boj za meje končan in usoda Gorice že določena, so začeli o povojnih pobojih objavljati podrobna poročila (prej so se temu izogibali, da ne bi škodovali procesu določanja meje). Tako so se poleti 1947 spomnili na slovenske fante, ki so svoje življenje izgubili v Kočevskem Rogu. Po njihovih besedah bi morali biti ti dogodki že znani tudi v podrobnostih vsem narodno in versko zavednim Slovencem. Edina krivda teh fantov naj bi bila obramba vere in doma pred komunizmom.

»Ti fantje niso bili poraženi v borbi, ampak izdani. Niso hoteli po nepotrebnem prelivati bratovske krvi. Zato so se ob koncu vojne umaknili z bojišča in se zatekli k Angležem, meneč, da bodo tam našli razumevanje in varstvo. Proti mednarodnim običajem azila ali zatočišča so bili ti fantje razoroženi in vrnjeni v Slovenijo. /.../ Po večini so bili vsi tisoči teh slovenskih fantov brez vsakega procesa, ki bi ugotovil resnično krivdo posameznih, kratko in malo poklani. /.../ Bili so izdani, razoroženi in zaklani brez vsakega sodnega postopka.« (4. 6. 1947)

Spraševali so se, zakaj so morali ti fantje umreti.

20. avgusta 1947 je *Slovenski Primorec* poročal o dvestotih žrtvah, ki so jih pogegnili iz brezen med Rihemberkom in Komnom ter jih potem dostojno pokopali na pokopališču v Gorici. Pisec članka se je spraševal, kdo so bili ti »neznani mučenci«, ki so končali tako strašne smrti in kaj so zakrivali. Nakazal je odgovor, ki so mu ga dale »mrtve kosti na goriškem pokopališču«:

»Kdo smo? Tvoji bratje! Kost tvoje kosti, kri tvoje krvi! Vipavska nas je rodila, Kras nas je dal. Kaj smo zakrivali? Komunistični bes nas je izbral za svojo žrtev, da bi se preko naših trupel povzpел na oblast. /.../ Dokler nas ne operete madeža izdajstva, ki so ga nam krivično nadeli, bodo naše kosti nemirne in duh nespravljen!«

Najbolj pa ga je bolelo dejstvo, da Italijani iz krvi teh umrlih »kujejo kapitale na škodo Slovencev«.

Aprila 1948 je *Slovenski Primorec* zapisal:

»Huda je resničnost o desetstisočih Slovencev, ki so jih slovenski komunisti neusmiljeno poklali brez zaslišanja in brez procesa. /.../ Tragična je resničnost o slovenskih primorskih duhovnikih Piščancu, Slugi, Zavadlavu, Obidu, Pisku /.../, ki so jih slovenski komunisti proglasili za izdajalce in brezsrčno pobili.« (7. 4. 1948)

3. novembra istega leta je *Slovenski Primorec* objavil tudi članek z naslovom »Primorskim mučencem«, v katerem je zapisal imena žrtev revolucije na Primorskem. Renato Podbersič je opozoril, da so na seznamu žrtve partizanov pomešane – večinoma gre za pobite med vojno, nekaj pa tudi po njej. Na seznamu pa naj bi bilo tudi nekaj žrtev nemškega okupatorja in četnikov (2012, 12).

Poleg razkrivanja povojnih pobojev je Slovenski Primorec začel z (argumentiranim) poročanjem o še eni tabu temi, in sicer da naj bi slovenski komunisti izrabili Osvobodilno fronto za razmah svoje revolucije – OF in revolucijo so tako popolnoma izenačili. Pri tem so poudarjali, da je večina partizanov šla v boj iz plemenitih namenov, in sicer iz iskrene želje po osvoboditvi. Vendar pa je Slovenski Primorec zapisal, da je zgodovina jasno pokazala, da OF moralno nikakor ni bila neporečna in da je bil glavni namen te organizacije uvesti med Slovence komunizem, »ki je nekaj povsem drugega, kakor osvobajanje naroda«. (1. 2. 1946)

## 7. Odnos jugoslovanskih oblasti do Slovenskega Primorca

Jugoslovanska oblast je list natančno prebirala in analizirala. Iz poročil Uprave državne varnosti (Udbe) je razvidno, da so vlade v Beogradu, Zagrebu in Ljubljani želele časopis *Slovenski Primorec* naročiti, vendar je uredniški odbor njihovo naročilo odklonil. Zato so list naročale in dobivale s pomočjo nekega trgovca iz Trsta. (AS 1931)

*Slovenski Primorec* je bil na Goriškem v coni B Julijske krajine prepovedan. Širjenje lista je jugoslovanska politična oblast preganjala, časopis ob vnašanju v državo zaplenjevala, prinašalce pa tudi zapirala (PANG, 781; PANG 782). Izhajanje tednika je komunistična oblast obravnavala kot nevarnost za razvoj politične alternative oziroma opozicije.<sup>21</sup> Zato so okrožni in okrajni partijski odbori ter posamezne partijske celice po vaseh dobili nalogo »izkoreniniti vpliv« *Slovenskega Primorca* in vzpostaviti redni nadzor nad duhovniki po župnijah. V nadzor je bilo vključeno preverjanje pogovorov med verniki in duhovniki, beleženje vsebine pridig, komentarjev duhovnikov o nedeljskem udarniškem delu, o volitvah ipd. Oblast je zanimalo, ali duhovnik prebira »reakcionarni časopis« *Slovenski Primorec*, ali

<sup>21</sup> Slovenski Primorec je pripravjal teren za oblikovanje opozicijske stranke, ki bi razbila kulturno-politični monopol komunističnega tabora. Ta proces je 17. januarja 1947 z ustanovitvijo Slovenske demokratske zveze obrodil sadove. Slovenski Primorec je ustanovitev te stranke z navdušenjem pozdravil.

dela zanj reklamo, koliko izvodov tega časopisa je v določeni vasi. (PANG 477) Iz poročil so razvidne pritožbe, »da je najmočnejša propaganda proti ljudski oblasti in njeni politiki razvita prav v *Slovenskem Primorcu*, katerega izdajajo pod okriljem katoliškega lista« (PANG 782). Ta naj bi bil v nekaterih krajih celo bolj razširjen kot partizansko časopisje. Odločili so se, da bodo proti njemu in »njegovemu protiljudskemu nastrojenju« ostro nastopili (PANG 477). Duhovnike, ki so ga razširjali, so prikazovali kot ljudi, ki načrtno vršijo razbijanje enotnosti slovenskega naroda. Na vsak način so hoteli preprečiti vpliv *Slovenskega Primorca* v Coni B in omejiti njegovo razširjenost v Coni A. (PANG 781) Pri tem so bili zelo uspešni: duhovniki *Slovenskega Primorca* sčasoma niso več razširjali javno, njegovi naročniki so se začeli skrivati (nekateri ga niso več prejeli po pošti, ampak so ga kupovali v Gorici), branja *Slovenskega Primorca* v javnosti ni bilo videti, pogovori o njem so potihnili. V Coni A pa so bili raznašalci časopisa večkrat tarča ustrahovanj, o čemer piše tudi Slovenski Primorec sam. Nova meja, vzpostavljena jeseni 1947, je v delovanje obravnavanega tednika globoko posegla. *Slovenski Primorec* je izgubil del naročnikov, saj je bil v Jugoslaviji prepovedan. Tako se je posvetil Slovencem, ki so ostali v Italiji. Svojo pozornost je preusmeril k poročanju o neupoštevanju manjšinskih pravic, o krivicah pri podeljevanju državljanstva, o beguncih, o slovenskih šolah v Gorici. Prinašal pa je tudi novice »Izza železne ograje«.

Ob zmanjšanju števila naročnikov se je časopis naposled znašel v finančnih težavah, zato so se poleti 1948 med goriškimi in tržaškimi duhovniki začela intenzivna dogovarjanja za ustanovitev skupnega katoliškega časopisa. Tako je bil *Slovenski Primorec* decembra 1948 ukinjen, februarja 1949 pa je začel izhajati njegov naslednik, *Katoliški glas*. Ta je v svojem prvem uvodniku poudaril, da je namenjen tržaškim in goriškim Slovencem, »katerim so vera, Cerkev, jezik in socialna pravičnost sveta dediščina očetov in osrednje gibalno vsega svojega in javnega življenja«. (2. 2. 1949) Izhajal je do konca leta 1995, ko se je združil z *Novim listom*. Izhajati je začel *Novi glas*, ki še vedno sledi osnovnim programskim izhodiščem *Slovenskega Primorca*.

## 8. Sklep

*Slovenski Primorec* je bil (poleg *Glasa zaveznikov*) po drugi svetovni vojni na območju slovenskega narodnostnega ozemlja prvi demokratični časopis izven vpliva komunistične partije. Analiza vsebine goriškega tednika potrjuje, da je v svojem času in prostoru prevzel vse funkcije pravega opozicijskega časopisa. Ob napadih *Primorskega dnevnika*, *Soškega tednika* in komunistične oblasti na katoliško Cerkev je zavzel jasna in nedvoumna stališča. Cerkev se je postavil v bran, se v skladu s papeškimi enciklikami boril proti komunizmu in se zavzemal za demokracijo zahodnega tipa. K verodostojnosti *Slovenskega Primorca*, ki so ga urejali duhovniki, sta pripomogla vloga in položaj duhovnikov na Primorskem, ki sta izhajala še iz časa fašizma. Vendar pa so tudi znotraj primorske duhovščine do delovanja *Slovenskega Primorca* obstajala različna stališča. Nekateri so mu očitali, da je v boju

proti komunizmu preveč oster in da razbija slovensko enotnost v času, ko bi morali vsi Slovenci držati skupaj, v času »boja za meje«. Priključitev Primorske k matični domovini so podprli tudi duhovniki, zbrani okrog *Slovenskega Primorca*, le da so se tega vprašanja lotili z večjo mero kritičnosti in zadržanosti do nove Jugoslavije, predvsem zaradi komunističnega režima.

Kljub težkim in negotovim časom – to je po obdobju fašističnega preganjanja in ob vzpostavitvi komunističnega sistema v Sloveniji – je *Slovenski Primorec* katoliški skupnosti na Goriškem prinesel novo upanje. Okoli njega se je zbralo jedro bodoče prosvetne, kulturne in politične organiziranosti slovenskih katoličanov v Gorici. Šele danes, ko na razvoj povojnih dogodkov gledamo po več kot sedemdesetih letih, lahko vidimo, da so se smernice, ki jih je list zagovarjal, izkazale za pravilne in kako pravilna so bila njegova predvidevanja. Marsikateri članek bi bil tako še danes zelo aktualen.

## Reference

### Arhivski viri

- AS 1931** – Arhiv Republike Slovenije, Republiški sekretariat za notranje zadeve Socialistične republike Slovenije, Mikrofilmi serije A in U.
- PANG 781** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrožni komite za KPS za Goriško, 1945–1947.
- PANG 782** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrožni komite KPJ za Vzhodno Primorsko, 1945–1947.
- PANG 479** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrajni komite KPJ za Brda, 1946–1947.
- PANG 477** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrajni komite KPJ za Vipavsko, 1945–1947.
- PANG 633** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrožni odbor OF za Goriško, 1945–1947.
- Dnevnik** – Čuk, Alfonz. 1945. Dnevnik (rokopis). Fotokopijo rokopisa hrani Neža Strajnar.

### Časopisni viri

- Slovenski Primorec** – Slovenski Primorec, katoliški tednik 1945, 1946, 1947, 1948.
- Soški tednik** – Soški tednik 1945, 1946, 1947.
- Primorski dnevnik** – Primorski dnevnik 1945, 1946.
- Katoliški tednik** – Katoliški tednik 2. februar 1949.

### Literatura

- Čepič, Zdenko.** 2005. Ozemlje in meje Slovenije v Jugoslovanski federativni državi. V: *Slovenska novejša zgodovina 2: Od programa Zedinjene Slovenije do mednarodnega priznanja Republike Slovenije 1848–1992*, 813–816. Ur. Jasna Fischer et al. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Černic, Peter.** 2007. Obnova katoliškega tabora v Gorici leta 1945 v luči polemike med *Slovenskim Primorcem* in partizanskim tiskom. V: *Iz zgodovine Goriške*, 347–356. Ur. Miha Preinfalk. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Čipič Rehar, Marija.** 2004. Življenje duhovnikov po drugi svetovni vojni na Severnem Primorskem: 1945–1952. *Tretji dan* 33, št. 7/8:64–82.
- Griesser Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.
- Hančič, Damjan.** 2015. Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4: 649–657.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Klinec, Rudolf.** 1979. *Primorska duhovščina pod fašizmom*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Likar, Ivan.** 2002. Pastoralna zgodovina Cerkve na Primorskem. V: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 61–84. Ur. Metod Benedik et al. Ljubljana: Družina.
- Paljk, Jurij.** 2006. »Dejmo, dejmo, gospodje, dejmo, dejmo!« ali kako nas je msgr. Kazimir Humar učil pisati. V: *Kazimir Humar: Človek v slovenskem sluhu srca*, 67–70. Ur. Damjan Paulin. Gorica: Grafica Goriziana.
- Podbersič, Renato.** 2012. *Revolucionarno nasilje na Primorskem: Goriška in Vipavska 1941–1945*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- Rupnik, Franc.** 2002. Cerkev med Beneškimi Slovenci. V: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 109–126. Ur. Metod Benedik et al. Ljubljana: Družina.

**Rustja, Božo.** 1997. Če vam pride na misel duhovništvo, je nikar ne odbijte! Intervju s Francem Močnikom. *Ognjišče* 33, št. 11:6–10.

**Simčič, Oskar.** 2006. Duhovnik. V: *Kazimir Humar: Človek v slovenskem sluhu srca*, 18–32. Ur. Damjan Paulin. Gorica: Grafica Goriziana.

**Strajnar, Neža.** 2007. *Slovenski Primorec – katoliški tednik in njegov odnos do določitve zahodne meje. V: Iz zgodovine Goriške*, 357–368. Ur. Miha Preinflak. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.

**Tavano, Luigi.** 1997. 1945: Končna kriza enotnosti v goriški nadškofiji. V: *Cerkev in družba na Goriškem ter njihov odnos do vojne in osvobodilnih gibanj*, 273–280. Ur. France M. Dolinar in Luigi Tavano. Gorica: Istituto di Storia Sociale e Religiosa.



Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 663—674  
 UDK: 272-78-76(436.1)“18/19”  
 Besedilo prejeto: 12/2015; sprejeto: 02/2016

*Irena Markovič*

## **Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA**

*Povzetek:* Prispevek prikazuje zgodovinski pregled ustanovitve in delovanja Leopoldinine ustanove, ki je nastala leta 1829 na Dunaju in je delovala do leta 1914. Namen Leopoldinine ustanove je bil pospešiti dejavnost katoliških misijonov v ZDA, vključiti vernike v delo za razširjanje katoliške Cerkve v drugih delih sveta in trajno ohranjati spomin na nekdanjo brazilsko cesarico Leopoldino, po kateri je ustanova dobila ime. Ta ustanova je finančno in materialno podpirala dejavnost katoliških misijonov v ZDA in delovanje slovenskih misijonarjev. V njej je slovenski misijonar in škof Irenaj Friderik Baraga (1797–1868) našel močno oporo, saj je zanj zbiral denarno pomoč, organizirala dopisovanje in finančno podpirala tiskanje njegovih knjig.

*Ključne besede:* Leopoldinina ustanova, katoliški misijoni, ZDA, misijonar in škof Irenaj Friderik Baraga

### *Abstract:* **The Leopoldinian Institution in Vienna and its Support for Slovenian Missionaries in the USA**

The article reviews the history of the founding and activities of the Leopoldinian Institution, which was founded in Vienna in 1829 and was active until 1914. The aim of the Institution was to promote the activities of Catholic missions in the USA, to involve the faithful in the work for the spread of Catholicism in other parts of the world, and to preserve the memory of the former Brazilian Empress Leopoldina for whom the Institution was named. The Institution provided financial and material support to the Catholic missions in the USA and for the work of Slovenian missionaries. The Slovenian missionary Bishop Irenaeus Frederic Baraga (1797–1868) found the Institution highly supportive in terms of financial aid, organized correspondence and financing for the publication of his books.

*Key words:* Leopoldinian Institution, Catholic missions, USA, missionary and Bishop Irenaeus Frederic Baraga

## **1. Uvod**

V 19. stoletju so zaradi verske prenovе znotraj katoliške Cerkve v Evropi nastale številne misijonske družbe, ki so finančno in materialno podpirale misijonarje in

njihovo delovanje. Leta 1814 je papež Pij VII. (1800–1823) z bulo *Sollicitudo omnium* ponovno vzpostavil delovanje jezuitskega reda, ki je kmalu obnovil staro misijsko tradicijo. V misijsko delo so se ponovno vključili številni redovi, med temi tudi frančiškani, kapucini in jezuiti. Poleg tega je bila ustanovljena vrsta redovnih skupnosti, ki so si misijsko delovanje postavile kot prednostno nalogo. Leta 1815 je začel spet delovati Pariški seminar (*Missions étrangères de Paris*). Leta 1816 sta bila ustanovljena še redova: oblata Marije Brezmadežne in Marijina družba ali maristi, ki sta aktivno delovala na področju misijonarstva. Red maristov je dobil papeško priznanje kot duhovniška kongregacija leta 1836, oblata Marije Brezmadežne pa leta 1826, ko je deloval v Franciji in od leta 1841 dalje v takratnih francoskih kolonijah (zlasti v Kanadi), pa tudi na ozemlju ZDA. V ta namen je papež Pij VII. leta 1817 reorganiziral kongregacijo za širjenje vere v Rimu (*Congregatio de Propaganda Fide*) kot urad za misijonarstvo. (Kolar 1999, 43–47)

Kongregacijo za širjenje vere v Rimu je leta 1622 ustanovil papež Gregor XV. (1621–1623) z bulo, imenovano *Inscrutabili Divinae Providentiae*. Njegov namen je bil organizirati misijonarstvo po svetu, poudariti pomen misijonarstva pri širjenju krščanske vere in utrditi vlogo misijonarjev v cerkveni obnovi. Kongregacija je vodila delo misijonarjev po vsem svetu in skrbela za ustanavljanje katoliških šol. Izbrani misijonarji so se odlikovali po svojih pridigarskih sposobnostih in po strogi moralnosti. Podrejeni so bili papeškim nuncijem, ki so o uspehih in delovanju misijonarjev redno poročali kongregaciji za širjenje vere v Rimu. (Guilday 1921, 478–494)

Evropa je gospodarsko in versko vplivala na ZDA prek misijonarjev, ki so takrat delovali v Severni Ameriki. V tridesetih letih 19. stoletja so bile v Evropi ustanovljene številne misijske družbe, ki so finančno in materialno podpirale misijonarje in njihovo delovanje na severnoameriškem kontinentu. To je bil čas med letoma 1830 in 1870, ko ameriška cerkvena zgodovina beleži izreden razmah misijskih pobud, ki so jim dajale močno oporo tri najpomembnejše misijske družbe tega časa, ustanovljene v osrednjem evropskem kulturnem prostoru: družba za širjenje vere leta 1822 v Lyonu, Leopoldinina ustanova leta 1829 na Dunaju in Ludvikova misijska družba leta 1828 v Münchnu. Prispevki teh družb, ki so velik del svoje pozornosti namenjale prav severnoameriškemu misijonom, so zelo zaznamovali tudi delovanje slovenskih misijonarjev. Izključna francoska vloga v vodenju družbe za širjenje vere v Lyonu je povzročila, da so v nemško govorečem okolju začele nastajati družbe, ki so podpirale misijsko delo in so bile od družbe za širjenje vere v Lyonu neodvisne. Družba za širjenje vere v Lyonu se je hitro širila po vsej Franciji in bila aktivna v vseh francoskih škofijah. (Kolar 1999, 44–45; Mathäser 1939, 15–16; Kolar 2003, 35)

Na pobudo Pauline Marie Jaricot (1799–1862), ki je bila začetnica organizirane misijskega delovanja v Franciji, je leta 1819 v Lyonu nastala misijska družba za širjenje vere. Pridobivala je finančno podporo in številne minimalne, a vendar redne donacije vernikov. Prvotno je Madame Petit v Parizu začela zbirati denar za severnoameriška škofa, za Benedikta Josepha Flageta (1763–1850) v Bardstownu, zvezna država Kentucky, in za Louisa Williama Valentina Dubourga

(1766–1833) v New Orleansu, zvezna država Louisiana. Prizadevanja za utrditev evangelizacije in misijonarstva je škof Dubourg najprej predstavil francoskemu dvoru in kralju Ludviku XVIII. Nato se je udeležil ljubljanskega kongresa leta 1821, na katerem je bil navzoč tudi cesar Franc I. Tako je bil cesar prav v Ljubljani prvič seznanjen s stanjem misijonov v ZDA; to je bilo pomembno pri poznejšem nastanku Leopoldinine ustanove. (Cresson 1922, 95–133; Trisco 1962, 262)

## 2. Nastanek Leopoldinine ustanove na Dunaju

Že leta 1827 se je nemško-ameriški duhovnik Friderick Résé iz škofiji Cincinnati seznanil z delovanjem misijonskih družb v Evropi, ko je odpotoval v Rim. Škofija Cincinnati je bila ustanovljena leta 1821 in je pokrivala zvezno državo Ohio in Severozahodno območje (današnji zvezni državi Michigan in Wisconsin). Na njenem ozemlju je bilo takrat približno 940 000 prebivalcev, od tega 15 000 katoličanov. Med njimi je delovalo petnajst duhovnikov. Škofijo je do leta 1832 vodil škof Edward Dominic Fenwick, njegov generalni vikar pa je bil Friderick Résé, ki je za seznanitev Evrope z verskimi in gospodarskimi razmerami v škofiji Cincinnati pripravil več knjig in jih pošiljal Leopoldinini ustanovi. Leta 1850 je škofija Cincinnati postala nadškofija, naslednje leto je dobila visoko teološko šolo, ki je postala osrednja teološka ustanova za vzgojo katoliških duhovnikov na Srednjem zahodu ZDA. Ustanova je postala znana tudi zaradi prvega katoliškega časopisa v ZDA z imenom *Der Wahrheitsfreund*, ki je začel izhajati v nemščini leta 1837. Kot tednik je izhajal v Cincinnatiju med letoma 1837 in 1908. (Fortin 2002, 82; Jezernik 1980, 44–66)

Škofov namestnik Résé se je na poti v Rim najprej ustavil v Parizu in v Lyonu, da bi tamkajšnji družbi opozoril na potrebe vernikov v svoji škofiji Cincinnati in s tem pridobil njihovo podporo. Dne 7. julija 1827 je iz Rima naslovil pismo centralnemu svetu družbe za širjenje vere v Lyonu, v katerem je prosil za dovoljenje, da se ustanovijo enake družbe za širjenje vere tudi v drugih evropskih državah, in s tem predramil interes ljudskih množic.

Dne 2. septembra 1827 je dobil odklonilni odgovor:

»Prečastiti, iz sledečih razlogov vašemu zanimivemu pismu nisem mogel prej odgovoriti. Šele nekaj dni potem, ko sem ga dobil, sem bil v stanju, da ga posredujem svetu [centralni svet družbe za širjenje vere v Lyonu] in dva dni kasneje sem sam odpotoval v Pariz. Čeprav vam je očitno g. Capellari dal dovoljenje, da ustanovite družbo, vam tega dovoljenja ne moremo dati, ker nimamo nikakršnih pooblastil za Italijo, Avstrijo in za kraljevino Neapelj. Občudovali smo vaš zagon in smo se ga veselili, toda bilo bi neprevidno predlagati, da naj bi bila Francija vodilna pri vodenju te družbe. Bilo bi priporočljivo, da ima vsaka država svoje lastno vodstvo in da je neposredno v stiku s Propagando in da bi od nje neposredno dobila pojasnila o potrebah vsakega misijona, da bi se tako donacije kar se da pravično razdelile. Vodstva so lahko v stikih med seboj, da bi si izmenjala prihajajoče

informacije iz misijonov ter njihove namere o porazdelitvi sredstev ali o domnevnih potrebah posameznih misijonov. Vodjo naše pisarne sem prosil, naj vam posreduje reklamni material in statute, ki ste jih želeli. Predpostavljam, da ste jih že dobili, enako kot pismo našega častitljivega škofa, ki sem vam ga poslal z nekaterimi drugimi pismi za gospoda Badina. Z lepimi pozdravi.« (Kummer 1966, 28; Schnabl 2013, 17)

Odklonilni odgovor ni zaustavil generalnega vikarja Réséja, saj mu je kongregacija za širjenje vere v Rimu dne 4. oktobra 1827 izdala priporočilno pismo, s katerim mu je omogočila, da se je maja 1828 na Dunaju srečal z apostolskim nuncijem, msgr. Ugom Pietrom Spinolom (1791–1858). Nato se je sestal še s knezoškofom, grofom Leopoldom Maximilianom Firmianom (1766–1831), in s soustanoviteljem Leopoldinine ustanove, dr. Josefom Pletzom (1787–1840). Ker je ustanovitev takšne misijonske družbe potrebovala tudi cesarjevo dovoljenje, je Firmian posredoval glede avdicence pri cesarju Francu I. dne 1. oktobra 1828. Mesec dni pozneje so na Réséjev predlog sprejeli statut Leopoldinine ustanove (Leopoldinen-Stiftung), ki je bil sestavljen po zgledu francoske družbe. Cesar Franc I. je z dekretom dne 8. decembra 1828 potrdil nastanek Leopoldinine ustanove za avstrijsko cesarstvo. To je tudi uradni dan nastanka Leopoldinine ustanove. Pomožni škof Johann Michael Leonhard (1782–1863) je pri papežu Leonu XII. (1823–1829) zaprosil za duhovniške privilegije. Tako je papež dne 30. januarja 1829 izdal apostolski breve. Cesar Franc I. pa je dne 20. aprila 1829 izdal še cesarsko dovoljenje. (Thauren 1940, 52–53; Trisco 1966, 264)

Na pobudo dunajskih krogov se je Leopoldinina ustanova poimenovala po nadvojvodinji Leopoldini, hčerki cesarja Franca II. in poznejši cesarici Brazilije. S tem je Résé počastil vlogo Habsburžanov in tudi vsebinsko vzpostavil povezavo med ZDA in avstrijskim cesarstvom. V izvorniku se naslov ustanove glasi: *Leopoldinen-Stiftung für das Kaiserreich Österreich zur Unterstützung der amerikanischen Missionen* (Leopoldinina ustanova avstrijskega cesarstva v podporo ameriškim misijonom). Njen namen je bil, pospešiti dejavnost katoliških misijonov v ZDA, vključiti vernike v delo za razširjanje katoliške Cerkve v drugih delih sveta in trajno ohranjati spomin na nekdanjo brazilsko cesarico Leopoldino, po kateri je ustanova dobila svoje ime. (Thauren 1940, 81–86; Kummer, 12–13)

Že po vsebini se je Leopoldinina ustanova razlikovala od svoje francoske predhodnice, saj se je omejevala le na misijonsko delovanje v Severni Ameriki. V praksi pa je delovala samo na območju ZDA, tudi zaradi pastoralnih potreb nemških katoliških izseljencev. Glede zbiranja sredstev se je Leopoldinina ustanova zgledovala po francoskem modelu. Vsak član je moral tedensko darovati 1 krajcar. Za deset članov je bil v župniji predviden en zbiratelj finančnih sredstev (miloščine), ki jih je moral ob vnaprej določenih terminih predati duhovniku posamezne župnije. Ti duhovniki so zbrana sredstva posredovali svojemu dekanu, dekan pa pristojnemu škofijskemu ordinariatu in končno centralni upravi na Dunaju. (Kummer 1966, 12–13; Schnabl 2013, 20)

### 3. Uprava Leopoldinine ustanove na Dunaju

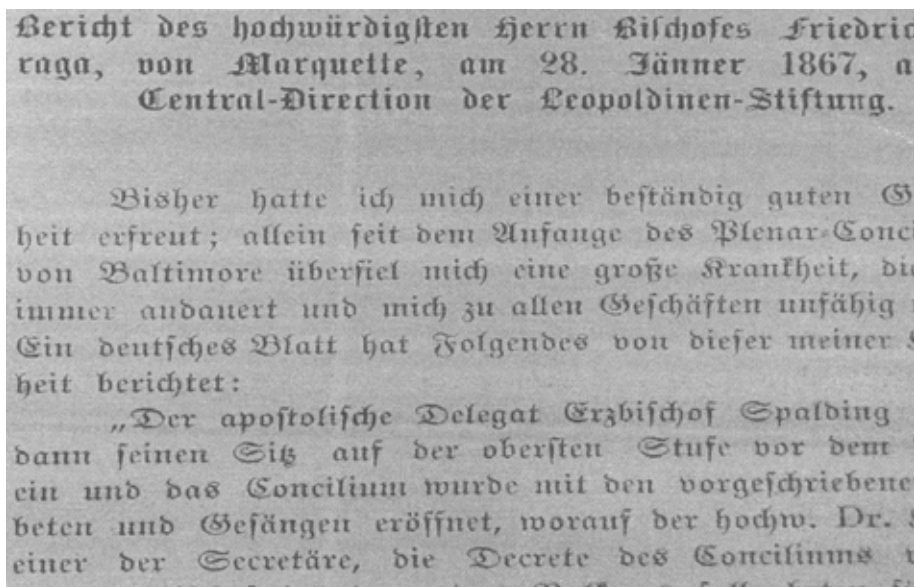
Leopoldinina ustanova je imela svojo centralno upravo na Dunaju v dominikanskem samostanu. Na Réséjevo željo je bil najvišji kurator Leopoldinine ustanove brat cesarja Franca I., avstrijski nadvojvoda kardinal Rudolf Johann Josef Rainer von Österreich (1788–1831), ki je bil hkrati tudi knezoškof Olomuca. Kurator Rudolf je po prevzemu protektorata nad misijonskim delom za svojega namestnika imenoval dunajskega nadškofa Firmiana. Po Rudolfovi smrti je leta 1832 nadvojvoda nasledil Ferdinand I., madžarski kralj in prestolonaslednik preostalih dežel. Od leta 1835 dalje so vodili Leopoldinino ustanovo vladajoči dunajski knezoškofi. Poleg tega je obstajal centralni odbor, sestavljali pa so ga ožji člani, ki so upravljali Leopoldinino ustanovo. V centralnem odboru ustanove so bili: direktor centralnega odbora, poslovodja in blagajnik, od leta 1855 dalje pa centralni sekretar in dopisniki (korespondenti) ter urednik letnih poročil. Leopoldinina ustanova je za svoje člane in podpornike izdajala letna poročila (*Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Oesterreich*), ki so izhajala na Dunaju med letoma 1831 do 1913. Centralni direktor Leopoldinine ustanove je bil vedno takratni dunajski pomožni škof. Vse funkcije, razen vodenja pisarne, so bile častne in neplačane. (Kummer 1966, 47; *When Austria Helped Us 1920*, 5)

Dne 13. maja 1829 je bila prva svečana seja upravnega odbora Leopoldinine ustanove in s tem tudi njena prva predstavitev v javnosti. Centralni odbor Leopoldinine ustanove so takrat sestavljali naslednji člani:

- Pomožni škof dr. Johann Michael Leonhard, centralni direktor Leopoldinine ustanove;
- dr. Kaspar Wagner, centralni blagajnik;
- korespondenti (dopisniki):
  - v nemškem jeziku kanonik Zehner;
  - v latinščini Otto May;
  - v italijanščini baron Prenkler;
  - v francoščini in v angleščini [misijonski škofje in misijonarji] baron A. De Pont;
- urednik letnih poročil, kanonik dr. Josef Pletz;
- cenzor poročil, dvorski sekretar Josef Anton Pilat;
- vodja pisarne in računovodja Anton Karl Lichtenberg ter drugi člani. (Thauren 1940, 71; Schnabl 2013, 21)

Delovanje Leopoldinine ustanove so v javnosti predstavili tako, da so pismo, ki ga je v latinščini napisal nadvojvoda kardinal Rudolf, v obliki okrožnice razposlali na vse ordinariate in škofije habsburške monarhije. Ordinariati so tako dobili več izvodov pravil in statotov, prevedenih v nemščino, latinščino, madžarščino, češčino in v poljščino, dodatno pa še več izvodov papeške listine (*breve*) in kratko zgodovino škofije Cincinnati. Otvoritveni govor kanonika dr. Josefa Pletza je bil zamišljen kot reklamno besedilo, ki so ga razdelili med duhovnike. V junijski številki uradnega lista dunajske škofije je bil objavljen poziv vsem duhovnikom, naj skrbijo za širitev delovanja Leopoldinine ustanove v svojih župnijah. Ko so posamezni ordinariati razglasili uradni nastanek Leopoldinine ustanove, so številne župnije

prav zato priredile svečane nedeljske maše. Ljudstvo se je na to odzvalo v velikem številu, tako da je bilo konec leta 1829 že 10 000 skupin po deset članov. V letnih poročilih so bila objavljena originalna pisma misijonarjev, ki so v pismih poročali o porabi denarja, opisali svoje stiske in prosili za podporo. Ta pisma so motivirala tudi številne duhovnike za misijonsko pot v Severno Ameriko. (Kummer 1966, 13–14)



**Slika 1:** Baragovo pismo Leopoldinini ustanovi (DALST/DAKSt, 28. januar 1867, Marquette, Michigan, B 1867 (XXXVII), str. 33)

Poročilo o ustanovitvi in delovanju Leopoldinine ustanove je Résé tudi osebno prenesel tedanjemu škofu v Cincinnatiju, Edwardu Fenwicku, ki se je v pismu osebno zahvalil cesarju Francu I. V cesarjevem imenu je na to pismo dne 27. aprila 1830 odgovoril knez Metternich. (DePalma 2004, 53–75; Demerle 2013, 184–190) V pismu je opisal navdušenje cesarja Franca I. zaradi širjenja misijonskega delovanja v ZDA in med indijanskimi plemeni. Sporočil je: cesar je svojim narodom dovolil, da finančno in materialno prispevajo k podpori katoliške Cerkve v ZDA prek Leopoldinine ustanove. Dunajski dvor je v Leopoldinini ustanovi videl versko zasebno ustanovo, zato je zahteval, naj se Leopoldinina ustanova ne povezuje s francosko organizacijo (družba za širjenje vere v Lyonu), da se ne bi s tem širile francoske revolucionarne ideje. Dodatni razlog, da se ustanova ni povezovala s francosko organizacijo, pa je bila značilnost francoskega misijonskega delovanja, ki je bilo povezano z gospodarskimi in s trgovskimi interesi francoske države. (Thauren 1940, 57–62; Schnabl 2013, 22–23)

Prošnje na cesarja so bile posredovane vodstvu ustanove, ki je sredstva razdelilo po potrebah. To potrjuje tudi seznam različnih narodnosti škofov: v prvih dvanajstih letih so prispevali svoja misijonska pisma, ki jih je Leopoldinina ustanova

izdajala v vsakoletnih poročilih. Med njimi so bili: škof Nemec, trije škofje Francozi, štiri škofje Irci, škof Italijan, škof Anglež in dva škofa Američana. (Roemer 1933, 143–211) Tudi pripadnost posameznim redovnim skupnostim ni imela posebne vloge, saj najdemo med porabniki denarja tako red lazaristov (vincentinci) kakor tudi red dominikancev. Denarno podporo pa so dobivale skoraj vse aktivne redovne skupnosti v ZDA. Med letoma 1834 in 1835 je izšla vrsta člankov v ameriškem časopisju, v katerih avtorji opozarjajo na posredni politični vpliv Avstrije in misijonskega delovanja katoliške Cerkve (159). Ta opozorila so bila posledica političnih razlik med ameriško republiko in avstrijsko absolutistično fevdalno monarhijo (Monroe Doctrine 1823, 13–26). Leopoldinina ustanova je bila ves čas svojega delovanja le zasebna verska ustanova.

Jeseni leta 1828 je Résé odpotoval v München, da bi od bavarskega kralja Ludvika I. pridobil dovoljenje za zbiranje darov za misijone v ZDA. Ideji, da bi na Bavarskem nastala misijonska ustanova po vzoru Leopoldinine ustanove, je kralj Ludvik I. v začetku nasprotoval zaradi političnih odnosov s Francijo in z Avstrijo. Vendar pa je privolil k prostovoljnemu zbiranju denarja za ameriške misijone. Med drugim potovanjem v München je Résé skušal pospešiti ustanovitev Ludvikove misijonske družbe. Z dovoljenjem, ki ga je dne 17. julija 1838 izdal bavarski kralj Ludvik I., je bila ustanovljena Ludvikova misijonska družba s središčem v Münchnu. Družba je bila omejena na območje Bavarske in ustanovljena po vzoru Leopoldinine ustanove. Hkrati pa se je želela ohraniti kot izključno nemška ustanova s svojo neodvisnostjo. Člani Ludvikove misijonske družbe so imeli nalogo, podpirati misijonsko delo z molitvijo in s finančnimi prispevki. (Thauren 1940, 88–93)

#### **4. Finančna podpora Leopoldinine ustanove ameriškim škofijam in slovenskim misijonarjem**

V avstrijskem cesarstvu je leta 1829 živelo osemindeset škofij. V prvem letu delovanja Leopoldinine ustanove se je na njeno misijonsko poslanstvo odzvalo sedemindeset škofij, zlasti avstrijske, češke in moravske. V prvem desetletju delovanja je bila Leopoldinina ustanova navzoča v šestinsedemdesetih škofijah monarhije, medtem ko je leta 1850 samo še devetintrideset škofij poslalo finančno podporo za misijonsko delovanje v Severni Ameriki. (Kummer 1966, 14–15) Leta 1860 se je povečalo število škofij, ki so finančno podpirale delovanje Leopoldinine ustanove, in to na triinštirideset, predvsem zaradi intenzivnega izseljevanja evropskega prebivalstva v ZDA in zaradi širjenja katoliške Cerkve v ZDA. V prvi polovici 19. stoletja je katoliška Cerkev v ZDA doživljala razcvet tako po obsegu kakor pri vzpostavljanju oblik pastoralnega dela in pri oblikovanju odnosov do javne oblasti. Poleg povečanja števila duhovnikov so ji pečat dajale ustanove, ki so jih vodile redovne skupnosti. Povečalo se je število ženskih redovnih skupnosti, ki so sodelovale pri delovanju številnih šol in bolnišnic. Do leta 1840 je bilo ustanovljenih prek dvesto katoliških šol. Že leta 1814 so usmiljenke v Filadelfiji ustanovile prvo zatočišče za otroke, kjer so s pomočjo

laikov odprle prvo katoliško šolo. Vse te ustanove so bile popolnoma neodvisne od države, vzdrževali so jih katoličani sami ali s pomočjo misijonskih družb iz Evrope. (O'Gorman 1895, 340–363)

Do leta 1913 se je število škofij, ki so finančno podpirale delovanje Leopoldinine ustanove, zmanjšalo na petnajst. Od prvotnih šestindvajsetih škofij iz Madžarske in iz sosednjih dežel, ki so podpirale Leopoldinino ustanovo, jih je bilo leta 1890 le še deset. Na podlagi podatkov o finančnih prispevkih posameznih škofij v času delovanja Leopoldinine ustanove na Dunaju je v obdobju 1830–1913 največji znesek za misijonsko delovanje prispevala dunajska nadškofija, sledita škofija Linz in sekovska škofija. Posebej izstopa znesek ljubljanske škofije, ki pa je bil namenjen posameznim slovenskim misijonarjem (Baraga, Pirc, Čebulj). (Kummer 1966, 36–37; Schnabl 2013, 27)

Delovanje Leopoldinine ustanove se je ujemalo tudi z državnimi in s cerkvenim mejami znotraj ZDA. Leta 1789 je bila ustanovljena prva katoliška škofija v Baltimoru, ki je bila leta 1808 razdeljena na štiri škofije: Boston, New York, Filadelfija in Bardstown, vse so obstajale do leta 1841. Leta 1820 sta bili ustanovljeni še škofiji Charleston in Richmond. Leta 1821 je bila od škofije Bardstown odcepljena nova škofija Cincinnati, ki je pokrivala državo Ohio in Severozahodno območje (današnji zvezni državi Michigan in Wisconsin). Leta 1826 sta bili združeni ozemlji Arkansas in Missouri v novo škofijo St. Louis. Leta 1829 je nastala škofija Mobile za Alabamo in za Florido (odstopila jo je Španija). (Kolar 1998, 50–51)

V prvem letu delovanja Leopoldinine ustanove, leta 1829, so imele ZDA le eno nadškofijo in deset škofij, medtem ko je v zadnjem letu njenega obstoja, leta 1913, delovalo tam štirinajst nadškofij in triinosemdeset škofij. Leopoldinina ustanova je v petinosemdesetih letih delovanja finančno in materialno podpirala kar osemindeset škofij v ZDA. Starejše škofije so po ustanovitvi potrebovale večjo finančno podporo kakor mlajše škofije (Monterey in Los Angeles v Kaliforniji), v katerih so lahko priseljenci že s svojimi lastnimi prispevki zagotavljali denarna sredstva za njihovo nemoteno delovanje, s tem pa tudi posredno podpirali delovanje katoliške Cerkve v ZDA. V prvih tridesetih letih delovanja je v večji meri podpirala škofije in misijonarje iz avstroogrske monarhije (Baraga, Pirca), ki so dobivali namenske darove predvsem iz domačih škofij. Od leta 1860 dalje je Leopoldinina ustanova neposredno podpirala tudi posamezne misijonarje, če so pridobili priporočila iz svojih ameriških škofij. Pri tem je posebno skrbela za redovne skupnosti in za župnije z nemško govorečimi priseljenci ter za župnije s češko govorečimi priseljenci. Tako je posameznim duhovnikom povprečno prispevala po 400 goldinarjev za misijonska potovanja. Leopoldinina ustanova je podpirala tudi duhovnike, ki so bili drugih narodnosti. (Jezernik 1980, 14; Kummer 1966, 53–57)

O tem priča zapis:

»Skrb Leopoldinine ustanove je bila namenjena tudi drugim narodnostim avstroogrske monarhije. Slovenci iz domovine so na ganljiv način skrbeli za svoje izseljene rojake. Številni duhovniki so šli z njimi čez ocean. Od redovnikov so bili na prvem mestu frančiškani. Svojo duhovniško skrb so darovali v enaki meri tudi Nemcem. Isto velja za madžarske, češke in poljske duhovnike. Jezikovne poseb-



nosti so pripeljale do tega, da so se te skupine močnejše izolirale. V seznamu misijonarjev najdemo jezikovne skupine monarhije, ki so bile povezane z Leopoldinino ustanovo, in jih je ta ustanova tudi podpirala.« (Kummer 1966, 38–41; Schnabl 2013, 37)

Posebej izstopa znesek darov iz Kranjske, to pa vsekakor lahko pripišemo velikemu ugledu misijonarja in škofa Ireneja Friderika Baraga (1797–1868). Misijonsko delovanje škofa Ireneja Friderika Baraga v letih 1831–1868, tudi z znatno finančno in materialno podporo Leopoldinine ustanove, je prispevalo k dalj časa trajajoči fizični ohranitvi Indijancev iz plemen Ottawa in Očipve na območju današnjih zveznih držav Wisconsin, Minnesota in Michigan. (Dolinar 1980, 470–475; Južnič 2014, 77–92)



**Slika 2:** Območje Great Lakes, kjer je deloval misijonar in škof Irenej Friderik Baraga (Avtorja: Irena Marković in Zmago Drole, Maribor, 2014)

Ta posebni ugled se zrcali tudi v darovih, ki so bili posebej namenjeni posameznim misijonarjem. Baraga je bil vsekakor deležen izredno velike pozornosti in prav

njemu je bilo poslano največje število namenskih darov s slovenskega etničnega ozemlja. Leta 1832 je prišla iz ljubljanske škofije donacija za gradnjo cerkve v Arbres Croche, kjer je deloval Baraga med Indijanci plemena Ottawa. V podporo Baragovemu misijonskemu delovanju je Slomšek že leta 1836 izdal knjižico z naslovom *Krščanska beseda, katoliškimi misijonom pomagati*. V njej je Slomšek opisal zgodovino ustanovitve in namen delovanja Leopoldinine ustanove, da bi med bralci razširil zanimanje za odhod v Baragov misijon in med njimi širil misijonsko zavest.

Slomšek je zapisal:

»V letu 1829 se je sv. Leopoldina bratovščina v našem cesarstvu začela. /.../. Sam cesar s svojo cesarsko rodbino se je v to lepo bratovščino zapisal, da bi revnim misijonarjem pomagal oznanjevati božjo besedo v Ameriki ... /.../ Ta bratovščina je v nekaj letih veliko lepega in zveličavnega naredila v daljni Ameriki. Veliko duhovnikov se je že v tiste kraje med Indijance podalo, ki želijo po krščanski veri živeti. Tudi s Kranjskega sta šla dva duhovnika v Ameriko, katerih Slovenci ne smemo pozabiti.« (Slomšek 1836, 29–30)

Leta 1838 je bila iz nadškofije Gorica poslana donacija za gradnjo pogorelega uršulinskega samostana v Bostonu. Slovenski misijonarji so prejeli najvišji finančni znesek donacij v prvem desetletju delovanja Leopoldinine ustanove; to je sorazmerno z višino prejetih finančnih sredstev same Leopoldinine ustanove. V tretjem in v četrtem desetletju delovanja Leopoldinine ustanove je bil skupni prejeti znesek skoraj za polovico nižji, saj je upadlo število škofij, ki so finančno podpirale delovanje Leopoldinine ustanove, in s tem je posredno upadla tudi finančna in materialna podpora slovenskim misijonarjem za njihovo misijonsko delovanje v ZDA. Leta 1890 je podpiralo njeno delovanje le še deset škofij. (Kummer 1966, 38–41; Schnabl 2013, 41–42)

Misijonar Baraga je imel zasluge za novo obliko delovanja Leopoldinine ustanove, ko je v prvem pismu Leopoldinini ustanovi dne 22. januarja 1831 prosil tudi za materialne darove:

»Znatno bolj koristno bi bilo za namene misijonskega delovanja, če bi nam poslali kelihe, moštrance, rožne vence in razpela, od teh slednjih dveh kolikor se le da, ker tukaj takšnih predmetov ni mogoče kupiti. Cerkevni predmeti, ki so mi jih verni ljudje dali s seboj na pot, mi sedaj odlično ustrezajo, tako da se ne morem zadosti zahvaliti za to. Če bi nam lahko poslali bakroreze vseh praznikov skozi cerkveno leto in vseh dogodkov, potem še otroške slike, potem bi nam le-te v misijonskem delovanju pri razlaganju nauka o krščanski veri bile zelo koristne.« (DALST/DALSt., B 1831, II, 6)

Vodstvo Leopoldinine ustanove se je na to prošnjo hitro odzvalo in svoje člane pozvalo, naj darujejo liturgično blago in druge cerkvene potrebščine za katoliško Cerkev v ZDA. Marca 1831 je bila poslana prva pošiljka materialnih darov v škofijo v Cincinnatiju. Baraga je še leta 1833 potrdil potrebo po okrasju za neopremljene cerkve v ZDA. Leopoldinina ustanova je podpirala misijonsko delo v ameriških škofijah in posebej zbirala sredstva za cincinnatijsko škofijo. Bila je namreč matična ustanova za podpiranje katoliške Cerkve v ZDA. Za potrebe te ustanove je Ba-

raga pozneje v nemščini izdal etnološko monografijo (Baraga 1837), kakor pravi med drugim v pismu z dne 17. junija 1836, napisanem iz misijona La Pointe na območju Lake Superior. (DALST/DALSt.,1837, X, 38–40)

## 5. Sklep

Leopoldinina ustanova je za svoje člane in podpornike izdajala letna poročila (Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Oesterreich), ki so izhajala v tiskani obliki na Dunaju med letoma 1831 do 1913. V prvih tridesetih letih delovanja je Leopoldinina ustanova v večji meri podpirala škofije in misijonarje iz avstro-ogrške monarhije (Irenej Friderik Baraga, Franc Pirc, Ignacij Mrak), ki so dobivali namenske darove predvsem iz svojih domačih škofij. Od leta 1860 dalje pa je neposredno podpirala tudi posamezne misijonarje, če so pridobili priporočila iz svojih ameriških škofij. Pri tem je posebej skrbela za redovne skupnosti in za župnije z nemško govorečimi priseljenci in za župnije s češko govorečimi priseljenci.

## Kratice

B – Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Oesterreich [letna poročila Leopoldinine ustanove].

DALST/DALSt – Diözesanarchiv der Erzdiözese Wien, Abteilung Leopoldinen-Stiftung [Škofijski arhiv dunajske nadškofije na Dunaju, oddelek za Leopoldinino ustanovo].

## Reference

### Arhivski viri

**Monroe Doctrine.** Library of Congress, Primary Documents in American History, A Century of Lawmaking for a New Nation: U.S. Congressional Documents and Debates, 1774–1875, Annals of Congress, Senate, 18<sup>th</sup> Congress, 1<sup>st</sup> Session, 13–26. <http://www.loc.gov/rr/program/bib/ourdocs/Monroe.html> (pridobljeno 24. marca 2016).

**DALST/DALSt, Pismo Friderika Baraga Leopoldinini ustanovi, 22. 1. 1831,** Cincinnati, B 1831, II, 16.

**DALST/DALSt, Pismo Friderika Baraga Leopoldinini ustanovi, 17. 6. 1836,** La Pointe, B 1837, X, 38–40.

### Literatura

**Baraga, Friedrich.** 1837. *Geschichte, Character, Sitten und Gebräuche der nord-amerikanischen Indier.* Ljubljana: Joseph Blaznik.

**Cresson, William. P.** 1922. *The Holy Alliance: The European Background of the Monroe Doctrine.* New York: Oxford University Press.

**Demmerle, Eva.** 2013. *Habsburžani.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

**DePalma, C. Margaret.** 2004. *Dialogue on the Frontier: Catholic and Protestant Relations, 1793–1883.* Kent, Ohio: The Kent State University Press.

**Fortin, Roger.** 2002. *Faith and Action: a history of the Catholic Archdiocese of Cincinnati, 1821–1996.* Columbus: The Ohio State University Press.

**Guilday, Peter.** 1921. The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622–1922). *The Catholic Historical Review* 4:478–494.

**Jezernik, Maksimilijan.** 1980. *Friderik Baraga Zbirka rimskih dokumentov.* Acta Ecclesiastica Sloveniae 2. Ljubljana: Teološka fakulteta; Inštitut za zgodovino Cerkve.

**Južnič, Stanislav.** 2014. Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi: ob dvestoletnici njegovega strica, želimeljskega župnika Janeza Nepomuka Jenčiča. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:77–92.

- Kolar, Bogdan.** 1999. Cerkevno-zgodovinski kontekst začetkov Baragovega misijonskega dela. V: *Baraga in Trebnje: predavanja na Baragovem simpoziju v Trebnjem, 9. januarja 1998*, 41–53. Trebnje: Občina, Baragov odbor.
- —. 2003. Izvirne poteze delovanja misijonarja Franca Pirca. *Dve domovini/Two Homelands* 18:35–52.
- Kummer, Gertrude.** 1966. *Die Leopoldinen-Stiftung (1829–1914): Der älteste österreichische Missionsverein*. Dunaj: Wiener Dom-Verlag.
- Mathäser, Willibald.** 1939. *Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwig I. von Bayern (1838–1868)*. München: Selesian Offizin.
- O'Gorman, Thomas.** 1895. *A History of the Roman Catholic Church in the United States*. New York: The Cristian Literature Co.
- Roemer, Theodore.** 1933. *The Leopoldine Foundation and the Church in the United States (1829–1839)*, 143–211. New York: U.S. Catholic Historical Society.
- Schnabl, Bojan-Ilija.** 2013. Leopoldinina ustanova. Seminarska naloga, mentor red. prof. dr. Matjaž Klemenčič. Filozofska fakulteta v Mariboru.
- Slomšek, Anton.** 1836. *Keršanska beseda katoliškim misijonom pomagat*. Celovec: Ferdinand Klajnmajr.
- Thauren, Johannes.** 1940. *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle: Die Leopoldinen-Stiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen*. Wien-Mödling: St. Gabriel.
- Trisco, F. Robert.** 1962. *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western United States 1826–1850*. Rim: Gregorian University Press.
- When Austria Helped Us.** 1920. *The Catholic Bulletin*, št. 34:5.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 675—687  
 UDK: 94(497.472)"19":27-725  
 Besedilo prejeto: 04/2016; sprejeto: 07/2016

*Vera Vetric*

## **Katoliška kulturno-vzgojna oblika odpora proti italijanizaciji**

*Povzetek:* Osrednja tema prispevka je prikaz delovanja slovenskih katoliških duhovnikov, večinskega dela slovenske intelektualne elite, ki so v času italijanskega fašističnega režima na Goriškem izkazovali zvestobo svojemu narodu s prevzemanjem vodilne vloge na vzgojnem, kulturnem in socialnem področju, medtem ko je večina laične inteligence zaradi tujega diktatorskega raznarodovalnega režima deželo morala ali hotela zapustiti. V prispevku skušamo v temeljnih obrisih prikazati značilnosti celotnega pastoralnega in kulturnega delovanja goriškega nadškofa Frančiška Borgia Sedeja (1854–1931) ter le bežno, z vidika pričevalcev, osvetliti lik nadškofa Carla Margottija (1891–1951), ki ga je nasledil. Slovenski zgodovinarji so obravnavanemu obdobju posvetili številne raziskave, v prispevku pa ga skušamo prikazati v luči ohranjanja spomina nekdanjih in še danes živečih pričevalcev o kulturno-vzgojnem, nenasilnem, a učinkovitem odporu katoliške duhovščine ter njenih sodelavcev proti italijanizaciji; njihov anti-fašizem je jugoslovanska revolucionarna oblast že med vojno in po njej prezrla in te pričevalce slovenstva ter katoliške vere kruto preganjala. V sodobnem slovenskem imaginariju je to zgodovinsko dejstvo v ozadju in bi si zaslužilo več pozornosti, predvsem pri mlajših generacijah.

*Ključne besede:* italijanizacija, Goriška, slovenski katoliški duhovniki, italijanski fašistični režim, nenasilni odpor, nadškof Frančišek Borgia Sedej, nadškof Carlo Margotti

*Abstract:* **Catholic Cultural and Educational Resistance Against Italianization**

The article describes the work of Slovenian Catholic priests and intellectual elite under the Italian fascist regime in the Gorica (Gorizia) region, who showed their fidelity to their own nation by assuming leading roles in the educational, cultural and social sphere, while the majority of the secular intellectuals fled the country because of the dictatorship. The pastoral and cultural activities of the Archbishop of Gorica Frančišek Borgia Sedej (1854–1931) are characterized, and the character of Archbishop Carlo Margotti (1891–1951) is assessed on the basis of eyewitnesses accounts. Many research studies by Slovenian historians have dealt with this period, yet we try to present it on the basis of accounts by witnesses, living or deceased, in the view of preserving historical memory. The historical fact of the non-violent but effective cultural and educational resis-

tance against Italianization carried out by the Catholic clergy and their co-workers is in the background of modern Slovenian consciousness but deserves more attention, especially among the younger generations.

*Key words:* Italianization, the Gorica (Gorizia) region, Slovenian Catholic priests, Italian fascist regime, non-violent resistance

## 1. Steber slovenstva v najmračnejšem obdobju primorske zgodovine – goriški nadškof dr. Frančišek Borgia Sedej (1906–1931)

»In mož, ti boš na svojem mestu pravi mož!« so bile besede Simona Gregorčiča, posvečene prijatelju monsinjorju Sedeju, Cerkljanu, ko je bil 25. marca 1906 v goriški stolnici slovesno ustoličen kot nadškof, knez in ilirski metropolit. Na prestolu goriških nadškofov je bil deseti po vrsti, in nihče ni slutil, da so tistega dne v Gorici ustoličili zadnjega slovenskega nadškofa.

Marija Sedej Menart, hčerka nadškofovega nečaka, se nadškofa v intervjuju, opravljenem 24. 4. 2015, spominja takole:

»O prastricu so mi pogosto govorili doma in povedali, da je bil na domačijo zelo navezan. Kot kmečki otrok je bil zelo skromen, včasih tudi hud, če so na škofiji pripravili preveč gosposko kosilo. Podpiral je goriške reveže. K sebi v Gorico je povabil nečakinjo Katarino Močnik, ki so ji starši tragično umrli, in ji omogočil, da se je v Gorici izšolala za učiteljski poklic. V družinskem spominu se je ohranila tudi vera v njegovo pomoč pri srečni vrnitvi mojih bratov iz italijanske vojske.«

Goriška nadškofija, ustanovljena po odpravi oglejskega patriarhata leta 1751 skupaj z videmsko nadškofijo, je prevzela skrb za Slovence nekdanjega patriarhata. Bila je večnacionalna in nadškof Sedej je zaradi odličnega znanja številnih jezikov lahko svoje poslanstvo opravljal nepristransko kot pravi pastir vsem vernikom. V pastirskih pismih je opozarjal na socialne probleme, na nevarnost porajajočih se ateističnih ideologij ter na pomen mladinske verske vzgoje. Pastoralno skrb je namenjal tudi kulturi in umetnosti: ustanovil je Društvo za zaščito oglejske bazilike in Škofijski muzej cerkvene umetnosti ter si kot predsednik Cecilijanskega društva v Gorici prizadeval za reformo cerkvene glasbe. Izpeljal je tudi gradnjo nove monumentalne stavbe malega semenišča v Gorici, ki jo je načrtoval že kardinal in nadškof dr. Jakob Missia.

Leta 1914 je Gorico prizadela prva svetovna vojna. Centralno semenišče (fakultetni teološki zavod) se je spremenilo iz »semenišča duha v semenišče gorja«, kot je to slikovito opisal Filip Terčelj (1931),<sup>1</sup> ker je semeniške prostore zasedel Rdeči križ. Z vsto-

<sup>1</sup> Filip Terčelj (1892–1946), duhovnik, pisatelj, pesnik, publicist, mučenec v postopku za beatifikacijo. Izjemna osebnost zaradi kulturnega delovanja na Goriškem v času fašizma. Doživel je konfinacijo, zapustil Goriško in se naselil v Ljubljani, leta 1946 pa so ga skupaj z duhovnikom Francem Krašno ubili pripadniki KNOJA.

pom Italije v vojno na strani antante proti Avstriji maja leta 1915 se je na slovenskem ozemlju goriške nadškofije razvila bojna črta: ljudje z desnega brega Soče so bili evakuirani in odpeljani v notranjost Italije, ljudje z levega brega Soče, z Goriškega in Tržaškega pa na Štajersko, Češko in v različna avstrijska taborišča. Nadškof je tja pošiljal svoje duhovnike; za italijanske begunce v Ljubljani je določil monsinjorja Luigija Fogarja (1882–1971), s prošnjami, da bi beguncem olajšali življenje, pa se je obračal na ministrstva na Dunaju. Tudi sam je moral zapustiti porušeno Gorico in se decembra 1915 skupaj s semeniščem preseliti v Stično. Goriško centralno semenišče je tako v Stični delovalo tri šolska leta; z rednimi predavanji v obnovljenem poslopju v Gorici so ponovno pričeli leta 1921.

Po razpadu Avstro-Ogrske je italijanska vojska začela prodirati v slovenske kraje. Ljudje so s strahom čakali na razplet pogajanj med vladama Kraljevine SHS in Kraljevine Italije, ki ga je duhovnik Ignacij Leban iz župnije Batuje na Vipavskem v svoji Kroniki 12. 11. 1920 opisal takole:

»Italijani in Jugoslovenci so se v sv. Marjeti pri Genovi pogodili. Italijani so se polastili vsega zasedenega ozemlja. Mi in celo Primorje z Notranjsko smo odcepljeni od Jugoslavije, ne da bi imeli kako zagotovilo, da se smemo v verskem in kulturnem oziru prosto gibati. Jugoslovensko ljudstvo je potrto. Vsi uradi zahtevajo vloge v italijanskem jeziku.« (Plahuta 2005, 78)

Nasprotno pa je rimski parlament 27. novembra 1920 Rapalsko mirovno pogodbo in določitev meje, s katero so si Italijani v primerjavi z določili Londonskega memoranduma leta 1915 pridobili celo več slovenskega ozemlja, sprejel z navdušenjem. S tem se je zaključilo šestindvajsetmesečno okupacijsko obdobje. Odgovorni italijanski politiki so se zavezali, da bodo vsi narodi imeli zaščito in da bodo Slovanom zavarovali svobodo jezika in kulture. Te obljube so bile lažne.

## 2. Vzgojno in kulturno delovanje nadškofa dr. Sedeja pod italijansko oblastjo

Slovenski nadškof je, kljub razočaranju nad razpletom pogajanj, v skladu s katoliškimi načeli novo oblast sprejel z vso lojalnostjo in odločno nadaljeval s svojim vzgojnim in kulturnim poslanstvom. V obnovljene prostore Goriškega centralnega semenišča so se tako leta 1921 ponovno naselili bogoslovci, v šolskem letu 1923/24 je bila ustanovljena pripravnica za srednje šole in v obnovljeno stavbo Goriškega malega semenišča, ki je bilo prav tako porušeno, se je vselilo štirinajst gojencev.

Nadškof je vernike bodril in jih spodbujal k verski prenovi, Slovence pa k ustanavljanju cerkvenih društev. Prizadeval si je za ustanovitev slovenske sekcije Katoliške akcije, a pri duhovnikih ni uspel, ker so hoteli biti neodvisni od italijanskega vodstva. Že leta 1920 je na Sedejevo pobudo oživel delovanje Zbora svečnikov svetega Pavla, ustanovljenega leta 1899. Leta 1924 je bilo na Goriškem 72 Marijinih družb za dekleta, 17 za žene, 6 za fante, 54 Marijinih vrtcev za deklice in 35 za dečke, organizirali so

se marijanski in evharistični shodi. (Kralj 1988, 108–109)

Izjemnega pomena je bila z daljnosežno vizijo leta 1923 ustanovljena in še danes delujoča Goriška Mohorjeva družba. Papež Pij XI. ji je kot cerkveni bratovščini podelil apostolski blagoslov. Založba je do druge svetovne vojne – kljub občasnim zaplembam gradiva – vseskozi delovala, ker ji je to omogočil poznejši konkordat Vatikana z italijansko vlado, »ki je katoliško vero priznala kot državno vero in se država v verske zadeve ni smela več vmešavati.«<sup>2</sup>

Nadškof Slovenec, ki ljubezni do svojega naroda ni skrival, temveč jo je zapovedoval, medtem ko je kot katolik oblast spoštoval (kar je priporočal tudi vernikom in duhovnikom),<sup>3</sup> je italijanskim nacionalističnim skrajnežem s svojim delovanjem dajal povod za gonjo proti njemu. K temu je prispevala tudi njegova priljubljenost v nadškofiji – in to med verniki vseh narodnosti.

Pred volitvami leta 1924 je vladalo izredno napeto vzdušje in nova oblast je močno »pritiskala« na ljudstvo. O tem piše tudi batujski kronist in za fašiste uporablja izraz »snopar«, ki ga navaja tudi SSKJ in je prevod simbola oblasti »fascio« – snop, ki ga je fašistično gibanje prevzelo po antičnem Rimu. Ignacij Leban je ogorčen nad izidom volitev, pa tudi nad spremembami v župnijah, zapisal:

»6. aprila 1924 so bile državnozborske volitve po novem volilnem redu. V našem županstvu jih je glasovalo za Slovence 219, za snoparje 62, za komuniste 18. Vse se je čudilo, kako more biti toliko snoparjev med Slovenci.

18. maja so odšli iz Sv. Križa bratje kapucini. Hud udarec je to za našo župnijo. Samostan je bil prazen 14 dni, potem pa so prišli italijanski kapucini, katerim zelo ugajata samostan in Vipavska dolina. A čemu so prišli, ko ne morejo pomagati duhovnikom!« (Plahuta 2005, 83)

Leta, ki so sledila, so odnose fašističnega režima do Slovencev še zaostriala. Slovence je pestila tudi gospodarska in socialna stiska ter povzročila velik val izseljenstva vseh družbenih slojev.

Z dejanji nove oblasti – ukinitvijo prosvetnih društev in uvedbo drugih oblik akulturacije – so bili ljudje prisiljeni h kulturnemu molku. Vednar pa ta pa ni veljal za cerkvena svetišča, saj je slovenska duhovščina poslanstvo svoje nadškofije izpolnjevala še naprej. To ji je omogočal tudi konkordat, sklenjen med Vatikanom in italijansko vlado dne 11. februarja 1929, in nadškof Sedej je spodbujal rojake, naj se vključujejo v katoliške organizacije, v katerih je bil slovenski jezik zaščiten.

Na izvajanje italijanizacije s pomočjo šolskega sistema, ko je italijanščina postala edini učni jezik v državi, so se goriški in tridentinski škofje pripravili: zahtevali so poučevanje verskega pouka v maternem jeziku, kar je vlada 17. decembra 1923 podprla.

Nadškof Sedej je ustanovil katehetski svet in pripravil seznam učiteljev, primernih

<sup>2</sup> Mnenje Karla Bonuttija, intervju dne 28. 11. 2015.

<sup>3</sup> Spomenice Zbora svečenikov sv. Pavla »Memorandum Cleri Jugoslavi territori ab Italis occupati« z zahtevo po cerkveni avtonomiji Slovencev in Hrvatov, ki sta jo papežu Benediktu IV. 5. 3. 1920 predstavila nadškof Anton Bonaventura Jeglič in Virgil Šček, tako ni podprl.



za verski pouk – in tako je leta 1928, ko so oblasti prepovedale rabo slovenščine v šoli tudi pri pouku verouka, seznanil prosvetno ministrstvo in Sveti sedež, da je v skladu s cerkvenim zakonikom ustanovil Bratovščino krščanskega nauka, ki bo prevzela pouk verouka v slovenščini v cerkvenih prostorih.

O tem piše batujski kronist Leban:

»15. septembra 1928 je ob začetku šolskega leta naznanilo učiteljstvo župniku brez vsakega pismenega obvestila, da je ukinjen krščanski nauk v šoli do nadaljnje odredbe. Župnik je začel takoj poučevati krščanski nauk v cerkvi (ozioroma v zakristiji) trikrat na teden po 2 uri.« (Plahuta 2005, 90)

Elizabeta Vetrih Pišot se verouka v prostorih zakristije dobro spominja (intervju 20. 1. 2014):

»Hodila sem k verouku, ki je bil ločen od šolskega programa in smo ga imeli v zakristiji. V šolskem spričevalu je pisalo: »*Religione a cura di famiglia*«. <sup>4</sup> Tako smo pri verouku dobili posebna spričevala na nabožni listini, ki jo je izdajala Goriška škofija z besedilom in predmetnikom v slovenščini. Župnik je od nas strogo zahteval, da smo se naučili pisati slovensko, da smo brali literarna dela ter se na pamet učili otroške pesmice.«

Pravno potrditev za ta način izvajanja verskega pouka je leta 1931 nadškof dosegel s sklicem škofovske konference, na kateri so se odločili za izdajo Navodil dušnim pastirjem (*Normae ad instructionem Cleri curati*); v njih se uresničuje Sedejeva zahteva, da »državna oblast nima pravice poniževati verski pouk v sredstvo za potujčevanje in italijanizacijo ter da verski pouk nikakor ne more biti podrejen učenju kakega tujega jezika ali kakemu nacionalnemu in političnemu namenu, kajti to bi bilo onečaščenje vere in njenih služabnikov«. (Klinec 1979, 39)

### 3. Slovenski vzgojitelji v Goriškem malem semenišču

Goriško malo semenišče, ustanovljeno leta 1858 kot osemletna gimnazija, je nudilo odlično izobrazbo za nadaljevanje teološkega študija. Združevalo je gojence vseh narodnosti nadškofije; po prvi svetovni vojni se je pouk pričel v šolskem letu 1924/25. Slovenski gojenci tega zavoda so v letih, ko so v našem narodu hoteli zadušiti narodnostna čustva in identiteto, pri ohranjanju slovenstva prevzeli pomembno vlogo, zato je zanimiv pogled na položaj slovenskih vzgojiteljev v tej inštituciji.

Šest strani dolgo pismo prefekta dr. Iva Juvančiča (1899–1985) nadškofu Sedeju odseva razmere (in težave) v tej ustanovi skozi Osnutek hišnega reda (*Regolamento*). V pismu je izjemno jasno izpostavljena vloga maternega jezika v nacionalno-kulturnem zavedanju posameznika kot katolika, pa tudi kot temelj njegovega harmoničnega razvoja v duševni in duhovni dimenziji. Nekatere pasuse navajamo v celoti, saj prikazu-

<sup>4</sup> Za krščanski verouk je zadolžena družina.

jejo spodbujanje k sožitju med gojenci vseh narodnosti s cilji sodobne evropske jezikovne politike medkulturnega dialoga, obenem pa lucidno opozarjajo na nevarnosti, ki z državno jezikovno zakonodajo pretijo slovenskemu jeziku tudi v cerkvenih ustanovah:

»Prevzvišeni, dokler imamo Vas, se nam ni treba bati /... /, ali treba je gledati naprej, da nas ne zadenejo razmere, ki se dogajajo v semenišču na Reki, kjer se pod »grehom« prepoveduje govoriti hrvaški. Hišni red bi vsaj nekaj branil naše naravne pravice. Poleg tega je vprašanje velike važnosti za vzgojo. Smo v dobi prebujene narodne zavesti ... Prava narodna zavest in iz te izvirajoča kultura ni nekaj nekatoliškega, marveč ravno v tem pride do harmonije z nadnaravo. Prava kultura je močna le, če zgrabi razum, srce in voljo. To pa je mogoče le v človekovem materinem jeziku in na način, ki je njegovi naravi, njegovemu mišljenju in čustvovanju najbolj primeren. Italijan gotovo drugače misli in čustvuje ko Slovenec. Zato je nujno potrebno, da vzgojitelj pozna mentaliteto enih in drugih. Slabe strani ene narodnosti, dobre druge. Potem je možno graditi, odpirati svet resnic, zlasti nadnaravnih resnic. Je ravno za našo dobo to potrebno, ker se širi nacionalizem. Tudi slovenski, saj je ta zmota zvezana z nagnjenjem, ki ga sv. pismo imenuje koreniko greha, z ošabnostjo. Ponašanje z lastno kulturo, s civilizacijo, z jezikom svojega naroda, nepriznavanje pravic drugemu, to tako rado zraste v mladi duši in še toliko je te ljuljke okoli nas. Mislim, da je bila upravičena moja pripomba, da bi se zaradi razmer, v katerih žive skupaj dijaki več narodnosti, vstavil člen: Vsi gojenci naj se zavedajo, da je veličina osebnosti in krona vsake kulture svet katoliških resnic, ki daje po božji volji pravico do življenja – do samobitnega razvoja materinskega jezika, umetnosti, znanosti, kulture sploh – vsakemu ljudstvu. Gojenci različnih narodnosti naj radi med seboj občujejo, spoznavajo drug drugega, se cenijo, se ljubijo. Naj se z veseljem posvete učenju jezikov, ki se stoletja že govore v naših krajih, naj spoznavajo drug drugega kulturne svetove.

/... / Prevzvišeni, saj smo Slovenci majhen narod, ponižni, navajeni pokorščine, zadovoljni tudi z drobci. Vemo, da nam ni mogoče v semenišču odpreti popolnoma vrat v naš svet. Zato smo tembolj ponosni na drobce, ki jih imamo. Dve mali konferenci na teden v slovenskem jeziku in slovensko čtivo pri večerji, to je vse. In vendar jih »Regolamento« ne omenja.

/... / Predpis nadalje določa, da samo nadškof dovoljuje liste in revije, ki jih smejo dijaki čitati. Prevzvišeni, Vi znate izbrati, veste kaj smete dovoliti. Pa za bodočnost. Pravila so lahko za stoletja pisana. Ali bi ne bilo umestno kje določiti, da mora biti npr. vicerektor Slovenec?

/... / In še eno zadevo glede pravilnika. Neka točka pravi: »*Si parla in lingua e non in dialetto*«. <sup>5</sup> Po vladni terminologiji se glasi to: Ker Slovencev v Italiji ni, marveč le neko ljudstvo, je slovenščina narečje. Italijanski rektor takega mišljenja bi na podlagi ene določbe, ki jo je v dobri veri podpisal slovenski nadškof, prepovedal slovenščino.

<sup>5</sup> Govori se v jeziku, ne v narečju.

/... / Sedaj potrkam pri Vas, ekscelencu, ki ste oče nadškofije, tako slovenskemu kot italijanskemu ljudstvu, Vi sami sodite.

/... / Danes prosim Vas, ki ste imeli pogum napisati škofijski list v materinem jeziku. Naše semenišče vzgaja bodoče duhovnike, v cerkvi bodo morali učiti v jeziku svoje matere. Hišni red je interna zadeva zavoda, vem, da hočete Katoliško semenišče, prosim Vas v svojem imenu, v imenu dijakov, ki so sedaj tam, onih stotih, ki bodo prišli za nami: Razveljavite one točke. Imate pravico, dajte vam jo celo konkordat. Dajte, da bo naše ljudstvo z zaupanjem zrlo v sv. Cerkve, učiteljico ljubezni do vseh narodov, da se uveljavijo tudi tu besede, ki jih je pred nekaj dnevi sv. Oče Pij XI. dejal škofu Fogarju: »LO STESSO DIRITTO NATURALE VALE PER GLI SLAVI COME PER GLI ITALIANI«. <sup>6</sup> Prezvzišeni, so naši dijaki že toliko zreli, da bridko čutijo te pomanjkljivosti, sprašujejo, govore. Težko jim je razložiti, zakaj je krščanski nauk od pete gimnazije dalje v italijanščini. A o tem govore tudi doma. Kako naj jaz razlagam, opravičujem vse to pred slovenskimi starši, ki sprašujejo o tem? Kako naj se branim pred sobraty, ki so me nekateri na najbolj netakten način prijemale? Prezvzišeni, kot prefekt ne nosim odgovornosti za to, imam samo eksekutivno dolžnost pod vodstvom g. vicerektorja in rektorja ...

Vicerektorata ne morem sprejeti, brani mi moja vest ...

/... / Vam podvržem vsako besedo, Vaš nauk sprejemem in potem tudi Vaš ukaz. V Kristusu Vaš pokorni (podpis). Gorica, praznik Frančiška Asiškega 1929.« (ARS SI AS 2043, Juvančič)

Nadškof je dr. Juvančiča 18. oktobra 1929 imenoval za generalnega prefekta, 12. novembra 1930 pa za vicerektorja malega semenišča. Tudi slovenski jezik se je v malem semenišču poučeval še naprej, saj je Vatikan odredil, da se v italijanskih semeniščih z dijaki neitalijanskega jezika poučuje tudi njihov materni jezik.

Sedejeva prizadevanja so slovenskemu prebivalstvu Goriške v času fašistične diktature omogočila kulturno-vzgojno rast, povzročila pa so preganjanje slovenske duhovščine in zapečatila usodo njegovega pastirskega poslanstva. Zgodovinarji so si enotni, da je septembra 1931 prišlo do nadškofove izsiljene demisije, vso zapletenost dogodkov pa bi pojasnila šele zaenkrat še neizvedena poglobljena raziskava. 28. novembra istega leta je med Slovenci in tudi drugimi narodi Kraljevine Jugoslavije odjeknila vest o nadškofovi smrti.

Veličastnega pogreba nadškofa se je udeležil njegov nečak Josip Sedej (1971, 62):

»Pogrebne svečanosti so se začele 1. decembra 1931 zgodaj zjutraj. Vsa Gorica je bila zavita v črno, vse trgovine zaprte, vse je mirovalo. Goriški meščani so mu, ne glede na narodnost, hoteli izkazati spoštovanje in čast.

Po pontifikalni črni maši in pogrebnih obredih se je pogrebna povorka razvila po goriških ulicah vse do Katerinijevega trga. Tu se je končal uradni – italijanski del pogreba, kajti tu so nas zapustili predstavniki političnih in vojaških oblasti ter večji del italijanskega prebivalstva. Tu se je začel slovenski del pogreba po

<sup>6</sup> Isto naravno pravo velja tako za Slovane kot Italijane.

solkanski cesti skozi Solkan do Prevala. Tu so krsto vzeli iz voza in na ramenih nosili na Sv. Goro slovenski fantje in možje. Bazilika je bila polna. Po slovenskem obredu je s kora zadonelo petje slovenskih žalostink.«

Slovenski duhovniki so se po smrti »svojega vladike«, kot bi dejal Filip Terčelj, še bolj zavedali, kako usodno je za primorskega človeka njihovo kulturno-jezikovno poslanstvo. Pogumno so ga še naprej opravljali kljub očitnemu nasprotovanju Giovanni Sirottija (1883–1955), italijaniziranega Istrana in goriškega apostolskega administratorja med letoma 1931 in 1934.

Duhovnik Rudolf Klinec (1912–1977) je v svojih zgodovinskih delih podrobno spregovoril o usodi številnih slovenskih duhovnikov, nad katerimi so se predstavniki oblasti brutalno izživljali, nekatere pa obsodili tudi na konfinacijo, a hkrati opozarja na solidarnost italijanskih kolegov ter na pozitivno vlogo Svetega sedeža:

»Italijanski duhovniki v večini, predvsem pa furlanski, so odločno obsojali fašistično nasilje in pomilovali slovenske sobrate. Fašistični teror jim ni dopuščal, da bi si dali duška tem svojim čustvom. Nekateri so zaradi tega postali žrtve fašistične maščevalnosti – tržaški škof Fogar. Bili pa so, žal, tudi redki posamezniki, ki so podpirali fašistično politiko in s tem škodovali sobratom, pa tudi Cerkvi sami. Če ni fašizem uspel pri totalnem uničenju slovenske duhovščine in če je slovenska beseda in pesem ostala vsaj med cerkvenimi stenami, je zasluga Svete stolice. Najvišja cerkvena oblast sicer ni nastopala hrupno, pač pa je stalno reševala, kar se je dalo rešiti v orkanu fašističnega nasilja. Katoliška cerkev je hotela Slovanom v Italiji zagotoviti vsaj temeljne pravice že v konkordatu, kar pa ji ni uspelo. Ostane pa dejstvo, da je bil konkordat zelo koristen za ureditev cerkvenih razmer v Italiji in da je bil, kar se tiče Slovencev, neomajna skala, ob kateri so se razbijali valovi fašističnega besa, ko je šlo za iztrebljanje slovenskih duhovnikov in za poitalijančevanje Cerkve na Primorskem.« (1967, 125–126)

#### 4. Zgodovinski spomin v luči pričevalcev

Iz strukturiranega intervjuja z enaindvajsetimi Slovenci, rojenimi med letoma 1920 in 1935 (tj. nekdanjo italijansko osnovnošolsko populacijo), lahko v skopih obrisih povzamemo naslednje ugotovitve:

1. Sogovorniki se duhovnikov v domačih župnijah dobro spominjajo, navajajo njihova imena in priimke, do njih izražajo globoko spoštovanje in iskreno hvaležnost zaradi slovenskega verouka, ki so ga redno obiskovali in je potekal v prostorih zakristije ali cerkve.

2. Intervjuvanci so svoje duhovnike prikazali kot učitelje slovenskega knjižnega jezika: verouk jim je poleg družinskega okolja omogočil, da so ob prebiranju Katekizma usvajali večino branja slovenskega jezika. Slovenskega knjižnega jezika so se učili tudi s petjem nabožnih pesmi ter z recitacijami in nastopi v cerkvenih prostorih. Polovica sogovornikov se spominja, da so med veroukom tudi pisali in uporabljali abecednik *Prvi koraki* (1926) ter berilo *Kolački* (1926), ki sta bila takrat tudi



**Slika 1:** (1)Cerčno, (2)Kanal, (3)Otalež, (4)Gorica, (5)Miren, (6)Opatje selo, (7)Bukovica, (8) Vogrsko, (9)Osek, (10)Batuje, (11)Selo, (12)Kamnje, (13)Predmeja, (14)Kovk (15)Ajdovščina, (16)Sanabor, (17)Erzelj, (18)Goče, (19)Manče, (20)Podraga, (21)Podnanos

sicer razširjeni skrivni publikaciji. V nekaterih župniščih so naskrivaj delovale bogate knjižnice z brezplačno izposajo slovenskih knjig.

3. Iz odgovorov je razvidno, da je bila na goriškem podeželju za bogoslužje poleg latinščine še naprej v rabi le slovenščina – pri homilijah in cerkvenem petju. V krajih z italijanskimi verniki je bogoslužje opravljal njihov kaplan posebej ali pa je slovenski duhovnik po homiliji v slovenščini pripravil krajši govor v italijanščini. V Gorici je bilo slovensko bogoslužje v cerkvi sv. Ivana, ob nedeljah pa tudi v cerkvi sv. Ignacija na Travniku.

V cerkvah na goriškem podeželju ni bilo nikoli italijanskega cerkvenega petja: izjemoma so otroci med šolsko mašo ob zaključku šolskega leta peli italijanske nabožne pesmi, ki so se jih naučili v šoli, duhovniki pa so homilijo »izpustili«.

Ime in priimek	Leto rojstva	Osn. šola	Pokl. šola	Sr. šola	Fak. študij	Mag. študij	Dokt. študij
Fani Ferjančič Verčon	1920	X					
Stanislava Polanc Bolčina	1921	X					
Elizabeta Pišot Vetric	1922	X					
Verena Nardin Gorjan	1922	X					
Marija Mavrič Berce	1923	X					
Marija Podgornik Mrmolja	1927	X					
Natalija Pelikan Vuk	1927		X				
Marica Marušič Krašna	1928		X				
Karl Bonutti	1928						X
Marija Sedej Menart	1928	X					
Sergij Šlenc	1928				X		
Frančiška Repič Praček	1929	X					
Ignacij Stibilj	1929					X	
Jožica Vidmar Marinič	1929	X					
Antonija Valentinčič	1929				X		
Marta Sorta Pralica	1930		X				
Rado Bavčar	1930		X				
Marjan Hrib	1931			X			
Frančiška Volč Bizjak	1932		X				
Sergio Valetič	1933		X				
Marija Mavrič Valetič	1935			X			

**Tabela 1:** *Izobrazbena struktura pričevalcev*

4. Sogovorniki so se kulturno bogatili kot člani cerkvenih pevskih zborov, edine oblike kulturnega delovanja v medvojnem obdobju. Nepozabni so spomini na ilegalno petje vipavskih pevskih zborov v borovem gozdiču na Vitovljah – starodavnem Marijinem svetišču sredi Vipavske doline – leta 1935 in 1938. Zadnje leto je bilo posvečeno spominu na Lojzeta Bratuža, učitelja, izjemno priljubljenega skladatelja in pevovodjo, ki so ga fašisti zastrupili 27. decembra 1936, umrl pa je 16. februarja 1937.

5. Iz odgovorov pričevalcev izhaja, da so se kot mladeniči in mladenke številni vključili v partizanski odpor, a so vsi spregovorili o razočaranju, ki je po letu 1945 sledilo težko pričakovani svobodi. Spomnili so se tudi na žrtve med civilisti in duhovniki še pred koncem vojne in po vojni ter na usodo katoliške vere v komunistični diktaturi – zelo podobno usodi maternega jezika v fašistični diktaturi.

6. Kljub trem totalitarnim režimom, ki so jih sogovorniki – nekateri že zelo častljive starosti – preživeli, so se izkazali za samozavestne slovenske državljane ter spoštljive osebnosti, obenem pa so kritični do nekdanje in sedanje družbene stvarnosti. Vsi so poudarili, da italijanizacija in akulturacija, ki so jo doživljali v šoli, ni vplivala na razvoj njihove narodne zavesti in identitete ter na ljubezen do maternega jezika, ki se ga niso nikoli sramovali.

O italijanskih učiteljih so spregovorili pohvalno in kritično, a s spoštovanjem. Poudarili pa so, da so jih zaradi slovenskih besed v šoli največkrat kaznovali italijanizirani

slovenski učitelji. V nekaterih krajih so bili njihovi vrstniki Italijani in prav presenetljivo je, da je slovenščina tudi v teh krajih izven šolskih zidov – med igro in druženjem – postala prvi jezik, ki so se ga italijanski otroci, celo otroci učiteljev, od sošolcev naučili.

K njihovi pokončnosti in domovinski ljubezni je prispevala krščanska družinska vzgoja v zgodnjem otroškem in pozneje vzgoja šolskem obdobju, ki so jim jo z vso odgovornostjo in zanosom nudili zelo izobraženi slovenski duhovniki, nosilci slovenstva in humanistične kulture ter zagovorniki nenasilnih oblik odpora proti potujčevanju.

## 5. Goriški nadškof Carlo Margotti (1934-1951)

Z geslom »*Justitia et Pax*« je leta 1934 pričel opravljati svoje poslanstvo goriški nadškof Carlo Margotti. Njegovo nadškofovsko geslo je obetalo mnogo, prav tako njegova naklonjenost jezikom – tudi slovanskim.

Rudolf Klinec (1967, 139) ga opisuje takole:

»Kot človek je bil srčno dober in plemenit, vedno pripravljen pomagati. Kot cerkveni knez je bil izredno goreč in poln pobud. Politično vzeto pa je bil žrtev razmer in časa. Manjšinska problematika mu je bila tuja, stanje, ki ga je našel ob prihodu v Gorico, je sprejel kot zgodovinsko nujnost. Menil je, da ni pristojen, da bi segal na politično področje in zaviral proces narodne asimilacije ter ni pomislil, da je v bistvu šlo za težak moralni problem. Slovenski verniki so se čutili prepuščeni usodi.«

V slovenskem zgodovinopisju je predstavljen kot velik italijanski patriot, navdušen nad fašistično oblastjo, ter kot izvajalec ukrepov italijanizacije svojega predhodnika Sirottija (Čermelj 1965, 219), nekateri zgodovinarji pa mu priznavajo, da se je pri oblasteh iskreno zavzemal za zaščito slovenskih vernikov in duhovnikov ter za ohranjanje slovenskega jezika v cerkvi (Kacin Wohinc 2005, 262).

Dejstvo je, da je bilo po njegovi zaslugi takrat Goriško malo semenišče edina ustanova v Julijski krajini, kjer se je slovenski jezik še naprej poučeval kot obvezni predmet, učiti so se ga morali tudi italijanski in furlanski gojenci.

Zaradi odprtja vatikanskih arhivov bi si celotno obdobje sožitja in konfliktov med nadškofom Margottijem ter slovenskimi duhovniki, ki se odraža v okrožnicah, spomenicah in drugih cerkvenih dokumentih, zaslužilo poglobljeno raziskavo, ki bi obogatila slovenski in italijanski obmejni prostor z novimi spoznanji tudi o občutljivosti/ignoranci Svetega sedeža za manjšinsko problematiko.

To poglavje članka predstavlja le skromen prispevek o nadškofu z vidika pričevalcev.

O nadškofovem delovanju Karl Bonutti (int. 28. 11. 2015) meni naslednje:

»Nadškof Margotti je nasledil apostolskega administratorja Sirottija, ki je bil Slovencem izrazito nenaklonjen. Vatikan je z imenovanjem Margottija v krajih brutalnega nasilja italijanizacije pri fašističnih oblasteh ravnal zelo diplomatsko.

Novi nadškof je bil vatikanski diplomat, nuncij v Turčiji ter Mussolinijev rojak. Slovencem je pomagal ohranjati materni jezik v cerkvi, v malem semenišču je slovenščina ostala obvezni predmet, tudi sam se je naučil slovenščine, da je vernike pri obredih pozdravil v našem jeziku. Zelo je cenil in upošteval dr. Franca Setničarja, svojega slovenskega kanclerja, ki je bil že prej kancler nadškofa Sedeja. Cenil je tudi slovenske redovnice, ki so skrbele za gospodinjstvo v nadškofijski palači. V času počitnic sem bil njegov paž in med vojno me je večkrat poslal v judovski geto v ulici Ascoli: menim, da sem jim v pismih prinašal denar. Nadškof je na prošnjo ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana preko papeža dosegel izboljšanje življenjskih pogojev za internirance v Gonarsu in na Rabu. Prepričan sem, da za vsemi temi za javnost neopaznimi dejanji ne more stati oseba, ki bi pospeševala fašistično politiko. Diplomatsko delovanje je najbolj uspešno, ko je neopazno. Nadškof Margotti nam je dovolil, da smo v Gorici ustanovili slovensko sekcijo Katoliške akcije, jaz sem bil njen predsednik.«

Med vojno se je nadškof izkazal kot izredno občutljiv za tragične dogodke in človeške usode vseh vernikov, o čemer poroča Rudolf Klinec (1967, 172–175):

»Pri vojaškem škofu v Rimu se je zavzemal za duhovno oskrbo slovenskih vojakov v posebnih bataljonih in dosegel, da so jih obiskovali slovenski duhovniki. Zavzemal se je za izboljšanje razmer v taboriščih, slovenskim internirancem je nudil duhovno in materialno pomoč, pošiljal je živež v Gonars. V Rimu je postavil zahtevo, da se otroci iz taborišč izročijo slovenskim družinam. Tako so bile družine v Kobaridu pripravljene sprejeti sto otrok. Povezoval se je s škofoma iz Padove in Trevisa, da sta organizirala nabirke za slovenske internirance. Pomemben je nadškofov obisk pri Mussoliniju aprila 1943, ko mu je predstavil posledice italijanske politike do manjšine ter zahteval, da se preneha z nasiljem, izrazil pa je tudi zaskrbljenost zaradi aretacij in mučenj ženskih oseb, obtoženih sodelovanja s partizani.

Nadškof je posredoval pri oblasteh, opozarjal na nečloveško ravnanje v zaporih in reševal ljudi, kjer je le mogel, tudi tiste, ki so se povezovali s partizani.«

Kljub zapletenosti odnosov se kaže nadškofova izjemna občutljivost za socialne stiske slovenskih sodelavcev ter njegova materialna podpora. Podpiral je veroučno poučevanje v slovenščini in se tudi sam trudil birmance spraševati v slovenščini ter si prizadeval za zaščito duhovnikov pred reakcijo oblasti.

Lahko sicer razumemo kritičnost slovenskih duhovnikov in vernikov do nadškofa Italijana, saj so z njegovim prihodom zaslužili konec »slovenske« goriške nadškofije, kar se je po vojni tudi zgodilo. Nadškof je občutil »maščevanje« revolucionarne roke 2. maja 1945, ko ga je jugoslovanska zasedbena oblast v Gorici aretirala in 8. maja izgnala v Videm. V Gorico, kjer je svoje poslanstvo z vso naklonjenostjo slovenskim duhovnikom opravljal do smrti, se je vrnil 13. julija ob vzpostavitvi zavezniške oblasti.

Nadškofa Margottija se je duhovnik Branko Rudež (1920–2015) v intervjuju, opravljenem 11. 8. 2014, spominjal takole:



»Maja 1945 me je v videmski škofijski kapeli v duhovnika posvetil nadškof Margotti, ki je bil nepričakovano izpuščen iz zapora, na listini je ime videmskega škofa. Bil je dober škof, na njega imam samo lepe spomine. Ko je bil zaprt z duhovnikom Šuligojem, je ta zaprosil zaporniške oblasti, naj nadškofa ne pustijo spati na tleh. Posvečenje je bilo žalostno.«

Vsi povojni dogodki z določitvijo meje, ki je zarezala v ta prostor in ločila slovensko prebivalstvo, zahtevajo posebno obravnavo, kar pa ni cilj prispevka. Arhivsko gradivo razkriva nadškofovo veliko spoštovanje do dr. Iva Juvančiča, prav tako stebra slovenstva v obeh semeniščih, saj ga je 4. avgusta 1936 imenoval za vicerektorja goriškega bogoslovja. Profesor Juvančič je bil odločen branitelj narodnostnih pravic Slovencev in kot vzgojitelj odličen posredovalec vrednot nenasilnega kulturnega odpora slovenskim gojencem obeh semenišč. Prav ti so po njegovi zaslugi prevzeli vlogo humanističnih vzgojiteljev v tem prostoru tudi v času, ko fašističnega režima ni bilo več, a je nastopil komunistični: narodu so tako kot prej materni jezik z istim zanosom pomagali ohranjati katoliško vero.

Dr. Juvančič je decembra 1946 zapustil Gorico, kmalu zatem duhovniški stan in se popolnoma predal zgodovinski stroki.

## 6. Sklepna misel

Naj sklenemo z refleksijo o tragični usodi tigrovca in fašistične žrtve Ferda Bidovca (1908–1930). V rimskih zaporih je doživel milost spreobrnjenja. Svoji verni materi Italijanki je v pismu 30. maja 1930, tri mesece pred smrtnim strelom na bazoviški gmajni, napisal (Vetrih 2011, 15): »Dne 21. maja sem bil obhajan. Upam, da boš tega vesela, le žal mi je, da tega nisem storil že prej. Morda se vse to ne bi pripetilo.«

## Reference

### Viri

**ARS SI AS 2043, Juvančič – Arhiv Republike Slovenije:** ARS SI AS 2043, Juvančič Ivo 1899–1991 (Fond), Te – škatla 5, mape I–VI.

**Strukturirani intervjuji [z dvaindvajsetimi pričevalci].**

### Literatura

**Čermelj, Lavo.** 1965. *Slovinci in Hrvatje pod Italijo med dvema vojnama*. Ljubljana: Slovenska matica.

**Kacin Wohinz, Milica.** 2005. *Vivere al confine: Sloveni e Italiani negli anni 1918–1941*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

**Klinec, Rudolf.** 1967. *Zgodovina Goriške Mohorje-*

*ve družbe*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

— — —. 1979. *Primorska duhovščina pod fašizmom*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

**Kralj, Franc.** 1988. Sedej, nadpastir goriških Slovencev. V: *Sedejev simpozij v Rimu*, 96–116. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Plahuta, Slavica, ur.** 2005. *Batuje: izbor objavljenega in neobjavljenega gradiva*. Nova Gorica: Goriški muzej; Batuje: Kulturno društvo Batuje.

**Sedej, Josip.** 1971. *Dr. Frančišek Borgia Sedej*. Zagreb: samozaložba.

**Terčelj, Filip.** 1931. Našemu nadpastirju ob petindvajsetletnici škofovanja 1906–1931. Gorica: Nadškofijski odbor za proslavo 25 letnice.

**Vetrih, Vera, ur.** 2010. *Po domovih kraških vasi so zagorele svečke*. Trst: Mladika.



*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)

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 689—703  
 UDK: 613.81:27-23  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Andreja Tasič*

## **Pogled na alkoholizem v svetopisemskem izročilu**

*Povzetek:* Alkohol spremlja človeka ves čas njegovega bivanja na Zemlji, prav toliko časa pa ga spremlja tudi njegova negativna plat – hude posledice pretiranega pitja in zasvojenost z alkoholom. V svetih knjigah različnih ver so že več kot 3000 let zapisane smernice, ki človeka odvrtačajo od negativnih vplivov alkohola. Tudi v Svetem pismu Stare in Nove zaveze najdemo svarila pred zlorabo alkohola ter podobe uničevalnega vpliva in usodnih posledic uživanja alkohola na človeka, njegovo ožjo in širšo okolico.

Evropa in z njo tudi naša država se srečuje z velikimi težavami, ki jih povzročata sindrom odvisnosti od alkohola. Slovenijo strokovnjaki opisujejo kot »mokra družbo«, statistika jo po skupni porabi alkohola na prebivalca uvršča na peto mesto med državami članicami Evropske unije. Registrirana poraba alkohola pri nas se v zadnjih letih giblje v povprečju med 10 in 13 litrov čistega alkohola na odraslega prebivalca na leto. Posledice odvisnosti od alkohola se kažejo na vseh področjih človekovega življenja, osebnostnem, družbenem, zdravstvenem in ekonomskem.

*Ključne besede:* alkoholizem, zasvojenost, posledice alkoholizma, vino, Sveto pismo

### *Abstract:* **A Look at Alcoholism in the Biblical Tradition**

Alcohol has been a constant companion of man throughout human history on Earth; this comprises its negative side, the severe consequences of excessive drinking and alcohol addiction. The holy books of different religions contain more than 3000 year old written guidelines to turn humans from the negative effects of alcohol. We can thus find warnings against alcohol abuse in the Old and New Testament of the Bible, as well as descriptions of the destructive impact and often fatal consequences of alcohol abuse on individuals and their immediate surroundings and beyond. Europe, including Slovenia, is facing severe difficulties caused by the syndrome of alcohol dependence. Experts characterize Slovenia as a "wet society" as it statistically ranks fifth among the Member States of the European Union in terms of per capita consumption of alcohol. In recent years registered alcohol consumption in our country has ranged on average between 10 and 13 liters of pure alcohol per adult per year. Consequences of alcohol dependence can be observed in all aspects of human life, personal, social, health and economic.

*Key words:* alcoholism, drug addiction, consequences of alcoholism, wine, the Bible

## 1. Uvod

---

Po nekaterih podatkih je v Sloveniji z alkoholom zasvojenih od 170.000 do 200.000 ljudi. Če prištejemo še svojce zasvojenih, je zaradi sindroma odvisnosti od alkohola prizadetih od 540.000 do 800.000 prebivalcev. (Može 2015, 30–31) Zasvojenost z alkoholom pa ni samo slovenska, temveč svetovna težava, ki vpliva na zdravje in povzroča škodo na vseh področjih človekovega življenja. Ker uporaba alkohola človeka spremlja, odkar ve zase (Ziherl 1989, 13), smo raziskali, kako nanj gleda svetopisemsko izročilo.

## 2. Zasvojenost z alkoholom

---

Temeljna značilnost sindroma odvisnosti od alkohola, kot ga imenuje medicinska stroka (Perko 2013, 17), je zasvojenost z alkoholom. Perko (18) pravi, da je opredelitev zasvojenosti z alkoholom pri Slovencih še toliko težja, ker živimo v »mokri družbi«; pijemo namreč ob vsaki priložnosti, najsi gre za rojstvo ali smrt, uspeh ali neuspeh, ko je to primerno ali ne. Avtor nadaljuje, da je naša kultura z alkoholom prežeta in da jo lahko imenujemo alkoholno družbo, kar potrjujejo tudi slovenske raziskave iz zadnjih desetletij (Toš et al. 2000; Bajt et al. 2014; Koprivnikar et al. 2015).

Avtorji raziskave iz leta 2014 (Bajt et al. 2014, 18–19) navajajo, da se je registrirana poraba alkohola v letih 2000–2010 pri nas gibala med 10,3 in 13,5 litra čistega alkohola na odraslega prebivalca letno. Slovenija se tako po skupni porabi alkohola na prebivalca med državami članicami Evropske unije (EU) uvršča na peto mesto.

Može (2015, 29) kot najzanesljivejšo raziskavo o razširjenosti zasvojenosti z alkoholom v našem prostoru navaja slovensko javno mnenje iz leta 1999 (Toš et al. 2000), v kateri je bilo ugotovljeno, da je bilo leta 1998 abstinentnih 15 % žensk in 9 % moških. Med polnoletnimi je 21 % anketiranih pilo tvegano, od tega 36 % moških in 11 % žensk. 11 % anketiranih je alkohol zlorabljal, med njimi 21 % moških in 8 % žensk. Število žensk, ki redno pijejo, se večja, število moških pa se ne manjša.

V omenjeni raziskavi so opisane tudi najhujše posledice, ki jih alkoholizem povzroča pri prebivalstvu. Delež smrti, ki jih lahko pripišemo alkoholu, in izgubljenih zdravih let življenja je v evropski regiji Svetovne zdravstvene organizacije največji (največja poraba alkohola na prebivalca na svetu). Slovenija je v vrhu držav članic EU tudi po posledicah škodljivega pitja alkohola. (18–19)

Na prvem mestu vzrokov smrti je pri tem alkoholna obolenost jeter. Pri hospitaliziranih alkoholikih ugotavljajo pogoste duševne in vedenjske motnje. Avtorji raziskave menijo, da so posledice tvegane in škodljivega pitja alkohola večje, kot jih rezultati raziskav zaznavajo. (19)

Zdravstvena klasifikacija bolezni in vzrokov smrti pozna diagnozi škodljivo pitje in sindrom odvisnosti od alkohola. Pri prvem nastajajo zdravstvene, socialne in

druge motnje, ni pa še vzpostavljena zasvojenost. Ne postane vsakdo, ki škodljivo pije, zasvojen; vsakdo, ki je zasvojen z alkoholom, pa prej je škodljivo pil.

Sindrom odvisnosti od alkohola se diagnosticira po naslednjih kriterijih (da lahko govorimo o zasvojenosti, morajo biti izpolnjeni vsaj trije):

- ponavljajoče se uživanje alkohola,
- močna želja po uživanju alkohola,
- težave pri obvladovanju pitja alkohola,
- vztrajanje pri uživanju alkohola kljub že ugotovljenim škodljivim posledicam,
- večje posvečanje pitju kot drugim dejavnostim in obveznostim,
- povečana toleranca do popitega alkohola,
- telesne motnje ob odtegnitvi alkohola (abstinenčna kriza). (Ramovš in Ramovš 2010, 14)

Ramovš in Ramovš (12) poudarjata, da gre pri zasvojenosti za tri povezane procese. Prvi se nanaša na telesno dogajanje pri presnovi alkohola v človekovem organizmu, drugi na osebne posledice pri doživljanju in vedenju posameznika, tretji pa na družbeno dožemanje alkohola ter družbena stališča in odzivanje na uživanje alkohola in njegove posledice. Avtorja nadaljujeta, da je treba na zasvojenost gledati celostno. Tak pogled vključuje telesno (fizično in kemično) delovanje, duševno dogajanje v človekovi osebnosti ter dogajanja v družinskem in širšem družbenem sožitju. Avtorja celostnost še posebej izpostavljata, kajti pri zdravljenju se upošteva vse plati – posamično gledanje na to bolezen uspeha ne prinese.

Alkoholik zaradi zasvojenosti začne zanemarjati in opuščati delovne, družbene in družinske obveznosti ter funkcije odnosnega bitja, na vseh področjih človeškega delovanja pa postaja vedno bolj odtujen (Perko 2013, 21).

Pri zasvojenem z alkoholom gre v nasprotju z občasnim ali zmernim pivcem (ki lahko spije en kozarec, a se hkrati tudi odloči, da ga ne po popil) za dolgotrajen, napredujoč in uničujoč bolezenski proces, za katerega je značilna neustavljiva želja po alkoholu oziroma njegovih učinkih. Tako pitje vodi v telesni, duševni, gmotni in družbeni propad, kajti človek postane suženj alkohola. (Može 2015, 26) Pri njem je zasvojenost od alkohola tisto, kar je sicer za človeka odvisnost od hrane, ki jo človek potrebuje, da preživi (Gostečnik 1999, 199–200). Alkohol postane tisto, kar zasvojeni nujno potrebuje, ker misli, da brez tega ne bo preživel – hkrati pa ga vodi v počasno propadanje in dostikrat tudi smrt.

Rus Makovec (2010, 57–59) pravi, da gre pri zasvojenosti z alkoholom za kronično bolezen možganov, »na katero poleg farmakoloških značilnosti alkohola, določenih individualnih lastnosti človeka pomembno vpliva tudi interakcija genskih in okoljskih vplivov«. Pri zasvojeni osebi pride do bolezenske spremembe v možganski nevrobiologiji, tako da že majhni dražljaji sprožijo pretirano željo, delovanje orbitofrontalnega korteksa pa je močno okvarjeno. Možganski dopaminski sistem se ne odziva več na naravne ojačevalce ugodja, kot so šport, ljubeči odnosi in spolnost. Zasvojeni popolnoma izgubi sposobnost nadzorovanja uživanja alkohola. Pri teh osebah ne gre več za pomanjkanje moči volje, ampak se spremeni delovanje možganov. (58)

### 3. Posledice alkoholizma

---

Odvisnost od alkohola povzroča negativne posledice na področju telesnega in duševnega zdravja ter osebnostnih sprememb, prav tako pa tudi na ravni ekonomskega in družbenega življenja (Može 2015, 51–80).

Preden postane človek zasvojen z alkoholom, je navadno povsem običajna oseba, s svojimi veselji in težavami. Z razvojem zasvojenosti pa svojo individualnost izgublja in se vede vse bolj alkoholično. Zanimajo ga le še alkohol, pitje, pivske priložnosti, pivska družba – dejansko začanja spreminjati svojo osebnost. Vse druge stvari, ki so ga prej zanimale, potisne na stran. (Ziherl 1989, 75–76) Poleg glavne skrbi, da si bo priskrbel alkohol, ga zanima samo še, kako bo svoje pitje upravičil (Perko 2013, 53). Za to si izdelava obrambne duševne mehanizme, ki ga obvarujejo pred mislijo na to, da je zasvojen – kar vodi do postopnega propada (Ziherl 1989, 77). Najpogostejši obrambni mehanizmi so zanikanje, minimalizacija, racionalizacija, projekcija, fragmentacija, izgovori (Može 2015, 53–55; Ziherl 1989, 78–80).

Družbene posledice zasvojenosti z alkoholom se kažejo predvsem v ožji in širši okolici zasvojenega. Človek je odosobno bitje in zato je od vrste in globine odnosov, ki jih ima zasvojeni s svojim okoljem, precej odvisno, kakšne bodo družbene posledice njegove bolezni (Ziherl 1989, 86). Govorimo o spremembah v družini, na delovnem mestu in v širši družbeni skupnosti (Može 2015, 57–62; Ziherl 1989, 86–94).

Zdravstvene posledice delimo na fizične in psihične. Pri fizičnih so najpogostejše poškodbe posameznih organov, kot so možgani, okvare sluznice prebavil (ter ustne votline, žrela, požiralnika, želodca in črevesja), okvare jeter, trebušne slinavke, srca in ožilja. Pojavijo se spremembe na obrazu in koži, pride pa tudi do okvar živčnega tkiva (možgani, hrbtenjača, živci). (Može 2015, 63–68) Pri psihičnih posledicah pa govorimo predvsem o duševnih komplikacijah ali alkoholnih psihozah (alkoholni bledež ali *delirium tremens*, Korzakov sindrom, alkoholna halucinoza, patološka ljubosumnost, alkoholna demenca, božjast). Pri zasvojenih z alkoholom pride pogosto tudi do komorbidnosti, to je poleg zasvojenosti ima oseba lahko tudi še drugo psihiatrično motnjo. (68–78)

Ekonomske posledice težko ocenimo natančno, a če seštejemo stroške, ki jih ima zasvojeni z nakupom pijače, za programe zdravljenja, izgube v podjetjih zaradi odsotnosti delavcev, ugotovimo, da pri zasvojenosti z alkoholom nastaja precejšnja škoda. Ob tem pa ne smemo pozabiti niti na škodo, izhajajočo iz prometnih nesreč in delovnih nezgod. (79)

### 4. Sveto pismo opozarja na posledice alkoholizma

---

V svetih knjigah in spisih judovske, krščanske, islamske, hinduistične, budistične, taoistične in drugih ver so že več kot 3000 let zapisane smernice, ki posameznike in družbo svarijo pred zlorabo alkohola, v nasvetih pa se povsem ujemajo s sodob-

nimi znanstvenimi spoznanji (Ramovš in Ramovš 2010, 16). Tako Sveto pismo kot znanost potrjujeta, da alkohol negativno vpliva na vse štiri dimenzije človeka – telesno, umsko, družbeno in duhovno. Bog je po svoji podobi ustvaril človeka s svobodno voljo. A ko je ta začel uživati alkohol, ki napade človekov um, se je Božja podoba v njem začela brisati in njegova celotna osebnost je začela propadati. Že v Stari zavezi najdemo primere uničevalnega vpliva in usodnih posledic uživanja alkohola na človeka, njegovo ožjo in širšo okolico. (Poljak 1995, 11–12)

Stara zaveza prikazuje pomembne lekcije o pitju in zlorabi alkohola (Seller 1985, 69). Prvi primer je Noe v Prvi Mojzesovi knjigi, kjer je opisano njegovo življenje. Bil je prvi, ki se je po potopu začel ukvarjati z vinogradništvom, in prvi, ki se je izpostavil posmehu, ker se je napil vina (9,20–27). Hkrati gre tudi za prvi opisan primer zlorabe alkohola. (Poljak 1995, 18–19; Schnall, Saperstein in Saperstein 2013, 155; Seller 1985, 69) Sveto pismo tukaj ponuja še globlji pogled, kajti gre ne samo za primer zlorabe alkohola, temveč tudi za opis posledic pretiranega pitja alkohola. Noe se je iz spoštovanja vredne osebe spremenil v osebo, vredno posmeha. (Poljak 1995, 19) »Ko pa je pil vino, se je napil in nag obležal sredi svojega šotora. Ham, Kánaanov oče, je videl nagoto svojega očeta in je šel to pravit obema bratoma, ki sta bila zunaj.« (9,21–22) Noe, ki je s svojo barko rešil človeštvo, je zaradi alkohola obležal nag in njegov lastni sin ga je zasmehoval.

Eno izmed glavnih čustev, ki ga zasvojeni čuti, je sram (Angove in Fothergill 2003, 217). Domnevamo, da ga je čutil tudi Noe, ko se je streznil. Namesto da bi za svoje dejanje sprejel odgovornost, je v svoji osramočenosti raje preklel svojega vnuka, Hamovega sina, ki se mu je posmehoval (1 Mz 25), in ves njegov nadaljnji rod. Že ta prilika nas uči, kako pomembno je prevzemanje odgovornosti za svoja dejanja, še posebej pri zasvojenem. Ta mora za svoje pitje sprejeti odgovornost, a krivce največkrat išče v svoji okolici, ne pa v sebi samem. Noe za svoje obnašanje kot posledico prekomernega pitja alkohola odgovornosti ni sprejel, projiciral jo je na drugega – projekcija pa je eden izmed tipičnih obrambnih mehanizmov zasvojenih.

Tudi otroci zasvojenega nosijo v sebi sram; obenem še jezo, nemoč, strah in stisko (Gostečnik 1999, 198–199)– vse to so najverjetneje občutili tudi Noetovi sinovi. Domnevamo lahko, da Ham v svoji osramočenosti in nemoči zaradi očetovega ravnanja ni znal reagirati drugače kot s posmehom. Sem in Jafet sta očeta pokrila s plaščem, da ga ne bi videli še drugi. Že v prvem opisu opijanjanja v Svetem pismu torej vidimo celotno razsežnost pitja, ki prizadene ne samo človeka samega, ampak tudi njegovo družino. Ta zasvojenost dostikrat skriva pred drugimi; otroci zasvojenega namreč lahko za staršem alkoholikom čistijo, ga spravljajo v posteljo – vse da bi prikrili njegovo bolezen. (Gostečnik 1999, 198)

Pripoved o Lotu, pravičniku, ki ga je Bog rešil pred ognjem, uperjenim v Sodomo in Gomoro, je drug prikaz posledic pretiranega pitja alkohola. Lot se je pred pregreho obeh mest umaknil v gore, v naravo, kjer naj bi s svojima hčerama preživel preostanek svojih dni. (1 Mz 19,1–29) Hčeri sta se bali, da bi ostali brez potomstva, zato sta očeta napili z vinom, da je zaspal, nato pa imeli z njim spolni odnos, iz katerega sta se rodila sinova Moab in Ben Ami, začetnika Moabcev in

Amoncevi (19,31–38); obe ljudstvi sta pozneje postali smrtna sovražnika Božjega ljudstva. Čeprav sta bili hčerki v dejanski stiski, Sveto pismo nakazuje, da greh pri iskanju izhoda iz težkih življenjskih situacij ni prava izbira (Gerjolj 2009, 58). Se pa tudi ta opis povsem ujema s sodobnimi ugotovitvami, da alkohol velikokrat pripelje do nečistosti, kot so prešuštvo, posilstvo in incest (Batchelor 2002, 14).

Pri alkoholizmu lahko govorimo o medgeneracijskem prenosu oziroma kompulzivnem ponavljanju medosebnih in notranjepsihičnih oblik obnašanja, ki se prenašajo iz generacije v generacijo. Poleg alkoholizma se seveda podobno prenašajo tudi druge oblike zasvojenosti ter moralna, fizična in spolna zloraba ali druge oblike perverzности. (Gostečnik 1997, 10) To najdemo tudi pri Noetu in Lotu; pri obeh je pitje alkohola boleče vplivalo na naslednje generacije.

Že pri Noetu se je prvi »eksperiment« s popivanjem končal s prekletstvom, ki je padlo na njegove naslednike (Batchelor 2002, 14). Noe, spoštovani oče in stari oče, je izgubil nadzor nad seboj – čeprav je nevarnost pitja alkohola poznal, saj je bilo opijanjanje ena izmed najbolj razširjenih razvad predpotopnega sveta – ter zato postal predmet posmeha svojih otrok in vnukov (Poljak 1995, 18–20). Prekletstvo, ki ga je pod vplivom pitja alkohola in lastne osramočenosti izrekel nad svojim potomstvom, trpi človeštvo v vsej zgodovini. Ljudje se škodljivih posledic pretiranega pitja alkohola zavedajo, pa kljub temu pri pitju vztrajajo, se posledično smešijo in sramotijo pred družino, na delovnem mestu in v družbi, povzročajo prometne nesreče in v obupu dostikrat sežejo tudi po skrajnem sredstvu – samomoru. Prav samomor je dokaj pogosta in ena najhujših posledic zasvojenosti z alkoholom. V priročniku o prepoznavanju in obravnavi depresije ter samomorilnosti (Juričič et al. 2016, 64) avtorji ugotavljajo, da pri zdravljenih alkoholikih samomor naredijo približno trije odstotki. Med nezdravljenimi alkoholiki pa je samomorilnost seveda še neprimerno višja, okoli 25-odstotna. Polovica samomorov se zgodi v letu po izgubi tesnega čustvenega odnosa, kar je največkrat posledica odvisnosti. Bolj so ogroženi zasvojeni, ki so bili deležni le krajšega bolnišničnega zdravljenja in so ostali brez obravnave v psihiatrični ambulanti. Pacienti, odvisni od alkohola, v 50 odstotkih samomorilne namere neposredno izrečejo.

Lot je živel v grešni Sodomi, iz katere se je rešil z Božjo pomočjo. Trpel je namreč zaradi pohujšljivosti svojih someščanov, se ji po svoje upiral, zato se ga je Bog usmilil in ga rešil tik pred uničenjem Sodome in Gomore. Rešil je le golo življenje sebe in svojih hčera. Ni pa mogel obvarovati svojih hčera pred tem, kar se ju je dotaknilo, se vtisnilo v njuno telo med življenjem v grešnem mestu. Ta preteklost ju je dohitela kljub fizičnemu umiku iz grešnosti, ki ju je prej obdajala. Hčerki sta pod vplivom grešnega življenja, ki sta mu bili priča v Sodomi in se je zapisalo v njuno telo, izkoristili opojni učinek vina, napili očeta in legli z njim, da bi spočeli potomca. Grešnost njunega dejanja se je pokazala v nasledstvu – oba rodova sta izumrla. Če ne pride do pravočasnega razreševanja travm, se te prenašajo iz roda v rod, razvijejo se še dodatne motnje – dokler ni travm, zasvojenosti in zlorab že toliko, da rod enostavno ne preživi in izumre. Prav o tem lahko beremo tudi v Tre-tji Mojzesovi knjigi: »Kadar greste v shodni šotor, ne pijte vina in opojne pijače ne ti ne tvoji sinovi, da ne umrete! To je večni zakon iz roda v rod.« (19,9)



Na posledice eksperimentiranja z alkoholom pri Noetu in Lotu je opozoril tudi Jezus, ki je dejal: »Kakor je bilo v Noetovih dneh, takó bo tudi v dneh Sina človekovega: jedli so, pili, se ženili in se možile do dne, ko je šel Noe v ladjo in je prišel potop ter vse pokončal. Podobno bo, kakor je bilo v Lotovih dneh: jedli so, pili, kupovali, prodajali, sadili in zidali, toda na dan, ko je šel Lot iz Sódome, sta padala z neba ogenj in žveplo in vse pokončala. Takó bo tudi na dan, ko se bo razdel Sin človekov.« (Lk 17,26–30)

## 5. Osebnostne spremembe

---

Zasvojeni z alkoholom bi za dostop do alkohola naredil vse. Obenem postane razdražljiv, nasilen, napadalen, a hkrati čustveno popolnoma otopel. Ne pozna več prijetnih občutkov, pozablja na vrednote (Gostečnik 1999, 202), postaja potrta, živčen, nergaški, nezanesljiv, nemaren in sebičen. (Perko 2013, 53) Pod vplivom alkohola dela napake, na katere okolica reagira – če so dovolj hude. Na to se odziva obrambno, izgublja stik z realnostjo in si ustvarja miselni svet, v katerem je prostor samo zanj. Sčasoma se ne odziva več na opozorila okolice, njegova osebnostna rast se zaustavi. Ker svojih težav ni več sposoben reševati smiselno, jih rešuje z alkoholom in se znajde v začaranem krogu. Ne vlaga več v odnose; sposoben je samo še sprevržene ljubezni – drugi so tisti, ki mu morajo naklanjati ljubezen, skrb in naklonjenost. Ubada se z občutki neustreznosti, ne moči in si skuša dvigniti samozavest ter samospoštovanje z napačno predstavo o lastni veličini. (53–54).

Poleg Noeta so v Svetem pismu še drugi primeri, ki pričajo o tem, da se človek, ki zlorablja alkohol, osebnostno spremeni. Beremo lahko o kralju Ahasvérju (Est 1–10), ki je kraljeval od Indije do Etiopije nad sto sedemindvajsetimi pokrajinami. Vojnim poveljnikom in plemičem je priredil gostijo, ki je trajala sto osemdeset dni, na njej pa je razkazoval svoje bogastvo. Gostje so imeli vino na razpolago – a po kraljevem naročilu z njim niso silili nikogar. Na začetku je še razvidno kraljevo trezno razmišljanje, ki je tudi v skladu z zapovedmi, da se z alkoholom nikogar ne sme siliti (Hab 2,15). Po sedmih dnevih, ko je bil že dobro opit, se je želel pred vsemi pohvaliti z lepoto svoje žene Vašti. Ta na njegovo zahtevo ni pristala, zato se je kralj razjezil, se od nje ločil in se pozneje poročil z Estero. Pod vplivom alkohola ni mogel trezno razmišljati in je sprejemal usodne odločitve – to pa samo zato, ker je v svoji omamljenosti dopustil, da mu nekdo drug prišepetava, kaj je treba narediti (Est 3,8–11), sam pa je ta škodoželjni vpliv okolja nekritično sprejemal. (Poljak 1995, 45–49) Tako tudi iz tega primera vidimo, kako zelo se lahko človek (ne glede na ugled v družbi) pod vplivom alkohola spremeni in s svojimi ravnanji globoko prizadene najbližje. Hkrati se pokaže tudi čustvena nestabilnost – prvo ženo, ki jo je ljubil, zavrže; poroči se z drugo, ki pa ji je ob izgubljeni sposobnosti treznega presojanja pripravljen dati vse, kar si poželi, tudi pol svojega kraljestva. (47–49)

Besedil, ki v Svetem pismu pripovedujejo o tem, kako se pod vplivom alkohola človekova osebnost spremeni, je še več. Naj omenimo samo še Amnona, najsta-

rejšega sina Davida in Ahinoame, ki se je rad opijal. (Poljak 1995, 84) Znan je po svojem posilstvu polsestre Tamare (2 Sam 13,1–19), nato pa se je njegov brat Absalom odločil, da ga bo med enim izmed pijančevanj ubil: »Absalom pa je zapovedal svojim hlapcem in rekel: »Glejte, kdaj bo Amnón od vina dobre volje, in ko vam rečem, tedaj udarite Amnóna in ga usmrтите!« (2 Sam 13,28)

Prav tako je po tem, da je po neumnosti zapravljal vse, kar je v svojem kratkem življenju zgradil, poznan Aleksander Makedonski, in to prav zato, ker ni poznal zmernosti pri pitju (Poljak 1995, 71).

V Svetem pismu Stare zaveze najdemo tudi več opozoril, kaj vse se lahko zgodi človeku, če popije preveč, tako na primer v Sir 31,25–31; Tob 4,15; Prg 20,1 ... V Novi zavezi so opozorila, kako nevarno je pitje vina (Jn 14,9–10), ki lahko vpliva na govor (Apd 2,7–13), vodi v pijanstvo (Lk 12, 43–45) in v ljudeh zbuja nečlovečnost (2 Pet 2,12–13) (Seller 1987, 88). Zato, pravi apostol Pavel v pismu Rimljanom, vina ni dobro piti: »Zato je dobro ne jesti mesa niti piti vina niti delati kar koli, ob čemer se utegne tvoj brat pohujšati.« (Rim 14,21).

## 6. Socialne posledice

Alkoholiki imajo težave v družini; v njej sta prisotna strah in napetost, zakon pa zaznamujejo konflikti (Gostečnik 1999, 201). V družini ni več pozitivnih čustvenih odnosov, in mnogi zasvojeni postanejo bolešno ljubosumni, hkrati pa nasilni, prostaški; prihaja do fizičnih obračunavanj, vse to pa pušča škodljive posledice na otrocih (Može 2015, 57).

Za zdrav razvoj otroka je namreč pomemben odnos z materjo in očetom, hkrati pa tudi pozitivno in varno vzdušje v družini. V njej naj bi bil otrok brezpogojno sprejet zaradi sebe samega, ne zaradi nalog, ki jih opravlja. Prav tako je za zdravo rast otrok pomemben odnos staršev do sebe in med seboj. Otrok je ob rojstvu in v prvem letu življenja v simbiotičnem odnosu z mamo; takrat se začne srečevati s seboj in graditi lastno samopodobo v očeh matere, ki mu zrcalijo ljubezen, predanost in sprejetost. To njuno diado spremlja oče, ki skrbi za mater in ji tako omogoča, da svojo materinsko vlogo v polnosti izpolnjuje. Vsega tega otrok ob zasvojenem očetu ali materi ne more dobiti; postane žrtev, ki se njuni patologiji tako ali drugače prilagodi. (Perko 2013, 58–60)

V socialnem življenju lahko postanejo zasvojeni družbeno nesprejemljivi, v breme sebi in zlasti drugim. Ostanajo brez službe, doma, družine in ljubezni (Gostečnik 1999, 202–203), saj se jim domači ob takem življenju običajno (čustveno) odrečejo. Na družbeni ravni tak človek vse bolj propada, saj za dostop do alkohola pogosto posega po skrajnostih – tatvinah, vlomih, prosjačenju ... (Može 2015, 62). Celotna situacija je še hujša, če k tem družbenim posledicam prištejemo veliko število prometnih nesreč, ki jih povzročijo ljudje, zasvojeni z alkoholom (Gostečnik 1999, 203).

V povezavi z alkoholizmom žensk je zgovorna pripoved o Manoahu in njegovi ženi, ki nista mogla imeti otrok (Poljak 1995, 86). Ženi se je prikazal Gospodov an-

gel in napovedal, da bo spočela sina, ki bo Izraelce rešil iz rok Filistejcev. Zapovedal ji je, da v tem času ne sme piti vina ali opojne pijače, kajti ta otrok bo zelo pomemben: »Naj ne uživa ničesar, kar pride od vinske trte; vina in opojne pijače naj ne pije in nič nečistega naj ne zaužije. Vsega, kar sem ji ukazal, naj se drži.« (Sod 13,14)

Bog je namenil Manoahovemu otroku Samsonu pomembno vlogo. Da bi jo lahko izpolnil, pa je moral odraščati v zdravem okolju. Materi je Gospodov angel prepovedal piti alkohol, saj je vedel, kako hude so lahko posledice, ki jih pusti pijača na otroku – tako že v materinem telesu kot pozneje, ko se rodi in odrašča. Materine in očetove navade ter vzorci, po katerih živita, lahko na otroka vplivajo pozitivno ali negativno (Poljak 1995, 86–87). Siromašno starševstvo in slaba socializacija lahko pri otrocih ustvarita visoko tveganje za probleme, povezane z alkoholom (Why Do Some People Drink Too Much? 2000, 22–23). Pomanjkanje čustvene starševske podpore v posameznikovem otroštvu ima precejšen in dolgotrajen psihosocialni ter zdravstveni učinek (Shaw et al. 2004, 4–12). Če mati med nosečnostjo alkohola ne uživa, se otrok ne bo rodil z boleznijo, danes znano kot fetalni alkoholni sindrom. Če mati in oče ne pijeta, je manjša možnost za medgeneracijski prenos, prav tako bosta lahko trezna nudila otroku vse, kar potrebuje za odraščanje v funkcionalnega odraslega človeka – kar je tudi vizija biblične antropologije. V ta kontekst spada Pavlovo pismo Titu, kjer ga v povezavi s socialno dimenzijo življenja opozarja prav na nevarnost odvisnosti od alkohola: »Ti pa govôri, kar je primerno zdravemu nauku: stari možje morajo biti trezni, dostojanstveni, razumni, zdravi v veri, ljubezni in stanovitnosti. Podobno naj se stare ženske vedejo spodobno, kakor zahteva svetost. Naj ne bodo obrekljive, naj ne bodo sužnje obilnega vina. Naj druge učijo, kar je dobrega. Tako bodo mogle vzgajati mlade žene, da bodo ljubile svoje može, svoje otroke, da bodo razumne, spodobne, dobre hišne gospodinje, da bodo ubogale svoje može.« (Tit 2,1–5) Za sodobno znanstveno raziskovanje je pomenljivo, kako daljnosežno in pronicljivo že Sveto pismo opozarja, naj se alkohola vzdržijo, ne samo moške, temveč tudi ženske. Še vedno je namreč v ospredju proučevanja alkoholizma predvsem moška populacija. Z odvisnicami od alkohola se raziskovalci ukvarjajo šele zadnji dve desetletji – in v tem smislu so biblične pripovedi zgovorno preroške. Preroške so tudi po svoji »rigoroznosti«, saj vemo, da se psihični, fizični in socialni učinki alkohola pri moških in ženskah razlikujejo. Ženske ob uživanju manjših količin alkohola zbolijo hitreje in težje kot moški. Hkrati so v družbi še vedno bolj stigmatizirane in pogosto zato in zaradi občutka, da ne izpolnjujejo norm ženskam primerne vedenja, niti ne iščejo pomoči. (Angove in Fothergill 2003, 217)

V Svetem pismu najdemo tudi primere propada voditeljev, korupcije in nasilnih dejanj, ki so povezani z alkoholom. Zasvojenost z alkoholom je prisotna tako pri revnih kot bogatih, med višjimi in nižjimi uslužbenci – zasvojen je lahko vsak posameznik. Ob zlorabi alkohola pri posamezniku vrednote začnejo propadati. Poštenost, spoštovanje do soljudi in uspešna kariera niso več v ospredju odvisnikovega zanimanja. (Ziherl 1989, 14, 76) Na delovnem mestu se zasvojeni z alkoholom pogosto zapletajo v konflikte, izostajajo z dela, svoje delo opravljajo slabo (Gostečnik 1999, 202), neredko pa njihova zasvojenost pripelje tudi do delovnih nezgod (Može 2015, 61).

Salomon, najmodrejši vladar starega veka, je v svojem življenju želel preizkusiti različne stvari, da bi se iz njih čim več naučil. Tako je želel spoznati tudi, kaj pomeni opijati se z vinom. (Prd 2,3) Toda če voditelji svoje odločitve sprejemajo v stanju alkoholiziranosti, trpi celotna družba; njihova dejanja puščajo posledice pri vseh posameznikih. To se je zgodilo tudi Salomonu, ki je bil sprva moder in tako tudi vodil svoje ljudi, nato pa ni nadaljeval trezno in se je pregrešil proti Božjim in človeškim zakonom. Po težki izkušnji se je sicer pokesal (Prg 23, 29–35). Ob tem ostaja vprašanje, kaj vse bi lahko še dobrega postoril, če se ne bi zatekel k pijači (Poljak 1995, 42–43).

Na delavnost in vestnost opozarja Pridigar (10,16–20), kjer najdemo tudi opomin, da lahko pod vplivom alkohola izgubimo samonadzor in se v nas prebudi nasilje (Ps 78,65–66; Prg 1, 20). Zagrešimo lahko kriminalno dejanje (2 Sam 13,28; Job 1,13–19), ki prinese gorje, skrbi, bedo in popoln propad (Može 2015, 62): »Gorje njim, ki vstajajo zgodaj zjutraj in iščejo opojno pijačo, ki se zadržujejo pozno v noč in jih ogreva vino. Citre in harfa, boben in piščal in vino so pri njihovem popivanju, ne opazijo pa Gospodovega dela, ne vidijo, kaj delajo njegove roke. Zato pojde moje ljudstvo v izgnanstvo, ker nima spoznanja. Njegovo slavo bo usmrtila lakota, njegovo ljudstvo bo umorila žeja.« (Iz 5,11–13) (Seller 1985, 73; 1987, 88)

Tudi korupciji kot posledici alkoholizma se Sveto pismo ne izogne. Na to nevarnost opozarja Prerok Izaija, ki pravi: »Gorje njim, ki so hrabri, kadar se napajajo z vinom, pogumni, kadar mešajo opojno pijačo, ki oproščajo krivičnega zaradi podkupnine in kratijo pravico pravičnemu.« (Iz 5,22–23)

## 7. Zdravstvene posledice

V Svetem pismu najdemo splošno opozorilo, da lahko uživanje alkohola povzroči izgubo moči in zdravja (Seller 1985, 71), kar se sklada z védenjem, da je alkohol za človekov organizem strup. Neposredni učinek alkohola kot strupa na človekovo telo povzroča telesne posledice odvisnosti od alkohola (Ziherl 1989, 65; 67): »V meni se trga srce, vse moje kosti se tresejo. Kakor pijan človek sem postal, zaradi Gospoda in njegovih svetih besed, kakor mož, ki ga je premagalo vino.« (Jer 23,9).

Prav tako najdemo opozorila, da alkohol vpliva na možgane in povzroča izgubo spomina: »Sicer bi pili in pozabljali postavo, prevračali bi pravico vseh ponižanih.« (Prg 31,5). Pripelje pa lahko tudi do smrti: »Ko se razvnamejo, jim priredim gostijo, jih upijanim, da bodo vriskali, da se pogreznejo v večno spanje in se več ne prebudijo, govori Gospod.« (Jer 51,39)

Možgani so človeški organ, ki je za učinke alkohola najbolj dovzeten. Alkohol namreč zastrupi možganske celice in otopi njihovo delovanje. (Perko 2006, 42)

Pod vplivom alkohola možgani reagirajo počasneje, stvari niso jasne, manjka racionalno presojanje in védenje, kaj je prav in kaj narobe – kar obsoja tudi prerok Izaija: »Tudi ti se izgubljaš zaradi vina in blodijo zaradi opojne pijače, duhovnik in prerok se izgubljata zaradi opojne pijače, zmedena sta od vina. Blodijo zaradi opojne pijače, izgublja se v videnjih, omahujejo v rzsodbah.« (28,7)

Alkoholik se velikokrat ne zaveda in ne spomni, kaj počne v stanju alkoholiziranosti. Enako ugotovitev najdemo v Pregovorih: »Kdo ima gorje, kdo žalovanje? Kdo prepire, kdo skrbi? Kdo udarce brez potrebe, kdo motne oči? Tisti, ki se zadržujejo pri vinu in hodijo pokušat zamešano pijačo. Ne glej vina, kako se rdeči, kako se iskri v kozarcu, se gladko pretaka. Naposled piči kakor kača, brizgne strup kakor gad. Tvoje oči bodo gledale čudno, tvoje srce bo govorilo zmedeno.« (29,33)

Tisti, ki pije, je pogosto prepričan, da tega nihče ne opazi, a se mu to že na zunanaj pozna po opotekajoči se hoji. Alkohol namreč vpliva zaviralno tudi na tiste možganske celice, ki skrbijo za uravnavanje in usklajeno gibanje. (Perko 2013, 42) »Opotekali so se in omahovali kakor pijani, vsa njihova modrost je bila pogoltnjena,« opominja Psalmist (107,27). Prav tako lahko prepoznamo pijanost človeka po njegovi zmedeni govorici, kar je posledica motenj v možganih, ki se kaže v nepovezanem in nerazumljivem govorjenju (Perko 2013, 42): »Tvoje oči bodo gledale čudno, tvoje srce bo govorilo zmedeno.« (Prg 23,33)

Sveto pismo opozarja tudi na duševne zaplete ali alkoholne psihoze, do katerih lahko pride zaradi pretiranega pitja alkohola. Ljudi opominja, naj ne pijejo vina, kajti alkohol, kot smo že omenili, vpliva na možgane in posledično tudi na vid: »Tvoje oči bodo gledale čudno, tvoje srce bo govorilo zmedeno.« (Prg 23,33) Na možnost delirija pod vplivom pijače opozarja tudi prerok Jeremija, ko pravi, da lahko opijanjeni ljudje popolnoma izgubijo orientacijo; ne vedo več, kdo so, in vsakdo lahko z njimi počne, kar ga je volja (51,39–40): »Ko se razvnamejo, jim priredim gostijo, jih upijanim, da bodo vriskali, da se pogreznejo v večno spanje in se več ne prebudijo, govori Gospod. Kakor jagnjeta jih popeljem v zakol, kakor ovne in kozle.« (Seller 1985, 70)

Alkoholni bledež ali *delirium tremens* je najpogostejša akutna duševna komplikacija alkoholizma, za njo pa obolevajo le nekateri alkoholiki (to je okoli 10 %). Delirij izbruhne nenadoma, zaradi nenadne nenadzorovane abstinence, poškodb, vročinskih obolenj ali pivskih ekscesov. Navadno izbruhne zvečer, med značilnimi znaki pa so prividi oziroma vidne halucinacije (oboleli vidi bele miši, male živali v gibanju, niti, pajčevine ...). Prividi so lahko grozljivi, bolnik doživlja strah in vznemirjenost. Govorimo o zameglitvi zavesti, kjer izstopata krajevna in časovna dezorientacija. Telesni znaki so tresavica, znojenje, pospešen utrip srca, zvišan krvni tlak, nespečnost. Včasih se pojavijo tudi božjastni napadi, če predolgo traja, pa tudi alkoholna psihoza Korzakov. (Može 2015, 68–70)

Druga oblika halucinacij je alkoholna halucinoza, pri kateri so v ospredju slušne halucinacije. Bolnik sliši, kakor da se glasovi pogovarjajo o njem, vsebina pa je zanj običajno neprijetna. Govorijo o njegovih napakah, mu grozijo, razpravljajo o uničenju njega in njegovih svojcev. Bolnika je po navadi zelo strah, prisluhom skuša zbežati; lahko veliko potuje, se zabarikadira, včasih želi ubežati s samomorom. Večina halucinoz izgine po nekaj dnevih ali tednih; če pa trajajo dlje, je treba računati s trajnimi duševnimi posledicami. (71–72)

Korzakov sindrom je večinoma nadaljevanje alkoholnega bledeža, ki le počasi izginja in lahko preide v bebavost. Pri takem bolniku gre za izgubo kratkoročnega spomina in nezmožnost učenja novih vsebin ter sprotno pozabljanje vsega, kar doživi.

Spominske vrzeli se navadno zakrpajo s starimi spomini ali izmišljotinami. Sčasoma se spominske motnje nekoliko omilijo, popolna rehabilitacija pa je zelo redka (70–71)

Na ta sindrom nakazuje Sveto pismo v Pregovorih: »Tvoje oči bodo gledale čudno, tvoje srce bo govorilo zmedeno. Tak boš kakor človek, ki leži sredi morja, kakor tisti, ki sedi na vrhu jambora.« (23,33–34) Oboleli je zmeden in dezorientiran; ne ve, kje je, kaj se z njim dogaja. To bolezen lahko nakazujejo tudi Lemuelove besede: »Sicer bi pili in pozabljali postavo, prevračali bi pravico vseh ponižanih.« (31,5). Tisti, ki pije že toliko časa, da oboli tudi organsko, to je da že preide v pravo behavost, pozablja vse – tudi, kaj je prav in kaj narobe. Iz besed preroka Izaija (29,9–10), ko opozarja zaslepljeno ljudstvo, lahko razberemo, naj se ljudje opijajo s čim drugim, ne z vinom, kajti vino prinaša zaslepljenost, omrtvelost, »slepост«: »Le čudite se in ostajajte začudeni, le slepite se in ostajajte zaslepljeni! Opijajte se, pa ne z vinom, omahujte, pa ne zaradi pijače! Kajti Gospod je izlil na vas duha omrtvelosti, vaše oči, preroke, je zaprl in vaše glave, vidce, je zastrl.« (Seller 1985, 70)

Simptome Korzakovega sindroma in halucinacij morda najdemo tudi pri Izaijevih grožnjah duhovnikom in lažnim prerokom: »Tudi ti se izgubljaš zaradi vina in blodijo zaradi opojne pijače, duhovnik in prerok se izgubljata zaradi opojne pijače, zmedena sta od vina. Blodijo zaradi opojne pijače, izgublja se v videnjih, omahujejo v rzsodbah.« (28,7). Pri alkoholiku lahko pride tudi do patološkega opoja, ko posameznik znakov opitosti ne kaže, toda med pitjem nenadoma preskoči v stanje zamračene zavesti in je sposoben tudi najhujših agresivnih dejanj (Perko 2013, 50).

Pri zasvojenih z alkoholom se včasih pojavijo ljubosumnostne blodne misli; bolnikom med kronično fazo bolezni spolna moč ugaša, poželenje pa pogosto naraste. Partnerji se intimnosti branijo, zato prihaja do nesporazumov, ki pri alkoholiku spodbujajo misel o partnerjevi nezvestobi – lahko pride do ljubosumnostne blodnjavosti. Zasvojeni partnerja obtožujejo, da jih vara z vsakim ... Ob abstineni blodnjavost preneha. Včasih preide v preganjavico, ta pa lahko alkoholika pripelje do zločina – celo do posilstva lastne hčere ali drugih nasilnih dejanj. (Može 2015, 72).

Patološko ljubosumnost lahko opišemo kot stanje, v katerem zasvojeni ne ve, kaj je resnica, ko v paranoji obtožuje vse vseprek: »Babilon je bil zlata čaša v Gospodovi roki, upijanal je vso zemljo. Njegovo vino so pili narodi, zato so narodi ponoreli.« (Jer 51,7) Na drugem mestu Sveto pismo opozarja na ljubosumje, ki nastane zaradi nezdravega načina življenja, kamor prištevamo tudi zasvojenost, in kam lahko ta lastnost zasvojenega pripelje: »Zdravo srce je telesu življenje, ljubosumje pa je trohnoba v kosteh.« (Prg 14,30)

## 8. Ekonomske posledice

Sveto pismo ne obide niti ekonomskih posledic alkoholizma. Poudarja, da lahko zaradi opijanjanja ljudje doživijo ekonomski propad: »Kajti pijanec in požeruh obužata, zaspanec se oblači v cunje.« (Prg 23,21).

Alkohol posamezniku tudi preprečuje, da bi postal moder. Iz modrosti lahko ustvarja, črpa svoj uspeh; če tega ni, pride do neuspeha (20,1). V tem kontekstu prerok Izaija svari pred tem, da bi posameznik začel piti že zjutraj in nadaljeval pitje čez dan (5,11). Ljudje, ki pijejo že navsezgodaj, so namreč navadno ne samo psihično, ampak že tudi telesno zasvojeni, kar pomeni, da morajo piti ves čas, da se ne bi pojavili znaki odtegnitvene krize (Perko 2013, 30). Nekdo, ki začne piti že zjutraj, zagotovo ni sposoben delati, dostikrat izgubi službo in začne tudi ekonomsko propadati.

## 9. Božja ljubezen podpira človekovo prizadevanje

Božja ljubezen nudi milost – tudi alkoholikom. Sicer apostol Pavel v pismu Galičanom (5,21) alkoholike uvršča med najhujše prestopnike, ki Božjega kraljestva ne bodo deležni, a hkrati v prvem pismu Korinčanom pravi, da so bili taki, ki so se poleg drugih pregreh vdajali alkoholu, a so se spreobrnili in bili odrešeni: »/.../ ali opravičeni ste bili v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in v Duhu Boga našega.« (6,11). Kristus s svojimi besedami osvobaja sužnosti alkohola (Poljak 1995, 121).

Za zdravljenje se mora vsak alkoholik odločiti sam, sicer je uspešnost vprašljiva. Perko (2013, 95–96) trdi, da pride alkoholik na zdravljenje šele, ko se znajde v brezizhodni situaciji (hude zdravstvene težave, grožnja z izgubo službe, ali ko je postavljen pred ultimatum »ali zdravljenje ali ločitev« ...), in da se za zdravljenje skoraj nikoli ne odloči prostovoljno. Na koncu pa je kljub vsemu on tisti, ki sprejme odločitev, ali bo na zdravljenje pristal ali ne, ali bo sledil poti odrešenja ali poti nadaljnje propada. Tako lahko beremo v Peti Mojzesovi knjigi: »Nebo in zemljo kličem danes za pričo proti vam: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod, tako da ljubiš Gospoda, svojega Boga, poslušaj njegov glas in se ga držiš.« (30,19–20) Na izbiro ima torej življenje, polno blagoslovov, ali pa se še nadalje vrti v začaranem krogu zasvojenosti.

Ko gre za človekovo svobodno voljo, se Bog razodeva kot svetovalec, ne zapovedovalec. Človekovo svobodno voljo spoštuje, ker ga je ustvaril kot razumno bitje, ki lahko izbira in zna razlikovati dobro od slabega: »Vse je dovoljeno, vendar ni vse koristno! Vse je dovoljeno, toda vse ne izgrajuje.« (1 Kor 10,23) (Poljak 1995, 118–119)

Samo prenehanje pitja še ne pomeni ozdravitve. Prenovo potrebuje celotno zasvojenčeva življenje. Opustiti mora stare navade in vzorce, pri čemer mora sodelovati tudi zasvojenčeva družina – brez tega je možnost zdravljenja manjša. V terapevtskem procesu je treba doseči hkratno in vzajemno spreminjanje tako alkoholika kot njegovih svojcev. (Može 2015, 85–86)

Poleg terapevtske pomoči in pomoči družine je tukaj še Presežno – Božja milost, ki zasvojenemu priskoči na pomoč, če ji le želi prisluhniti. Za odrešenjsko milost pa je potreben čas – za pripravo, čakanje, pokoro, molitev in spreobrnitev. (Goštečnik 2012, 16) Tako se zasvojeni odloča, pripravljajo na zdravljenje, čaka na do-

končno odločitev (hkrati čakajo tudi vsi njegovi najbližji, sodelavci, prijatelji ...), ki jo bo sprejel. Pokoro opravlja med zdravljenjem, ko se rešuje starih vzorcev in sooča s tem, kar je naredil, pri čemer mu lahko pomaga molitev. Spreobrnitev pa pomeni zdravljenega alkoholika, ki neha onečaščiti svoje telo, kajti to je po besedah apostola Pavla tempelj, na katerega mora paziti (1 Kor 6,19–20): »Mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas in ki ga imate od Boga? Ne pripadate sebi, saj ste bili odkupljeni za visoko ceno. Zato povelečujte Boga v svojem telesu.« (Poljak 1995, 120–121)

V relacijski družinski terapiji sta bistveni komponenti poimenovanje (zasvojenost) in razrešitev afektivnega psihičnega konstrukta (zdravljenje) (Gostečnik 2012, 20), med katere spada tudi zasvojenost; z njo se odvisnik zavaruje pred preplavljajočimi občutji zavrženosti, zanemarjenosti, neprimernosti ali sramu (Jerebic 2013, 163).

V svetopisemskem izročilu gre za nenehno očiščevanje, ki človeku omogoči, da popravi krivice. Gre za milostni dogodek, ki je nujen, da se prekine staro in začne nekaj radikalno novega. Prekinitev s starim, torej pitjem, je nujen korak v procesu zdravljenja tudi v relacijski družinski terapiji. (Gostečnik 2012, 20) Ko se človek aktivno vključi v odrešenjski proces in sprejme odgovornost za stanje, v katerem je, je s pomočjo milosti možno odrešenje (59) in pri zasvojenem zdravljenju, da zavrže svoje suženjsko stanje – zavrže svojega vladarja, ki mu je služil dolga leta, in stopi na pot svobode.

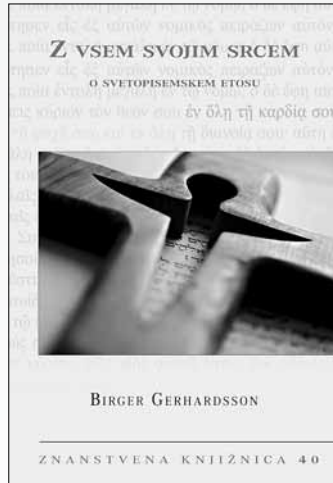
## Reference

- Angove, Rose, in Anne Fothergill.** 2003. Women and alcohol: Misrepresented and misunderstood. *Journal of psychiatric and mental health nursing* 10, št. 2:213–219.
- Bajt, Maja et al.** 2014. *Alkohol v Sloveniji: trendi v načinu pitja, zdravstvene posledice škodljivega pitja, mnenja akterjev in predlogi ukrepov za učinkovitejšo alkoholno politiko.* Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje.
- Batchelor, Doug.** 2002. *The Christian and Alcohol.* Roseville: Amazing Facts, Inc.
- Gerjolj, Stanko.** 2009. *Živeti, delati, ljubiti.* Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian.** 1997. *Človek v začaranem krogu: operativni mehanizem pri kompulzivnem ponavljanju: psihološko-antropološki in teološki vidik medosebnih interakcij.* Ljubljana: Brat Frančišek: Frančiškanski družinski center.
- . 1999. *Srečal sem svojo družino.* Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi.* Ljubljana: Brat Frančišek.
- Jerebic, Drago.** 2013. Odnos mama in sin v povezavi s kasnejšo sinovo zasvojenostjo z alkoholom. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Juričič, Nuša Konec et al.** 2016. *Prepoznavanje in obravnava depresije in samomorilnosti pri pacientih v ambulanti družinskega zdravnika.* Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje.
- Koprivnikar, Helena et al.** 2015. Uporaba tobaka, alkohola in prepovedanih drog med prebivalci Slovenije ter neenakosti in kombinacije te uporabe. Nacionalni inštitut za javno zdravje. [Http://www.nijz.si/sites/www.nijz.si/files/publikacije\\_datoteke/uporaba\\_tobaka\\_alkohola\\_in\\_drog.pdf](http://www.nijz.si/sites/www.nijz.si/files/publikacije_datoteke/uporaba_tobaka_alkohola_in_drog.pdf) (pridobljeno 23.5.2016).
- Može, Aleksander.** 2015. *Ovisnost od alkohola: razvoj in zdravljenje.* Idrija: Založba Bogataj.
- Perko, Andrej.** 2006. *Samopodoba ljudi v stiski.* Ljubljana: samozaložba.
- . 2013. *Pijan od življenja: premagati alkohol in spet zaživeti.* Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Poljak, Janko.** 1995. *Sveto pismo in opojne pijače.* Ljubljana: JA grafika.
- Ramovš, Jože, in Ksenija Ramovš.** 2010. Družina in alkohol: preprečevanje omam inzasvojenosti v družini. Inštitut Antona Trstenjaka. [Http://www.inst-antonatrstenjaka.si/repository/](http://www.inst-antonatrstenjaka.si/repository/)



datoteke/projekti/lepo\_je\_zivet/starsi prirocnik.pdf (pridobljeno 1.6.2016).

- Rus Makovec, Maja.** 2010. Ali je zdravljenje sindroma odvisnosti od alkohola smiselno in učinkovito. V: *Sindrom odvisnosti od alkohola – diagnostični in terapevtski vidiki: zbornik prispevkov z recenzijo, Bled, 13. oktober 2010*, 56–64. Ur. Ivica Avberšek Lužnik et al. Jesenice: Visoka šola za zdravstveno nego
- Schnall, Eliezer, Yair Saperstein in Yona Saperstein.** 2013. The first case of drug dependent memory: The Biblical Lot in Talmudic and Midrashic exegesis. *Journal of the History of the Neurosciences* 22, št. 2:155–159.
- Seller, Sheldon C.** 1985. Alcohol abuse in the Old Testament. *Alcohol and Alcoholism* 20, št. 1:69–76.
- . 1987. Alcohol abuse in the New Testament. *Alcohol and Alcoholism* 22, št. 1:83–90.
- Shaw, Benjamin A. et al.** 2004. Emotional support from parents early in life, aging, and health. *Psychology and Aging* 19, št. 1:4–12.
- Toš, Niko et al.** 2000. Slovensko javno mnenje 1999/2: stališča o zdravju in zdravstvu III in mednarodna raziskava o kakovosti življenja=Slovene public opinion survey 1999/2: attitudes toward health and health service III and international level of living survey. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Arhiv družboslovnih podatkov.
- Why Do Some People Drink Too Much? 2000.** *Alcohol Research & Health* 24, št. 1:17.
- Ziherl, Slavko.** 1989. *Kako se upremo alkoholu: priročnik za izkušene in začetnike*. Ljubljana: Mladinska knjiga.



*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)

## Ocene

**Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace and Violence*. Dunaj, Zürich: Lit Verlag, 2016. 208 str. ISBN: 978-3-643-90664-9.**

Zbornik z naslovom *Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace and Violence* (Katera religija, kakšna ideologija: (religijski) potenciali za mir in nasilje) je nastal na podlagi prispevkov z istoimenske mednarodne znanstvene konference, ki se je odvijala na začetku novembra leta 2014 v Celju. Uredila sta ga Janez Juhant in Bojan Žalec, dolgoletna profesorja oziroma raziskovalca na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Zbornik, ki ga v celoti sestavljajo besedila v angleščini, zajema devetnajst prispevkov dvajsetih avtorjev iz šestih držav (Slovenija, Italija, Madžarska, Slovaška, Poljska, Rusija). Razdeljen je v tri tematske sklope: 1. Temelji: antropološka, filozofska in konceptualna pojasnila; 2. Zgodovinske, sociološke, religiološke in teološke razsežnosti; 3. Vzgoja, psihologija, terapija in pravo. Po svoji tematski usmeritvi in strukturi sodelujočih slovenskih piscev se zbornik umešča v okvir znanstveno-raziskovalnih dejavnosti ene izmed dveh programskih skupin pod okriljem Teološke fakultete, ki se imenuje *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje*.

Kljub obilici specifičnih poudarkov in različnim avtorskim pristopom zbornik kot zaključena celota naslavlja vprašanja o odnosu med religijami, sodobno (sekularno) družbo, nasiljem in mirom. Pri tem

nekakšno stalnico vseh prispevkov predstavljata dve medsebojno različni razsežnosti – na eni strani pozitivno ovrednoten dialog kot temeljni predpogoj medosebnega, družbenega, medkonfesionalnega in medreligijskega miru, na drugi pa negativno ovrednotena ideologija kot temeljni mehanizem ločevanja, nadvlade in nasilja. Za izhodišče celotnega zbornika, ki je jasno izraženo v uredniškem uvodu, služi misel Hansa Künga, utemeljitelja t. i. svetovnega etosa, da miru med narodi ni mogoče doseči brez miru med religijami, miru med religijami ni brez dialoga med njimi, slednjega pa ni brez raziskovanja temeljev religij. Zato se tako v uredniškem uvodu kot tudi posameznih prispevkih odraža zavezanost empatičnemu in ponižnemu poglobljanju v miroljubne potenciale posameznih religij. Pri tem je osrednja pozornost namenjena odnosu med krščanstvom in ideologijami, zlasti totalitarnimi sistemi 20. stoletja. V tej luči zbornik kot celota ne ostaja na ravni teoretskih filozofsko-teoloških premislekov o religijah in ideologijah oziroma kritike ideološkega načina mišljenja, temveč teoretsko raven nadgrajuje z interdisciplinarno obravnavo praktičnih primerov in izpeljavami iz njih.

V prvem – izrazito teoretskem – tematskem sklopu velja izpostaviti prispevek Branka Kluna z naslovom »Ideology and Idolatry: A Challenge for Christianity« (Ideologija in idolatrija: izziv za krščanstvo). Klun ideologijo definira kot sistem idej, ki se razglaša za vsezaobjemajočo resnico in ne dopušča kritike o lastnih zaključkih. Od tod se po avtorjevem prepričanju izrisuje tesna povezava med ideologijami, politično močjo in na-

siljem. Sledeč Heideggerjevi kritiki Platona, Klun korenine ideologij prepoznava v samozadostnem »idejnem mišljenju« kot (nekdanjem) temelju zahodne metafizike. Takšno mišljenje naj bi zane-marjalo intencionalnost in posledično omejenost opazovalca oziroma presojevalca ter obenem zgodovinsko razsežnost resnice. Tako se resnica, izenačena z idejo, kaže kot nadčasovna in univerzalna ter posledično predstavlja plodna tla za razcvet ideologij in totalitarnih sistemov. Od Heideggerja se avtor premakne k Jean-Lucu Marionu, pri katerem obravnava (lažnih) človeških predstav o Bogu, ki postanejo idoli oziroma idolatrija in se tako pravzaprav prevesijo v čaščenje določenih človeških hotenj, izkazuje podobnost s problematiko ideologij. Marion kot nasprotje negativno ovrednotenega idola izpostavlja ikono (podobo) kot »vidno ogledalo nevidnega«. Ikona namreč zahteva spremembo opazovalčeve perspektive, pri kateri je človek ponižni prejemnik v omejeno zgodovinsko stvarnost umeščene, a obenem konceptualno ne do konca zajemljivega razodevanja transcendence – najvišja ikona je po Marionu učlovečenje Jezusa Kristusa oziroma razode-tje Boga na zemlji. Na podlagi sinteze Heideggerjevih in Marionovih izpeljav se Klun zavzema za krščanstvo, ki resnice ne bi (več) poskušalo zajemati z brezčasnimi idejami in jo posledično delalo dovzetno za različne (družbenopolitične) instrumentalizacije. Zavzema se torej za krščanstvo, ki bo v odnosu do božje resnice, ki se razodeva kot ikona, gojilo držo čudenja, ponižnosti in zaupanja ter kljub nujnim dogmatičnim definicijam ohranjalo zavedanje o sekundarnem pomenu človeških razumskih oziroma idejnih izpeljav. Kot eno izmed

učinkovitih sredstev za preprečevanje redukcij krščanstva na raven ideologije avtor ob upoštevanju vizije Johanna Baptista Metzja predlaga sočutje in pomoč trpečim, ki se uresničuje v stvarnih medčloveških in družbenih odnosih.

V drugem tematskem sklopu je glede na izvornost mogoče izpostaviti prispevek Marka Klejmana, predavatelja filozofije na državni univerzi v mestu Ivanovo (Rusija), z naslovom »Creativity as the Reverence for Life: Ethical Issues of the Emergence of Urban Creative Milieu« (Ustvarjalnost kot spoštovanje življenja: etični vidiki pojava urbanega ustvarjalnega miljeja). V omenjenem prispevku se avtor posveča ustvarjalnosti kot eni izmed pglavitnih značilnosti ekonomskega razvoja in sobivanja v postmodernih mestih zahodnega sveta. Ustvarjalnost – skupaj s prepletanjem talentov, tehnologije in odprtosti za izražanje individualnosti – Klejmanu pomeni izhodišče novega modela univerzalne personalistične etike. Ta naj bi spodbujala sodelovanje med ustvarjalnimi posamezniki v smeri doseganja skupnega dobrega in vključevanja različnosti v pluralni družbi. Za prikaz ureničevanja tovrstne etike si avtor pomaga s konceptoma solidarnega personalizma, ki ga prevzema po Bojanu Žalcu, in spoštovanja do življenja, ki ga prevzema po Albertu Schweitzerju. Tako Klejman predlaga etiko, pri kateri je oseba sama po sebi cilj (nikoli sredstvo), osrednja norma pa je svetost življenja, ki naj bi nudila temelj za sobivanje v vse bolj multikulturnih mestnih okoljih.

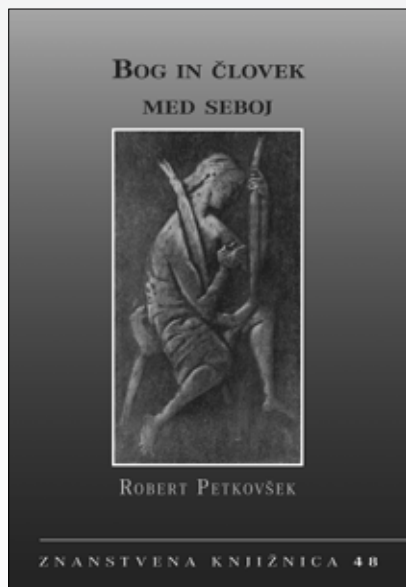
V tretjem tematskem sklopu po svoji »aplikativnosti« izstopa prispevek Stanka Gerjolja z naslovom »State, Religious Education, and Ideology (the Slovenian Case)« (Država, versko izobraževanje in

ideologija (slovenski primer)). Avtor se v tem prispevku ukvarja z razmerji med Katoliško Cerkvijo, šolstvom in ideologijami v Sloveniji. Ob pregledu dogajanja v odnosih med Katoliško Cerkvijo in Republiko Slovenijo na področju izobraževanja od demokratičnih sprememb na začetku devetdesetih let 20. stoletja pa do danes avtor zavzema stališče, da komunistična ideologija kljub (deklarativnemu) družbenemu preobratu odnos politike oziroma države do verskih skupnosti (zlasti katoliške) in verskega izobraževanja še vedno oblikuje negativno. Med drugim opozarja, da za razliko od večine (sodobnih) evropskih držav slovenske javne osnovne in srednje šole (še vedno) ne dopuščajo možnosti obiskovanja konfesionalnega verskega pouka. Čeprav naj bi to v očeh zagovornikov trenutne ureditve varovalo »neutrlnost« in »avtonomijo« šolstva, pa naj bi taka drža po avtorjevem mnenju še danes temeljila na marksistični sociologiji, ki religijo obravnava kot nezaželen družbeni pojav. Gerjolj kot možno rešitev za plodnost nadaljnjega dialoga med Katoliško Cerkvijo in Republiko Slovenijo predlaga medkonfesionalni verski pouk, ki naj bi ga v smeri seznanjanja s krščanskim verovanjem in etiko oblikovale tri osrednje in v Sloveniji zgodovinsko navzoče konfesije (katoliška, protestantska, pravoslavna).

Zbornik *Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace*

*and Violence* lahko že zaradi izdaje pri ugledni evropski založbi *Lit Verlag* velja za enega od nezanemarljivih pokazateljev mednarodne prepoznavnosti Teološke fakultete. Njegova poglobljena odlika je uravnoteženo razmerje med tematsko enotnostjo (zbornik glede na naslov predstavlja zaključeno celoto) in raznovrstnostjo posameznih prispevkov. Poleg zamejene teme se tovrstna enotnost odraža tudi v temeljni nazorski homogenosti, saj skoraj vsi sodelujoči avtorji posredno ali neposredno izhajajo iz postavk filozofsko-teološke tradicije krščanskega personalizma. Druga odlika zbornika je izbor družbeno aktualne in obenem široke teme, ki spodbuja interdisciplinarno povezavo in osvetljevanje skorajda neizčrpnega nabora specifičnih vprašanj. Med pomanjkljivostmi zbornika je mogoče omeniti neenako pronicljivost in slogovno (ne)dovršenost izražanja v angleškem jeziku, ki je pri vsakem posameznem prispevku na nekoliko drugačni ravni. Za konec je primerno izpostaviti dejstvo, da se vsebina obravnavanega zbornika primerjalno dopolnjuje skozi tematsko sorodne prispevke naslednjih dveh mednarodnih konferenc v Celju – *Truth and Compassion* (Resnica in sočutje) (2015) in *Sacrifice: from Origins of Culture to Contemporary Life Challenges* (Žrtvovanje: od izvorov kultur do sodobnih življenjskih izzivov) (2016).

Simon Malmenvall



*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)*

**Janez Ferkolj. *Prenova iz izvira: kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 363 str. ISBN: 978-961-285-118-7.**

Blejski župnik Janez Ferkolj je na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 16. decembra 2013 z odliko zagovarjal svojo doktorsko disertacijo, prvo disertacijo v slovenščini o življenju, delu in sporočilu velikega francoskega teologa kardinala Henrija de Lubaca. Po promociji za doktorja znanosti na Univerzi v Ljubljani 7. julija 2014 je avtor svoje delo izdal v knjižni obliki z istim naslovom: *Prenova iz izvira: kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*.

Monografija ima pet glavnih delov: 1. Henri de Lubac, 2. Prenova človeka, 3. Prenova Cerkve, 4. Prenova vere, 5. Katolicizem in Božja slava. Vsebina petih delov je razdeljena v deset poglavij, ki so členjena še na krajša podpoglavja. Dr. Ferkolj metodološko in tematsko izhaja iz analitičnega razmišljanja, prehaja k teološkemu poglobljanju ob delih kardinala de Lubaca ter jih hermenevtično povezuje z vsebinami velikih klasičnih in sodobnih, tujih in domačih teologov. Odlično poznavanje francoskega in latinskega jezika mu je omogočilo raziskovanje cerkvenih očetov v luči Hernija de Lubaca.

Francoski jezuit, koncilski teolog in kardinal Henri-Marie-Joseph Sonier de Lubac (1896–1991) spada med umske vrhove katoliške teologije. Rojen je bil 20. februarja 1896 v francoskem mestu Cambrai. V visoki starosti skoraj 96 let je umrl 4. septembra 1991 v Parizu. Papež Janez XXIII. ga je leta 1960 imenoval za svetovalca pripravljalne teološke komisije na koncilu in nato za strokovnjaka na koncilu. Pavel VI. ga je že leta 1969 imenoval

za člana Mednarodne teološke komisije. Janez Pavel II. ga je 2. februarja 1983 povzdignil v kardinala in s tem želel priznati zasluge neutrudnega raziskovalca, duhovnega učitelja, zvestega jezuita sredi raznih težav njegovega življenja.

Kot izvedenec se je H. de Lubac redno udeleževal sej koncilске teološke komisije. Samo enkrat je bil na začetku drugega zasedanja zaradi bolezni odsoten. Koncilski teksti, zlasti glavni, so globoko prepojeni s teologijo cerkvenih očetov, na katero je vedno znova in z vso prepričljivostjo opozarjal zlasti de Lubac. Teologija cerkvenih očetov vedno gleda na živo središče razodetja – na Jezusa Kristusa. Z Josephom Ratzingerjem in drugimi je de Lubac sodeloval pri izdelavi zelo pomembne dogmatične konstitucije o Božjem razodetju. Odločilen je bil tudi njegov delež pri pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, posebej v delu o ateizmu. Pri nastajanju tega dokumenta je sodeloval zlasti s krakovskim nadškofom Karolom Wojtyło. Papež sv. Janez Pavel II. je Henrija de Lubaca ob njegovi 87-letnici imenoval za kardinala. Odlikovanje s kardinalsko častjo je tako podelilo najvišje cerkveno priznanje vsej njegovi teologiji.

Ob pogrebnih slovesnostih v pariški katedrali Notre-Dame 10. septembra 1991 je posebni zastopnik papeža Janeza Pavla II., kardinal Paul Poupard, prebral papeževo pismo. V njem papež med drugim izraža pokojnemu zahvalo za prispevek dragocenega in rodovitnega sodelovanja na drugem vatikanskem koncilu.

Henri de Lubac je vedno skušal delovati onkraj sebe; umikal se je v ozadje, nikoli ni bil rad v središču. Bil je *anima ecclesiastica*, cerkveni človek. To potrjuje njegova odločilna udeležnost pri osnovanju in vodstvu velike zbirke *Théologie*, v kateri je od leta 1941 izšlo več kot

osemdeset zvezkov, in zlasti udeležnost pri osupljivem pojavu v današnji katoliški Cerkvi – zbirki cerkvenih očetov *Sources Chrétiennes*. Skupaj z nepozabnim p. Jeanom Daniéloujem sta leta 1940 zasnovala kritično izdajo cerkvenih očetov, ki je imamo danes pred seboj že 581 zvezkov.

Henri de Lubac je živel pred nami tisti ideal, po katerem bi morali vsaj hrepeneti: njegova teologija je za sedanost pomembna, ker pozna zaklade izročila in jih zna prevajati v sedanost; ukvarja se z vsem, kar je krščansko res živo, ker je deležna evangeljskega duha, ki je vedno današnji in jutrišnji. To priznava tudi znani pravoslavni teolog J. Zizoulas: »Henri de Lubac je eden izmed redkih zahodnih teologov, katerih dela so na področju patristike in ekleziologije omogočila sodobnim pravoslavnim teologom, da so se vrnili k svojim izvirom.«

Blejski župnik Janez Ferkolj je bil rojen 20. aprila 1979 v Novem mestu. Duhovniško posvečenje je prejel 29. junija 2005 v ljubljanski stolnici. Svoj študij na Filozofski in Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je uspešno končal z diplomsko nalogo »L'inspiration poétique et religieuse chez Charles Péguy« in 1. septembra 2003 dosegel naziv profesor francoščine in teologije. Študij je nadaljeval na Teološki fakulteti, kjer je 5. marca 2007 dosegel magisterij z delom »Evharistija, vir in vrhunec življenja ter poslanstva Cerkve: eklezialno-komunitarna razsežnost evharistije«. Nato je ob pripravi na doktorat dodatno študiral še latinski jezik, ki je za branje de Lubacovih del nepogrešljiv. 29. septembra 2015 je bil imenovan za asistenta na Teološki fakulteti UL. Ob navedbi teh podatkov je treba posebej poudariti, da je Janez Ferkolj ob svojem marljivem študiju ves čas deloval v dušnem pastirstvu. Kot župnik

na Bledu je skrbel tudi za prenovo dragocene kulturne in verske dediščine, za kar je 1. junija 2015 prejel ugledno Stelletovo priznanje.

Henri de Lubac je izreden poznavalec neminljivih zakladov živega izročila. Sam pravi: »Čudovita rodovitnost cerkvenih očetov! Čudovita aktualnost! /... / Kadar koli je v našem zahodnem svetu cvetela krščanska prenova, je vselej cvetela v znamenju cerkvenih očetov. O tem pričujejo vsa stoletja. Cerkevni očetje: célo vesoljstvo, in kako raznovrstno! /... / Njihova aktualnost je aktualnost rodovitnosti.«

O tej »čudoviti rodovitnosti in aktualnosti cerkvenih očetov« je spregovoril tudi papež Benedikt XVI. Ob prazniku brezmadežnega spočetja Device Marije leta 2007 je papež v Apostolski palači sprejel v zasebno avdienco člane uredniških odborov Mednarodne katoliške revije *Communio*, ki so jo leta 1972 ustanovili Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger in Henri de Lubac. Ko je Janez Ferkolj povedal, da pripravlja doktorsko razpravo o Henriju de Lubacu, je papež Benedikt XVI. vzkliknil: »Ce sont des choses très fécondes!« – »To je pa zelo rodovito!«

Sv. Janez Pavel II., ki je na drugem vatikanskem koncilu sodeloval s H. de Lubacom, je o pomenu cerkvenih očetov zapisal: »Cerkev še danes zajema moč iz življenja cerkvenih očetov. Še danes v veselju in žalosti svojega potovanja in vsakdanje bridkosti raste na temelju, ki so ga postavili njeni graditelji. Vstopiti v šolo očetov pomeni učiti se bolje spoznavati Kristusa in človeka. To spoznanje, znanstveno dokumentirano in preizkušeno, bo silno pomagalo Cerkvi, ki neutrudno oznanja celotnemu stvarstvu, da je samo Kristus človekov Odrešenik.«

Anton Štrukelj



**Jure Volčjak. *Ordinacijska protokola ljubljanske (nad)škofije 1711–1824. Del 1, 1711–1756. Viri 36. 2013. 286 str. Del 2, 1761–1824. Viri 39. 2016. 289 str. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije. ISBN: 978-961-6143-4.***

Na splošno velja, da so ordinacijski protokoli sezname ordinacij, ki so jih kandidatom za duhovništvo podeljevali škofje na ozemlju določene škofije in so v tem smislu evidenca podeljenih nižjih (tonzura, ostiariat, lektorat, eksorcistat, akolitat) in višjih (subdiakoniat, diakonat, prezbiterat) redov. Gre za eno od uradnih knjig, ki jih vodi škofijski ordinariat. Po svoji vsebini so zato pomemben vir podatkov o posameznih duhovnikih, o prejemu posameznega reda, kdaj in kje je bil prejet in kdo ga je podelil. Navadno so pri klerikih dodani še podatki o pokrajinski pripadnosti, o župniji, iz katere je klerik prihajal, ter o kraju, kjer je opravil predhodni teološki študij. Ni bilo namreč nujno, da so bili kandidati za prejem redov iz škofije, kjer je deloval škof, ki je redove podeljeval. Zapisani so urejeni po kronološkem redu, v okviru datuma pa so najprej navedeni prejemniki nižjih in nato višjih redov (če je škof hkrati podeljeval več redov). Škofje v ljubljanski (nad)škofiji so redove podeljevali na različnih krajih (stolna cerkev sv. Nikolaja v Ljubljani, kapela v škofijskem dvorcu, Gornji Grad, Goričane, Vrbovec, kapela bogoslovnega semenišča, Beljak, Pliberk), pri ljubljanskih uršulinkah ali v samostanskih cerkvah drugih redov, med kanoničnimi vizitacijami tudi v župnijskih cerkvah. Po objavi ordinacijskih protokolov goriške nadškofije za leta 1750–1824 (dva dela sta izšla leta 2010 in 2012) je sedaj J. Volčjak pripravil za objavo še dva zvezka ordinacijskih protokolov za lju-

bljansko (nad)škofijo –in to za nekoliko daljše obdobje. Poleg podatkov o ordinacijah vsak zvezek vsebuje kratek oris cerkveno-političnih in cerkvenih razmer v škofiji, predstavitev škofov, ki so škofijo vodili, in poudarkov v njihovem pastoralnem delu. Vsakemu zvezku je dodan seznam ordinandov, ki so v Cerкви in družbi kasneje dosegli vidnejša mesta ali službe (škofje, kanoniki, teološki učitelji in pisci, voditelji redovnih skupnosti, kulturni delavci itd.). Zvezka sta izšla v zbirki *Viri*, ki jo izdaja Arhivsko društvo Slovenije.

Prvi zvezek obsega ordinacijski protokol za čas 1711–1756, ko so ljubljansko škofijo vodili škofje Franc Karel Kaunitz-Rietberg (od 1711 do 1717), Viljem Leslie (1718–1727), Sigismund Feliks Schratzenbach (1727–1742) in Ernest Amadej Tomaž Attems (1742–1757). Pred prihodom v Ljubljano so vsi naštetih opravljali različne službe po avstrijskih škofijah, kot voditelji škofije pa so se v zgodovino zapisali s pomembnimi gradbenimi deli in različnimi pastoralnimi pobudami. Njihovo delo je segalo na Kranjsko, Štajersko in Koroško, kjer se je raztezala ljubljanska škofija in od koder so izhajali duhovniški kandidati. V protokolu je omenjenih 1364 oseb, od tega 542 redovnikov in 822 škofijskih klerikov; v tem času je bilo posvečenih 985 duhovnikov (kar je za 45 let izredno število).

Drugi zvezek vsebuje podatke o kleriških ordinacijah v (nad)škofiji Ljubljana za čas od 1761 do 1824. V tem času je redove podeljevalo pet (nad)škofov in štirje pomožni škofje. Ordinariji so bili Leopold Jožef Hanibal Petazzi (1760–1772), Karel Janez Herberstein (1772–1787), Mihael Brigido (1787–1806), Anton Kavčič (1807–1814) in Avguštin Janez Jožef Gruber (1815–1823). Pomožni ško-

fje so v tem času v Ljubljani bili Karel Janez Herberstein (1769–1772), Franc Jožef Mikolič (1789–1793), Franc Borgia Raigersfeld (1795–1800) in Janez Anton Ricci (1801–1818). Šlo je za zelo razgibano zgodovinsko obdobje, ko so na cerkveno področje močno posegali razsvetljeni vladarji (reorganizacija škofij in župnij, ukinjanje samostanov), za čas francoske nadoblasti nad delom slovenskega ozemlja (z ustanovitvijo Ilirskih provinc) in za obnavljanje avstrijske oblasti po dunajskem kongresu ter prepletanje različnih idejno-duhovnih gibanj, ki so prišla tudi na ozemlje ljubljanske (nad)škofije. Ordinandi so prihajali s Kranjske, Štajerske, s Koroške, v času Ilirskih provinc pa tudi Tirolske. Redovniki so bili še iz drugih delov Evrope. V protokolu je omenjenih 1756 oseb; prezbiterat je bil podeljen 860 škofijskim in 133 redovniškimi kandidatom.

Ker so izvirni rokopisi ordinacijskih protokolov, ki jih hrani Nadškofijski arhiv v Ljubljani, že v slabem stanju in bi vsaka nadaljnja uporaba povzročila še dodatno škodo, je objava v pomoč tako zgodovinarjem, ki se zanimajo za to obdobje zgodovine Cerkev na Slovenskem, kot arhivarjem; koristi pa seveda tudi izvirnim

besedilom, ker bodo s tem vzeta iz uporabe. J. Volčjaku gre za opravljeno delo – ki je zahtevalo veliko časa za transkripcijo različnih pisav in neredko zapletene latinščine, razrešitev različnih kratic in drugih posebnosti, ki so jih v 18. in prvi polovici 19. stoletja uporabljali cerkveni pisarji – vsa pohvala. Z objavo ordinacijskih protokolov je omogočil dostop do izvirnega arhivskega gradiva, ki priča o podeljevanju cerkvenih služb in njihovih nosilcih v osrednjem slovenskem prostoru za dobro stoletje. Vsakemu zvezku je dodano osebno in krajevno kazalo. Ker sta M. Benedik in A. Kralj pred tem že objavila sezname ordinacij, ki jih je v začetku 17. stoletja podelil škof Tomaž Hren, imamo s to objavo za zgodovino ljubljanske (nad)škofije in boljše poznavanje razmer v duhovniških vrstah na voljo nove vire. Ker so bili nekateri ordinandi iz redovniških vrst, bodo protokoli v pomoč tudi pri proučevanju razmer v redovnih ustanovah in dogodkov, povezanih z represivnimi ukrepi proti redovom v času Marije Terezije in Jožefa II. Brez dvoma bodo objavljeni protokoli lahko služili tudi piscem biografskih gesel.

Bogdan Kolar

**Rafko Valenčič. Beseda in pričevanje: teorija in praksa oznanjevanja evangelija. Ljubljana: Založba Družina in Teološka Fakulteta, 2016. 215 str. ISBN: 978-961-04-0373-9.**

Oznanjevalna razsežnost Cerkev danes ni v ospredju zgolj zaradi prizadevanja papeža Frančiška, ampak je to sad

prenove po drugem vatikanskem koncilu. Pričujoča knjiga nadaljuje in na neki način povzema dogajanje na tem področju zadnjih nekaj let pri nas. Avtor knjige kot profesor pastoralne teologije in še bolj kot urednik zbirke cerkvenih dokumentov ter revije *Oznanjevalec* stopa pred nas kot zavzet delavec v duhu pokoncilске prenove. Kot navaja recenzent

prof. Kvaternik, je temeljitejših razprav na področju oznanjevanja pri nas sorazmerno malo, zato je dobro, da je v priložni knjigi navzoč teoretični in praktični vidik, kar nakazuje že sam podnaslov.

Struktura knjige je preprosta. Na začetku je še neobjavljeni esej, ki namesto uvoda uvaja v razmišljanje o razvoju oznanjevalne teologije in praktičnih posledicah za pastoralno delo. Odpira različna vprašanja: od razmerja med oznanjevalcem in skupnostjo, ki ji je oznanilo namenjeno, do poklicanosti in pričevanja, ki je v sodobnem svetu za polnost oznanila nujno. Celotno razpravo umešča tako v svetopisemsko teologijo kot cerkveno učiteljstvo, kar bralcu daje priložnost, da poglobi svoj odnos do izročila vere.

Tej izvorni razpravi sledijo štiri deli, ki prinašajo že objavljene članke – predvsem iz revije *Oznanjevalec*, dva pa tudi iz revije *Cerkev v sedanjem svetu*. Prvi del poudarja teološko in pričevalno razsežnost. V drugem delu so zbrane razprave o temi nove evangelizacije. Tretji se dotika same evharistije. Zadnji, četrti del je preplet razmišljanj o različnih praktičnih temah in poročil o konkretnih oznanjevalnih dogodkih. Za sklep je avtor spet pripravil izvorno razpravo ob apostolski spodbudi papeža Frančiška *Vesetje evangelija*, v kateri na neki način zaokroža celotno knjigo v luči poziva k veselemu pričevanju.

Čeprav bi v prvem naslovu prvega dela »Pridigar pred ogledalom« le težko prepoznali globoko teološko ozadje, pa v sami razpravi avtor predstavlja bistvo pastoralno oznanjevalne teologije: imeti pred očmi konkretne ljudi, saj šele tako lahko rečemo, da smo zvesti božjemu naročilu o širjenju vesele blagovesti. Zatem analizi sodobne družbe, pred katero

stoji oznanjevalec, sledi analiza polja oznanjevanja. Vse skupaj se začenja v osebnem spreobrnjenju samega nosilca oznanjevanja, saj sodobnemu človeku le tako lahko prinašamo ves evangelij, vse verske in moralne vsebine. Tretji prispevek nekako povzema prva dva, ko navaja: »kar verujemo (*lex credendi*), to oznanjamo (*lex praedicandi*), to tudi častimo in molimo (*lex orandi*)« (35). Samo po sebi se zastavlja vprašanje razmerja med človeško in božjo besedo, na katero odgovarja teološko razumevanje poklicanosti oznanjevalca in vključenosti v občestvo Cerkve. Po apostolu Pavlu nas s pomočjo papeža Benedikta XVI. in njegove okrožnice o upanju (*Spe salvi*) vabi k novemu upanju, ki zajema pri Bogu in ga ohranja tudi pri človeku. Verjeti človeški in božji besedi je prva naloga in temeljna teološka resnica, ki jo avtor izpostavlja kot eno izmed zahtev nove evangelizacije. Praktična razsežnost zadnje razprave v prvem delu z naslovom »Beseda, ki uči in zida« ni oddaljitev od teoloških osnov, temveč njena umestitev v »simfonijo vere«, kot jo je razumela dvanajsta redna škofovska sinoda v Rimu.

Razprave o novi evangelizaciji bi težko začeli drugače kot s poudarkom na oznanjevanju, ki pa ne zanemarija tudi nove vsebine. Poziv k drugačnemu, poglobljenemu oznanjevanju prinaša tudi vsebinske premike. Ob številnih konkretnih predlogih, kako priti do množice obrobnih in oddaljenih kristjanov, vedno sledi tudi poglobljen vsebinski premislek. Že druga razprava se vključuje v vsebino dobrotelčnosti in solidarnosti, ki je tu razumljena predvsem v duhu občestvene zavzetosti za oznanjevanje, ki bo zajelo tudi mlade, sodobna družbena občila in v veri slabo poučene. Pri pozivu k prenovi oznanjevanja je smiselno vprašanje, ali

današnji svet in njegovo miselnost zares poznamo. Avtor tu priporoča dokument Italijanske škofovske konference »Kako oznanjati evangelij v svetu, ki se spreminja« kot ustrezno gradivo tudi za naše razmere. Sami analizi sledi poziv: »Našeta dejstva močno vplivajo na religiozno življenje in ustvarjajo nov religijski premik (scenarij), v katerem je treba videti tudi nove možnosti za prebuditev novega duha, usmerjenega v religiozno in duhovno« (83). Prav prikaz sadov škofovske sinode o novi evangelizaciji ponuja rešitve, ki lahko zahtevano prenovo vodijo.

Tretji del od liturgičnega vidika obhajanja evharistije bralca vodi v nalogo in možnost oznanjevanja, ki bo sledilo bogoslužnemu dogajanju. Pri tem celotna liturgična ureditev tako bogoslužnega leta kot same evharistije za poglobljeno oznanjevanje že nudi dobro izhodišče. Konkretni predlogi vodijo ne le v preplet, ampak prenos božjega delovanja v dejavnost in življenje človeka. Iz posinodalne apostolske spodbude *Evharistija – zakrament ljubezni* je predstavljeno mesto homilije v umetnosti obhajanja. Pri je tem poudarjeno, da gre za več kot umetnost v običajnem pomenu besede – in sicer za govorico ljubezni in lepote, ki izvira iz samega Boga, sega v nadčasovno. Zato je za pridigo nujna temeljita in poglobljena priprava, ki vključuje skupno pripravo in prispevke samih vernikov. Iz dogajanja ob evharističnem kongresu v Celju je povzeta trajnost praznovanja, kjer evharistija predstavlja izraz vere, ki hrani in krepi (111). Iz prostorske občestvenosti nas Kristusova daritev dviga tudi na časovno razpetost, kar mora homilija vedno znova prinašati pred oči. Obhajanje evharistije je organsko povezano tudi s spravo. Že sama ureditev v

Rimskem misalu omogoča trenutke in proces sprave s sabo, z Bogom in občestvom, ki ga mora pridigar pri svojem oznanjevanju osvetliti in poživljati.

Zadnji, četrti del se začneja z razmislekom o inkarnaciji ter vključitvi v liturgični čas adventa in božiča. Avtor nadaljuje z razmišljanjem o postnem in velikonočnem času, kjer se sprašuje, kako oznanjati veselje in odrešenje v tem »močnem« času. Poleg konkretnih predlogov in poziva k pričevanju se sprašuje tudi o vlogi družine – ki naj bi spet postala občestvo oseb – pri oznanjevanju. Preko družine je mogoče priti tudi do oddaljenih. Spraševanje, kako o tem govoriti, najprej predstavlja možne razloge za oddaljenost – saj šele tako lahko razumemo podana izhodišča za možnost oznanjevalnega nagovora. Tema naslednje razprave je leto družine s pozivom, da je že čas preiti od besed k dejanjem. Še zlasti, ker ni vse le nedeljsko pridiganje – če hočemo, da bodo živele iz vere in v veri, družine danes potrebujejo veliko več. Strokovno usposobljeni sodelavci za to področje so pridigarju lahko v veliko pomoč. Širše razumevanje kulture je za oznanjevalca izziv, saj kultura evangelija dopolnjuje in presega lepoto in resnico zgolj človeške. Prizadevanje za pravičen jezik in ustvarjalno obliko pri pridigarju nagovarja tudi versko življenje posameznika in naroda, kot je to močno razvidno iz slovenske kulturne dediščine. Razpravi ob obletnici rojstva apostola Pavla umeščata tako njegove misijonske in oznanjevalne vzorce kot njegovo teološko ozadje v konkretne sodobne razmere življenja Cerkve. Poleg spraševanja o nujnosti vključevanja družbenega nauka Cerkve v redno oznanjevanje in poživljanje prenove, ki jo je začel drugi vaticanški koncil, je predstavljena tudi razse-

žnost vere pri pridiganju. Prispevek, ki je nastal ob letu vere, poziva, da iz dogodka preidemo k dogajanju, kar je tudi teološko ozadje vsega oznanjevanja. Prav to dogajanje se lahko razvije že s samo pravico na pridigo. Predzadnja razprava se začneja s spominom na kaplansko delo v Izoli, kjer je avtor izkusil skupno pripravo na pridigo z župnikom Francem Steglom. Konkretni predlog ni zgolj praktična rešitev, prinaša tudi občestveno, ekleziološko razsežnost, ki je v sodobni individualistični družbi še kako potrebna. Pri tem nas poziva, da vključimo v priprave na oznanjevanje tudi vernike: »Čutili bodo, da so nekaj prispevali k poglobitvi vere v občestvu. Beseda, ki so jo spregovorili kot svoje spoznanje in predlog, je obveza najprej zanje«. (184–185) Četrto del se zaključuje s pozivom k vsakodnevni kratkemu nagovoru, kar bo prineslo korist tako vernikom kot samemu duhovniku, ki bo na tak način poglobil svoj odnos do božje besede in liturgije.

Sklepna razprava ob besedah papeža Frančiška poziva k prehodu iz pastorale ohranjevanja k misijonarski zavesti in delovanju v duhu veselega oznanila. Povzete celote lahko strnemo v misli: »Človek je ustvarjen iz ljubezni in za ljubezen, ta pa se izraža v veselju – biti, biti z drugimi, biti za druge«. Na tem naj temelji vse naše oznanjevanje – še bolje, pričevanje.

Knjiga je opremljena s številnimi referencami, ki smiselno in celostno povzemajo učenje Cerkve. Angleški prevodi ter recenziji prof. dr. Petra Kvaternika in prof. dr. Stanka Gerjolja dajejo delu znanstveno težo. Poleg tega prispevki na neki notranji način kažejo na kronologijo pastoralnega dela pri nas v zadnjih nekaj letih. Bralec bo poleg teologije oznanjevanja in konkretnih predlogov našel v njej tudi spodbude za osebni premislek o svoji poklicnosti in umestitvi v občestvo oznanjujočih in verujočih.

Janez Vodičar

**Res novae: revija za celovito znanost. Ljubljana: Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu, letnik 1, številka 1, 2016. 136 str. ISSN: 2464-0352.**

Res novae: revija za celovito znanost (Res novae: Journal for Integrated Science) je nova znanstvena periodična publikacija s področja družboslovja in humanistike. Izdaja jo zasebna Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu s sedežem v Ljubljani. Njen glavni in odgovorni urednik je dr. Andrej Naglič, sedanjí direktor Katoliškega inštituta in docent za področje prava na Fakulteti za poslov-

ne vede. Prva številka omenjene revije je izšla oktobra leta 2016. Revija Res novae naj bi v bodoče izhajala dvakrat letno (sredi in ob koncu leta) v elektronski in tiskani obliki. Revija je zasnovana izrazito interdisciplinarno. Zaobjema namreč široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, teologija, zgodovina). Njeno vsebinsko jedro se nahaja v povezovanju osebne in ekonomske svobode z družbeno etično odgovornostjo. V sorodnem integrativnem duhu je posvečena tudi dialogu med vero in znanostjo. Na tak način dopolnjuje obstoječe poslanstvo in dejavnosti Fakultete za poslovne vede

pri Katoliškem inštitutu, ki je kljub svoji primarni ekonomski usmeritvi dovzetna tudi za humanistične in etične vsebine, povezane s krščanskim oziroma katoliškim intelektualnim izročilom.

Prispevki za objavo v *Res novae* lahko opisujejo koncepte, predstavljajo teoretske ugotovitve ali pa so empirično-analitični. Revija objavlja tako izvirne kot tudi pregledne znanstvene članke v slovenskem ali angleškem jeziku. Namen *Res novae* je spodbujanje izvirnega znanstvenega razmisleka o aktualnih vprašanjih znanosti in spodbujanje uporabe različnih metodoloških prijemov k raziskovanju. Revija ne daje prednosti nobeni obliki metodološkega pristopa, temveč pričakuje uporabo interdisciplinarnih orodij znanstvene analize in primerjalno analizo uveljavljenih konceptov z novimi, ki so šele v fazi preverjanja znanstvene relevantnosti. Revija je prvenstveno namenjena akademskim predavateljem in raziskovalcem, drugotno pa tudi ostalim, ki izkazujejo dobro poznavanje svojega področja in so dosegli najmanj drugostopenjsko univerzitetno izobrazbo (magisterij). Vsak prispevek gre pred objavo skozi anonimni recenzijski proces, za katerega skrbi skupina domačih in tujih ocenjevalcev z ustreznimi akademskimi nazivi.

Prva številka interdisciplinarne znanstvene revije *Res novae* je tematska. Posvečena je aktualnosti in raznovrstnim vidikom enciklike papeža Frančiška *Hvaljen, moj Gospod* oziroma *Laudato sí* (2015). V celoti obsega 136 strani in šest znanstvenih člankov, od tega pet izvirnih in enega preglednega. Namen tematske številke je podati čim bolj celovito družboslovno in humanistično obravnavo perečih ekonomskih, pravnih in etično-filozofskih ter ostalih vidikov sodobne ekološke proble-

matike. V tem kontekstu je posebna pozornost namenjena iskanju »ekologije« človeške osebe oziroma ustrezne antropologije, ki se vzpostavlja v odnosih med ekonomsko svobodo in družbeno odgovornostjo, posameznikom in skupnostjo, osebnimi pravicami v okviru (zahodne) pluralistične družbe in družbenim naukom katoliške Cerkve. Prva številka *Res novae* v branje ponuja članke z naslednjimi naslovi: 1. Enciklika *Laudato sí*: kriza zahodnega individualizma v kontekstu politične antropologije in odprtosti katoliškega družbenega nauka (Simon Malmenvall, zgodovinar in doktorand teologije), *Laudato sí* – mednarodnopolitični in pravni vidik (Andrej Fink, redni profesor na Papeški katoliški univerzi v Buenos Airesu), *Laudato sí* na poti v katoliški princip ekodia-loga (Jurij Dobravec, biolog), Eksistencialni ekumenizem v luči kozmologije okrožnice *Laudato sí* (Jan Dominik Bogataj, magistrski študent teologije), Dohodkovna neenakost, revščina in gospodarski razvoj (Mitja Steinbacher, asistent [sedaj docent] na Fakulteti za poslovne vede), Nizka rodnost in ekonomska blaginja (Žiga Čepar, docent na Fakulteti za poslovne vede in Fakulteti za management v Koprju).

Objavljeni članki kot zaključena tematska celota dokazujejo, da je prva številka revije *Res novae* izpolnila svoj namen in papeževo encikliko o varstvu okolja resnično predstavila iz najrazličnejših zornih kotov, od pravnega in ekonomskega do biološkega, filozofsko-antropološkega in teološko-ekumenskega. Naslednja dobra lastnost prve številke *Res novae* je odsotnost nekritičnega oziroma »propagandističnega« odnosa do enciklike *Laudato sí*, saj nekateri avtorji do nje zavzemajo argumentirano kritično distanco (npr. Mitja Steinbacher) ali pa v

tem oziru, tudi z vidika tradicije katoliškega družbenega nauka, opozarjajo na legitimnost različnih stališč (npr. Simon Malmenvall). Dobra lastnost te številke je tudi raznovrstna struktura avtorjev, ki ne upošteva zgolj že uveljavljenih piscev iz akademskega okolja, temveč pripoznava tudi mlajše nadarjene avtorje in jim na tak način posredno odpira pot k njihovemu nadaljnjemu (akademskega) udejstvovanju. Pomanjkljivost te številke je razmeroma majhno število zbranih oziroma objavljenih člankov. Omenjena pomanjkljivost pa postane močno relativna ob upoštevanju dejstva, da gre za prvo številko povsem nove (dotlej neznanne) znanstvene revije. Med pomanjkljivostmi revije bi bilo mogoče omeniti tudi dvoumen ali celo nekoliko provokativen naslov, ki lahko pri nekaterih bralcih povzroči začudenje ali dvom. Besedna zveza *res novae* namreč v latinščini pomeni družbeno-politične spremembe ali prevrat oziroma revolucijo.

Kot kaže, revija *Res novae* nadaljuje s strategijo pripravljanja tematskih števil. Napovedana prva številka drugega letnika oziroma prva številka v letu 2017, ki

naj bi izšla še v prvi polovici tega leta, je posvečena tako historičnim kot tudi sodobnim odnosom katoliške Cerkve do premoženja in (zasebne) lastnine. V tem kontekstu je posebna pozornost namenjena kompleksnosti krščanskega teološkega izročila glede vrednotenja materialnih dobrih, prav tako (modernemu) katoliškemu družbenemu nauku. Od tod tematska številka namensko posega tudi na področje sodobnih oziroma izredno aktualnih in nemalokrat kontroverznih razmerij med krščanskimi skupnostmi oziroma katoliško Cerkvijo na eni in državo oziroma sekularno javnostjo na drugi, ki zadevajo last in/ali upravljanje premoženja, avtonomijo posameznika in vlogo državne regulacije. V dani tematski sklop sodi tudi obravnava procesa vračanja premoženja, ki je bilo katoliški Cerkvi in drugim verskim skupnostim odvzeto v času preteklih nedemokratskih režimov (zlasti komunističnega). Iz omenjenega je mogoče potegniti sklep, da želi biti revija *Res novae* tudi v prihodnje (še bolj) aktualna, ambiciozna in interdisciplinarno naravnana.

Simon Malmenvall

**Roger S. Gottlieb. *Political and Spiritual: Essays on Religion, Environment, Disability and Justice*. Rowman & Littlefield Publishers, 2014. 290 str. ISBN-10: 1442240156.**

Eseji v navedenem avtorskem zborniku so sad Gottliebove osebne poti, ki jo zaznamuje angažiranost na različnih področjih njegovega osebnega iskanja.

Nanj so vplivali politični tokovi tako imenovane nove leve šestdesetih in sedemdesetih let 20. stoletja, ki so jih zaznamovali zahodni marksizem, feministična teorija in kritika kapitalizma. V istem obdobju so na avtorja vplivala tudi tedanja duhovna gibanja, ki gledajo na človeka ne samo kot na dialektično materialno bitje, temveč tudi kot duhovno. V odnosu do vsega pa obstaja za

Gottlieba še tretja razsežnost bivanja, ki jo pogosto zanemarjata tako družbeno kritična analiza kot tudi klasična duhovnost, in sicer odnos do okolja, v katerem živimo. S to dimenzijo se navadno ukvarjajo okoljevarstvena ali okoljska gibanja, ki so razvila poseben odnos do sveta kot sistema, v katerem ima svoje mesto tudi človek. Gottlieb opaža, da med temi tremi pogledi na svet (nova levica, duhovna gibanja, okoljevarstvo) obstajajo napetosti, saj med njimi ni vzpostavljenega zadovoljivega dialoga. Težava in konflikt vedno nastaneta z enostranskostjo dojemanja stvarnosti, s prepričanjem v samozadostnost političnih, duhovnih in okoljevarstvenih gibanj. Avtor v knjigi kritično, a hkrati konstruktivno pristopa do vsake od teh stvarnosti in v skladu s svojo tezo išče možnosti plodnega dialoga med njimi.

Gottlieb se ob svojem poglobljanju v kompleksno stvarnost stvari sooča še z dvema dejstvoma, ki ga osebno zaznamujeta in ponujata optiko njegovemu osebni iskanju: z lastno judovsko identiteto in dejstvom, da je oče hudo prizadete hčere. Vse te izkušnje in preizkušnje so vplivale na nastanek in naravo esejev, ki so vključeni v avtorski zbornik *Political and Spiritual: Essays on Religion, Environment, Disability and Justice*.

V prvem delu zbornika Gottlieb definira pojme, ki bodo bralcu pomagali vsotopiti v njegovo dojetje stvarnosti. To je eden od ključnih korakov h kakršnekoli dialogu, ki ga avtor želi promovirati. Ti pojmi so »duhovnost, »globoka ekologija« in »družbena preobrazba«. K duhovnosti Gottlieb pristopa preko mistike, ki jo razume kot izkušnjo, ki človeka privede do temeljnega preobrata v dojemaju sveta in znotraj njega lastne identitete. Mistiko navadno razume-

mo kot del procesa, ki je rezultat religiozne izkušnje, a je Gottlieb ne omejuje tako ozko. Tudi tako imenovana »globoka ekologija« je po Gottliebovi opredelitvi duhovno usmerjena mistična komunikacija z zemljo. Ekološka duhovnost torej izhaja iz človekove identifikacije z okoljem. Pri tem gre za občutenje okolja kot svete stvarnosti, iz katere izhaja človek sam in katere del je, hkrati pa je to tudi nekaj, kar človeka presega. Delo za »preobrazbo družbe« Gottlieb razume predvsem kot iskanje pravičnosti na področju družbenih struktur, ki temeljijo na ekonomski teoriji in teoriji družbene ureditve. Za Gottlieba je nujna sinergija vseh treh zgoraj omenjenih pristopov oziroma razsežnosti, ki lahko le skupaj vodijo k iskanju pravičnosti in skupnega dobrega. Kolikor vsak od teh pristopov izključuje drugega, zaide v dogmatizem, fundamentalizem in pragmatizem, ki predstavljajo resno oviro v iskanju rešitev, ki jih v tem trenutku potrebujeta človeštvo in stvarstvo.

Ko avtor govori o pomenu duhovnosti, družbene angažiranosti in globoke ekologije, govori v duhu Levinasa, ki v drugačnosti drugega, posebej v njegovi ranljivosti, vidi izhodišče za etiko. Toda Gottliebu za izhodišče svoje etike Levinasov pristop ne zadošča povsem. Vedenje in čustvovanje zanj nista zadostni etični izhodišči v smislu objektivnega iskanja skupnega dobrega. Gottlieb to pot prepozna v empatiji, ki se vzpostavlja s temeljitim vživljanjem v drugega. Po Gottliebu je največja tragedija holokavsta, ki je tako močno zaznamoval Levinasa, prav nesposobnost empatije in ne zgolj vprašanje pravega ali napačnega mišljenja ali čutenja. Rana vsakega medčloveškega odnosa je nepripravljenost na empatijo. Kar se je dogajalo v Auschwitzu v

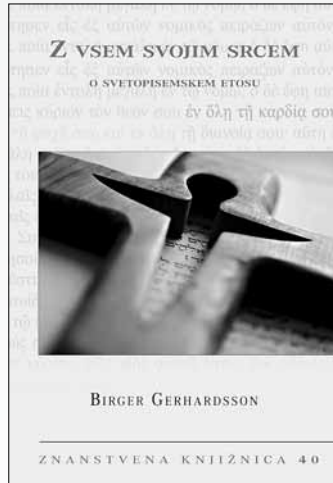


odnosu do ljudi, se na področju ekologije danes dogaja v odnosu do celega planeta. Prihodnost je odvisna od tega, ali bo človek zmožgal najti sočutje do ostalih bitij, s katerimi skupaj naseljuje zemljo. Etika ni vezana samo na človeka, na vprašanje družbene pravičnosti, temveč se mora razširiti tudi na to, kar ni človek, na naravo, posebej na živali, ki so podvržene človeškemu izkoriščanju in krutosti.

Lastnost Gottliebovega pisanja je, da je skozi celoten zbornik dokaj avtobiografski. Motili bi se, če bi to pripisovali zgolj njegovi osebnosti. Ko beremo Gottliebovo delo, razumemo, da želi z bralcem komunicirati ne samo kot strokovnjak, temveč predvsem kot sočlovek z različnimi izkušnjami, potrebami in željo po tem, da bi bil razumljen onkraj teorije. V tretjem delu zbornika predstavlja svojo izkušnjo, ki jo ima kot oče hudo prizadete hčere, za katero mora neprestano skrbeti. Stalna skrb in ljubezen do nje mu prinašata veselje ob vsakem njenem napredku in občasno obup ob nemoči, ki jo doživlja v odnosu do nje in posledično tudi do drugih. Zaradi njene ranljivosti je ranjen tudi sam, in sicer do te mere, da se tega jasno zaveda. Njegova življenjska izkušnja je v njem prebudila željo po modrosti, ki jo je kot jud ponovno in bolj celovito ponovno odkril v tradicionalni religiji. Naslov zbornika *Political and Spiritual* je na neki način avtorjeva samoopredelitev, prvi korak v samo-razodetju bralcu, ki ga besedilo vabi, da bi tudi sam usmeril svojo prozornost na to, kar je Gottlieb v svojem življenju odkril kot ključno za njega samega.

*Political and Spiritual: Essays on Religion, Environment, Disability and Justice* je delo, ki je pomembno iz več razlogov. Delo je izrazito interdisciplinarno in lahko po eni strani nagovori strokov-

njake s področja duhovnosti, religiologije, politologije in ekologije, po drugi pa, zahvaljujoč svoji osebni noti, vsakega bralca povsem po človeški plati. S stališča študija duhovnosti zbornik prinaša sintezo sodobnega razumevanja duhovnosti, ki ni nujno vezano na religiozno tradicijo, hkrati pa s pomočjo izkušnje nakazuje, da imajo tradicionalne duhovnosti, ki izhajajo iz ustaljenih religij, če so hkrati dialoško odprte, veliko večji potencial za soočenje s človeškimi in okoljskimi bivanjskimi vprašanji. S stališča politologije je knjiga pomembna zato, ker vnaša v teorijo duhovni in zelo osebni pogled na to, katera vprašanja so tehtna pri organizaciji družbe in nazadnje njeni prihodnosti, ki jo ta trenutek Gottlieb vidi kot izredno krhko. Gre za poziv politikom, da se z vprašanji družbe in pravičnosti ukvarjajo na eksistencialističen način, ki upošteva človekova duhovna vprašanja. Če beremo eseje s stališča globoke ekologije kot duhovno aktivističnega gibanja, čutimo klic k temu, da je potrebno za celovito rešitev ekološke krize ravno tako odgovoriti na globoka vprašanja človekovega obstoja in ne zgolj obstoja ekosistema zaradi njega samega. Zbornik predstavlja tudi kritični pogled na »New Age« duhovnost, iz katere je sicer avtor precej časa črpal. Gottlieb novodobni duhovnosti priznava, da je vsaj v šestdesetih in sedemdesetih letih imela moč in pogum zastaviti nekatera ključna vprašanja, za katere je bila klasična religiozna duhovnost slepa, očita pa ji nemoč glede tega, da bi sama po sebi imela moč ustrezno odgovoriti na njih. Gottliebov pristop je nekakšen eksistencialni humanizem, ki vključuje in gradi na človekovi politični in religiozni izkušnji.



*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)

## Nagovor na slovesnosti ob imenovanju zaslužnih profesorjev

*Univerza v Ljubljani, 8. decembra 2016*

Spoštovani gospod rektor, spoštovane zaslužne profesorice in profesorji, dragi prijatelji!

Najprej se zahvaljujem gospodu rektorju za nadvse prijazno povabilo za slavnostni nagovor ob letošnjem imenovanju zaslužnih profesorjev Univerze v Ljubljani.

Današnjim slavljenkam in slavljencem najprej iskreno čestitam za današnja priznanja, hkrati pa izrekam zahvalo v imenu Univerze in v svojem imenu za dolgoletno uspešno službovanje, za prispevek k mednarodnemu ugledu in razpoznavnosti Univerze v Ljubljani. Službovali ste v obdobju velikih sprememb, neprestanih reform in protireform, in na koncu ste doživeli še bolonjsko reformo. Vendar pa ste kljub tem velikim organizacijskim spremembam in skromnemu financiranju še vedno našli dovolj časa in energije za poglobljeno pedagoško in znanstveno delo.

Pred nekaj leti pa je univerzo in nas vse prizadel »zujf«, ki predstavlja pravzaprav največjo čistko po 2. svetovni vojni, saj je z enim zamahom odstranil dolgoletne vodje pedagoškega in raziskovalnega dela, ne da bi univerza imela čas poskrbeti za ustrezne nadomestitve. Takega posega univerza ne bi smela dopustiti. Posledice tega nepremišljenega dejanja se bodo pokazale šele v naslednjih letih.

Današnji časi niso lahki. Kajti vetrovi pihajo iz različnih smeri, poleg tega pa še ne prestando spreminjajo smer. Rimski filozof Seneka je pred dva tisoč leti zapisal: »Če ne veste kam plovete, vam tudi dober veter ne pomaga!« Družba postaja iz dneva v dan bolj zapletena. Problemi, ki se pojavljajo pred nami, so vedno bolj zavozlani. Vzporedno s tem je število ljudi, ki so sposobni in voljni reševati te probleme, vedno manjše. Na mnogih področjih ne dosegamo več kritične mase. Ne manjka nam sredstev za rešitev problema, manjkajo nam sposobne glave, pa še tistih, ki so, si jih preprosto telo, če parafraziram španskega filozofa Ortega y Gasetta, noče posaditi na ramena. V zadnjih letih vsi govorimo o primerljivosti univerz. In v tem je bistvo problema. Bolonjska reforma skuša evropske univerze upovprečiti, vsaka od njih pa poskuša druge prepričati, da je nadpovprečna. In že imamo reformo reforme. In spet citiram Ortega y Gasetta, ki je rekel: »povprečne ljudske množice so podpovprečne«. S tem pa nikakor ne smemo biti zadovoljni! Resnično reformo, to je napredek, ustvarjajo genialni ljudje, ki jih sodobniki po definiciji ne razumejo, ki ne ustvarjajo po političnem diktatu, ne v soju medijskih žarometov. Slovenci imamo majhno število univerz, zato ne smemo biti povprečne, ampak morajo biti nadpovprečne, pri tem pa morajo upoštevati še posebnosti naroda, kajti univerza je ena od narodovih svetih institucij, ki morajo biti sposobne kazati pot k uspehu in s tem k duhovnemu in materialnemu blagostanju.

Pred nekaj leti je bil na Brdu pri Kranju posvet o internacionalizaciji univerz. Ko sem poslušal nekatere od teh tako imenovanih mednarodnih strokovnjakov (ne-

kateri med njimi so bili zelo mladi, npr. predstavnik nemške rektorske konference), sem pomislil na našo šolsko tradicijo, ki smo nanjo zares lahko ponosni. Leta 1563 je bila v Ljubljani ustanovljena protestantska deželna šola, ki ji je leta 1593 sledil jezuitski kolegij, iz katerega se je razvila klasična (humanistična) gimnazija. S terezijanskimi šolskimi reformami je bilo cerkveno šolstvo 1773 ukinjeno, z letom 1848 je bila dotedanja šestrazredna gimnazija razširjena v osemrazredno šolo.

V teh štiristo letih je klasično izobraževanje doživelo in preživelo marsikaj: turške vpade, francosko okupacijo, prvo svetovno vojno, italijansko in nemško okupacijo, po drugi svetovni vojski pa so jo nove oblasti ukinile. Če pregledamo teh 400 let, ugotovimo, da je bila šola v vsakem pogledu najbolj internacionalna za časa jezuitskega kolegija. Dijaki so prihajali ne samo s Kranjske, ampak tudi iz sosednjih dežel – Istre, Dalmacije, Ogrske, Benečije in Furlanije. Tudi rektorji in profesorji so bili v glavnem tujci – iz Neaplja, Regensburga, Pariza, Dunaja, vmes pa tudi kdo iz Idrije, Kočevja, Ljubljane. Absolventi so odhajali študirat naprej, mnogi so zasedli pomembna mesta na drugih univerzah, cesarskih in kraljevskih dvorih. Na klasični gimnaziji so se izobraževali mnogi pomembni ljudje: Valvazorji, Zoisi, Auerspergi, Jernej Kopitar, Jurij Vega (logaritemske tablice), tudi prvi in doslej edini slovenski Nobelov nagrajenec Friderik Pregl, ki je za mikroanalizo ogljika, vodika in dušika dobil 1921 Nobelovo nagrado. Žigo Zoisa pozna večina Slovencev kot organizatorja tako imenovanega Zoisovega krožka in mecena slovenskih razsvetljenecv: Vodnika, Kopitarja, Linhartarja, Japlja, Kumerdeja in drugih, ki so se zavzemali za slovenski jezik in kulturo.

Iz ULBB publikacij je razvidno, da je tudi večina univerzitetnih profesorjev še dolgo po drugi vojski izhajala iz klasične gimnazije.

Klasična gimnazija in s tem humanistična vzgoja je bila ukinjena; zadnji, po raznih ljubljanskih gimnazijah razseljeni razredi klasične gimnazije so opravili maturo leta 1965. In zadnji profesorji s solidno humanistično izobrazbo so z univerze odšli na začetku tega tisočletja, prav zadnji pa z »zujfom«.

V anglosaksonskem svetu latinščina in stara grščina ponovno postajata zelo popularni, in mnogi znanci v ZDA in Kanadi s ponosom povedo, da se njihovi otroci in vnuki učijo teh dveh jezikov. Bistvo klasičnih jezikov namreč ni samo v besednem zakladu in komplicirani slovnici in še posebej v latinski sintaksi, ampak predvsem v miselnosti latinskih in grških pisateljev in filozofov.

Tudi v Sloveniji se časi polagoma spreminjajo. Z velikim veseljem opažam, s kakšno vnemo naši latinisti in grecisti pospešeno prevajajo latinske in grške klasike. Prej ali slej bo ta humanistična izobrazba prodrla v zavest mlajših generacij!

Zakaj omenjam vse to?

V zadnjem času se je v zvezi s slovenščino kot učnim jezikom na univerzah vnela prava besedna vojska, tako v tisku kakor tudi v drugih medijih. Mnogi članki so dajali vtis pravih znanstvenih del, ki bodo avtorjem prav gotovo prinesla nekaj točk v sistemu COBISS. Vsa stvar bi bila prav zabavna, če ne bi bila zaradi svoje ozkosti in omejenosti pogledov tragična.

Ob tem sem se spomnil na dogajanje leta 1906 na berlinski univerzi. Berlinska univerza – kot najnaprednejša evropska univerza v tistem času – je namreč leta 1905 sklenila sporazum o izmenjavi profesorjev z nekaterimi univerzami v Združenih državah. In leta 1906 so začeli prihajati prvi profesorji iz ZDA. In nastal je problem, ki so ga definirali mnogo bolj inteligentno. Rekli so namreč: ali lahko profesorji iz tujine uporabljajo v svojih predavanjih svoj materni jezik ali pa morajo uporabljati jezik poslušalcev (takrat je namreč taka predavanja poslušala tudi laična publika)? Debata traja občasno še danes. Medtem se je stanje spremenilo, tako da je angleščina »*lingua franca*« sporazumevanja na univerzah po celem svetu. Mogoče bo čez petdeset let to kitajščina. Moji grški prijatelji so mi pred kratkim povedali, da je na področju kontejnerskega terminala v pirejskem pristanišču prvi jezik mandarinščina, angleščina pa šele drugi jezik; o grščini ni niti sledu.

Ali so se zagovorniki angleščine na slovenskih univerzah kdaj vprašali »Ali imajo slovenski študentje na slovenskih univerzah pravico poslušati predavanja in opravljati izpite v slovenščini?« in »Ali je (oziroma bo) ta pravica slovenskim študentom na slovenskih univerzah zagotovljena?«.

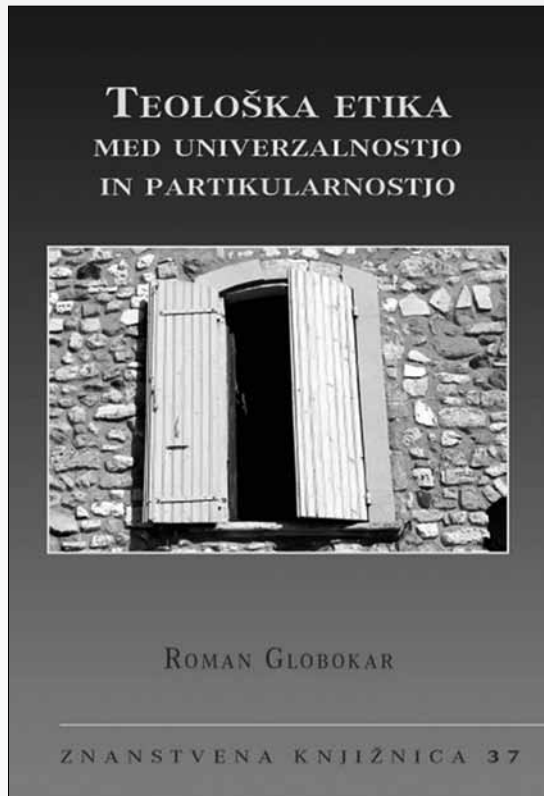
Pri vsej tej debati o jeziku na univerzah v Sloveniji pa se ni nihče vprašal, zakaj je tako (če sem to spregledal, se avtorju iskreno opravičujem). Nihče se ni vprašal, zakaj so naši predniki v časih, ko je bil jezik sporazumevanja med intelektualci v Evropi latinščina, ko je bil jezik vladarske hiše in s tem uradni jezik dežele nemški, ko ni bilo nobenih zakonov, ki bi predpisovali rabo slovenščine, ko nismo imeli svoje države, pripravili vrsto za narodovo kulturo pomembnih del – najprej protestanti Trubar, Dalmatin, Bohorič, pozneje Kuzmič v Prekmurju, pa Zoisov krožek in drugi; ko so bili ustvarjeni najlepši biseri slovenske poezije in proze, v časih turških vpadov, francoske okupacije in v novejšem času italijanske in nemške okupacije in »skupnih jugoslovanskih jeder«.

Odgovor je zelo jasen. Slovenščina se je ohranila zato, ker so se ljudje zaradi svoje humanistične izobrazbe, ki jim je privzgojila domovinsko zavest, zavedali svojih korenin, ker so imeli radi svoj rod in svojo deželo. Humanistična vzgoja je poskrbela za domovinsko zavest. Že v prvem razredu gimnazije smo se kot desetletni dijaki pri prvi uri latinščine učili »*Salus reipublicae suprema lex!*« »Blaginja države (domovine) bodi najvišji zakon!«. V višjih razredih pa smo se ob branju Ciceronovih in Salustovih del in Demostenovih govorov učili o pravičnosti, moralnih normah, pri Antigoni pa med drugim tudi o pravici do spodobnega pokopa. Odkar pa imamo svojo državo, smo pozabili na domovinsko zavest, nihče ne skrbi ali pa premalo skrbi za domovinsko vzgojo – in posledice so tu.

Pa še nekaj. Vsa polemika je usmerjena na univerzo. V torkovi številki *Dela* 29. novembra je podal odličen pregled stanja slovenščine v družbi upokojeni diplomat Ivan Seničar – kako kvarijo slovenščino najvišji predstavniki države, novinarji in tako naprej. K temu bi dodal samo še en primer. Če pogledamo samo nekaj sto metrov okrog rektorata, bomo našli imena »picerij in špageterij« (napisana vsaj na šest različnih načinov), od katerih ni niti eno napisano pravilno. Ali ste se kdaj vprašali, kdo je te ljudi učil slovenščino?

Hvala.

Branko Stanovnik



*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*

Nove doktorice in novi doktorji znanosti

## Martina Guzelj

**Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. 243 + VIII str.**

Doktorska disertacija Martine Guzelj z naslovom *Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije* predstavlja samostojen in izviren znanstveni prispevek na področju dela z mladimi osipniki programa Projektno učenje za mlajše odrasle v slovenskem prostoru. Preučuje njihove družinske značilnosti, samopodobo ter prisotnost travmatičnih dogodkov in odzivov nanje. Posebna pozornost je posvečena procesu relacijske družinske terapije kot možnosti intervencije, ki je lahko pomembna za izboljšanje samopodobe, predelavo travmatičnih dogodkov in preseganje nefunkcionalnih družinskih vzorcev. Obravnava se tudi povezanost med vključevanjem posameznikov v terapevtski proces ter njihovo ponovno vključitvijo v proces izobraževanja in na trg dela ter izpostavlja pomembnost in prepletenost mentorskega in terapevtskega dela, ki pripomore k celostni obravnavi mladostnika v stiski.

Disertacija z analizo modela relacijske družinske terapije pri obravnavi brezposelnih mladostnikov, ki so opustili šolanje, predstavlja novost na področju raziskovanja obravnave osipništva in nadgradnje mentorskega dela s terapevtskim. Rezultati tako predstavljajo izviren doprinos k obravnavi značilnosti in napredka osipnikov v luči paradigme relacijske družinske terapije.

Christian Gostečnik

## Lucija Hrovat

**Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 252 + VI str.**

Doktorska disertacija Lucije Hrovat nosi naslov *Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu*. Cilj disertacije je prispevati k celovitejšemu razumevanju bodočih zakoncev v obdobju priprave na sklenitev zakonske zveze, zlasti pri odkrivanju elementov in vzrokov ne-varne navezanosti, ki jo je z zakonsko in družinsko terapijo mogoče premagati, kar prispeva k vzpostavitvi funkcionalnejšega partnerstva. Avtorica se je osredotočila na doživljanje vrednot, zakona in potrebo po terapevtski obravnavi med predzakonci, pa tudi na povezanost njihovega strahu pred intimo, njihovih čustvenih stanj, odzivnosti s samopodobo in značilnostmi njihove navezanosti. Pomemben poudarek disertacije je v analizi afektivnih problemov pri strahu pred intimo v povezavi z navezanostjo v relacijski družinski terapiji, saj ravno ta terapija predstavlja novejši pristop, ki za to problematiko še ni bil ovrednoten.

Tako teoretični kot empirični del naloge sta ob ustreznosti in obširnosti predelane literature ter uporabi primerne aparata dobro artikulirana in obenem inovativno naravnana. Avtorica je z delom bistveno in izvirno prispevala k vzpostavitvi možnosti za še višjo kakovost programa priprave na zakon v Sloveniji, k znanstveno-raziskovalnem razvoju razumevanja predzakonskega odnosa, strahu predzakoncev pred intimo ter korakov pri razreševanju zapletov ob strahu pred intimo ter ne-varni navezanosti. Rezultati so pripomogli k globljemu razumevanju stilov navezanosti in osebnih značilnosti posameznika ter k učinkoviti terapevtski obravnavi, zato so pomembni za znanstveno-raziskovalno poznavanje področja raziskave tako z vidika teoretičnega razumevanja kot tudi praktične uporabe v terapevtski praksi.

Christian Gostečnik



## Sara Jerebic

**Travma spolne zlorabe v otroštvu in intimni partnerski odnos. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 214 str.**

Sara Jerebic je v svoji disertaciji raziskovala travmo spolne zlorabe v otroštvu v povezavi z intimnimi partnerskimi odnosi. V teoretičnem delu spolno zlorabo najprej predstavlja kot travmo v vseh njenih sistemskih razsežnostih. Nadaljuje z opisom njenih posledic na individualni in medosebni ravni. V tem kontekstu predstavlja intimni partnerski odnos in družinske odnose v izvorni družini. Sledi prikaz relacijske zakonske terapije in biblično-teološki del, v katerem so zajeti trije odlomki iz Prve Mojzesove knjige, odlomek iz Knjige sodnikov, odlomek iz Druge Samuelove knjige ter posamezni deli zgodbe Tobija in Sare iz Tobijeve knjige.

Empirični del je sestavljen iz kvantitativnega in kvalitativnega dela. Namen je bil poiskati odgovore na pet raziskovalnih vprašanj. V kvantitativnem delu avtorico zanimajo razlike med pari, ki so spolno zlorabo v otroštvu doživeli, in pari, ki spolne zlorabe niso doživeli. V ta namen si je zastavila tri raziskovalna vprašanja in vključila 84 parov (udeležence dveh skupin za zakonce), ki jih je analizirala s samoocenjevalnimi inštrumenti.

Pri prvem raziskovalnem vprašanju so jo zanimale razlike v kakovosti zakonskega odnosa med pari, ki so travmo spolne zlorabe v otroštvu doživeli, in pari, ki te izkušnje nimajo. Ugotovitve so pokazale, da med obema skupinama statistično pomembne razlike ni.

Pri drugem raziskovalnem vprašanju so jo zanimale razlike v avtonomiji in intimnosti delovanja v izvorni družini med pari, ki so v otroštvu spolno zlorabo doživeli, in pari, ki te izkušnje nimajo. Rezultati so pokazali, da ima skupina parov, ki so travmo doživeli, statistično pomembno nižjo avtonomijo in intimnost v primerjavi z drugo skupino parov.

Pri tretjem raziskovalnem vprašanju so avtorico zanimale razlike na področju telesne oziroma spolne varnosti med pari, ki so travmo spolne zlorabe v otroštvu doživeli, in pari, ki je niso. Ugotovitve so pokazale, da ima skupina parov, ki so travmo doživeli, statistično pomembno nižjo spolno varnost.

V kvalitativnem delu je želela avtorica doživljanje intimnosti pri parih proučiti še bolj poglobljeno, zato je pet parov, v katerih je vsaj eden izmed partnerjev v otroštvu doživel spolno zlorabo, šest mesecev spremljala v procesu relacijske zakonske terapije. V tem delu je avtorica iskala odgovore na dve raziskovalni vprašanji.

Pri prvem vprašanju jo je zanimalo, kakšne so značilnosti intimnega partnerskega odnosa pri parih, ki so v otroštvu doživeli travmo spolne zlorabe, v procesu relacijske zakonske terapije. Ugotovitve so pokazale, da intimnost teh parov zaznamujejo težave na področju spolnosti, boleči odnosi v primarni družini, obrambna komunikacija in neprijetna čutenja.

Drugo vprašanje se je navezovalo na spremembe v medsebojni prilagojenosti in intimni varnosti pred začetkom terapije in po njej. Po šestih mesecih terapije

se je kakovost partnerskega odnosa izboljšala, prav tako se je povečala tudi stopnja predanosti in zaupanja na področju spolnosti. Tudi pari sami so na področju komunikacije, spolnosti, čustvovanja, družinskih odnosov in medsebojne povezanosti zaznali številne pozitivne spremembe.

Pri zaključkih raziskave je treba upoštevati omejitve, povezane z nereprezentativnostjo vzorca, obenem pa tudi, da ima vsak par, ki je v otroštvu doživel spolno zlorabo, svoj proces okrevanja.

Raziskava je pomemben doprinos k boljšemu razumevanju travme spolne zlorabe v otroštvu v povezavi z intimnim partnerskim odnosom in učinkovitosti relacijske zakonske terapije pri obravnavi parov, ki so v otroštvu doživeli spolno zlorabo.

Tanja Repič Slavič

## Mateja Katona

**Navezanost na mater in doživljanje materinstva. Doktorska disertacija. Mentor: Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 335 + XXIII str.**

V nalogi se avtorica Mateja Katona loteva raziskovanja enega najkompleksnejših odnosov v družinskem sistemu – odnosa med materjo in hčerjo. V raziskavi ji je uspelo integrirati in povezati telesni, čustveni in odnosni razvoj deklice z razvojem in kvaliteto materinstva ter umeščenostjo mlade mamice v družinski in zakonski sistem.

Kot terapevtka z večletnimi izkušnjami in dolgoletna sodelavka pri vodenju skupin za mlade mamice z dojenčki je avtorica uspela pridobiti poglobljen uvid v jedro negotovosti in nezadovoljstva v materinstvu ter pokazala, kako se prestrašena navezanost na mater povezuje z višjim starševskim stresom mlade matere (posledično slabšim stikom z dojenčkom), slabšo diferenciacijo od izvirne družine ter večjim nezadovoljstvom v zakonu.

V nalogi je natančno in temeljito opisala razvoj ženske od rojstva do materinstva in poudarila specifične tega razvoja tako s fiziološke, nevrološke kot tudi čustvene plati. Največja vrednost naloge je, da poleg obširne kvantitativne raziskave vključuje tudi kvalitativni del, v katerem je opisan proces dela v skupini za mlade mamice z dojenčki ter vpliv obiskovanja skupine na izboljšanje odnosa med mlado mamico in dojenčkom. Ta uvid nato razkriva globino pomena odnosa mati–hči skozi vse življenje ženske ter nenadomestljivost matere v hčerinem življenju.

Analiza podatkov opozarja na pomen nivoja doživljanja starševskega stresa pri hčeri – tiste hčere, ki doživljajo višji starševski stres, svojo materinsko vlogo opravljajo težje. Hčere, ki doživljajo višji starševski stres, so manj diferencirane od svoje izvirne družine in so v odnosu do matere in partnerja/moža manj zadovoljne. Višji starševski stres ni brez povezave z negativnim, nepristopnim in nezavetim starševstvom matere in očeta v obdobju hčerinega odraščanja. Pomembna je tudi vloga očeta, ki lahko s svojo pozitivno prisotnostjo in zavzetostjo omogoča, da je odnos med hčerjo in materjo boljši. Najvišji stres doživljajo prestrašeno navezane hčere, ki v odnosu z materjo doživljajo najmanj bližine in največ tesnobe. Pri njih se je slabši odnos med materjo in hčerjo nakazoval že v obdobju prehoda v materinstvo v obliki in načinu pomoči, ki ga je hči prejela od svoje matere.

Pomenljivo odkritje naloge je še, da je obiskovanje skupine za mlade mamice slednjim dostikrat odločilna oblika opore – sploh tistim, ki so na svoje matere prestrašeno navezane. Kot pravi avtorica, je »Materinstvo posebej v začetnem obdobju brez pomoči lahko težko in stresno, vendar nosi tudi največjo obljubo in potencial za spremembo vzorcev, ki omogočajo medgeneracijski prenos navezanosti, s tem pa tudi način regulacije stresnih situacij in čustev ter prenos starševskega vedenja v naslednje generacije«.

Ugotavlja tudi, »da matere po zaključku skupine doživljajo interakcijo z otrokom bolj funkcionalno, da znižajo pričakovanja in lažje sprejemajo otroka in svoje ob-

čutke glede otroka in materinstva. Pri prestrašeno navezanih hčerah smo po zaključku skupine za mlade mamice izmerili nižje ravni starševskega stresa, višje ravni diferenciacije od primarne družine in lažje jim je bilo biti mati«.

Naloga ponuja konkreten in znanstveno utemeljen vpogled v kompleksnost materinstva in je zato neprecenljive vrednosti za terapevte, ki se ukvarjajo z mladimi družinami, ženskami in materami. Hkrati pa omogoča tudi aplikacijo poglobljenega terapevtskega znanja na vodenje skupin za mlade mamice z dojenčki, ki brez te globine ne bi prineslo zaželenega učinka.

Ob množici najrazličnejših sodobnih teoretičnih (in žal prevečkrat tudi ideoloških) razglabljanj o materinstvu ter vlogi matere v razvoju ženske predstavlja naloga izredno pomemben doprinos, saj se ji uspeva dotakniti dejanske globine in nezamenljivost konkretne biološke matere v razvoju vsake dekllice in ženske ter pokazati, da mati, tudi če je hči nanjo prestrašeno navezana, ostaja v njeno notranjost globoko vrisana – to pa lahko, če hči v svojem okolju ne more dobiti ustrezne strokovno-terapevtske opore, onemogoči razvoj zadovoljujočega materinstva. S tem vpogledom in konkretnimi ugotovitvami o razvoju materinstva skozi diferenciacijo od primarne družine in dograjevanje organskega sistema navezanosti si naloga zasluži tudi objavo in predstavitev širši javnosti.

Katarina Kompan Erzar

## Dalibor Kraljik

**The Notion of *Communio* in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI: an Eucharistic Theology. Doktorska disertacija. Mentor: Anton Štrukelj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 268 + V str.**

Dalibor Kraljik je diplomski študij uspešno opravil na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Zagrebu. Na Evangeličanski teološki fakulteti v Osijeku je nato leta 2008 dosegel magisterij. Naslov magistrskega dela se glasi: »Euharistija: Središče teološke misli Josepha Ratzingerja/Benedikta XVI«.

Ob vpisu na doktorski študij na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je predložil dispozicijo svoje disertacije v angleškem jeziku in želel tudi disertacijo pisati v angleščini. Senat Teološke fakultete mu je to odobril in za mentorja imenoval Antona Štruklja. V skladu s predpisi je kandidat disertaciji dodal slovenski prevod z naslovom »Pojem *Communio* v teologiji Josepha Ratzingerja/Benedikta XVI. – Euharistična teologija«, ki skupaj s povzetkom obsega 26 strani. Kandidat je svojo disertacijo z odliko zagovarjal 22. junija 2016 na Teološki fakulteti UL. Za doktorja znanosti je bil promoviran dne 21. oktobra 2016 na Univerzi v Ljubljani.

Doktorska disertacija ima šest poglavij, ki so ustrezno razčlenjena. V prvem poglavju je predstavljeno življenje Josepha Ratzingerja/papeža Benedikta XVI. in njegov teološki lik. Na kratko je prikazana njegova življenjska pot, zlasti posamezna obdobja delovanja in služenja Cerkvi v vlogi duhovnika, profesorja, kardinala, prefekta Kongregacije za verski nauk ter končno papeža. Podan je tudi razvoj njegove teološke misli z glavnimi značilnostmi.

V drugem poglavju je najprej osvetljeno svetopisemsko ozadje pojma *κοινωνία*, etimologija besede *κοινωνία*, njena raba v stari grščini in tedanji družbi ter njen sodobni pomen. Tu so predstavljene tudi korenine besede *communio*, ki izhajajo iz grškega izraza *κοινωνία*.

Tretje poglavje disertacije orisuje temelje teologije *communio* pri Josephu Ratzingerju. Tu najdemo glavne teološke misli, ki so vplivale na oblikovanje pojma teologije *communio*, in zgodovinski pregled razvoja teologije *communio* – s posebnim poudarkom na ponovnem odkritju bogastva teologije *communio* v času drugega vatikanskega cerkvenega zbora in po njem. V tem poglavju srečamo specifično Ratzingerjevo interpretacijo raznih svetopisemskih besedil, povezanih s pojmom *κοινωνία*, in teološko implikacijo pojma *κοινωνία* ter osrednje mesto tega pojma v njegovi teološki misli.

Četrto poglavje je v celotni disertaciji osrednje in najboljše. V njem je prikazan sistem teološke misli kardinala Josepha Ratzingerja, zlasti njegove teologije *communio* z evharistijo v svojem središču. Poglavje je razdeljeno na šest razdelkov s šestimi temeljnimi prvinami in razsežnostmi Ratzingerjeve ekleziologije s središčem v evharističnem občestvu, *communio*. Obravnavane temeljne prvine so: 1. trinitarična teologija skupaj s teologijo Boga, 2. kristologija in pnevmatologija, 3. zakrament evharistije in liturgija, 4. ekleziologija, 5. mariologija in 6. eshatologija.

V petem poglavju je podana Ratzingerjeva misel o različnih aktualnih vprašanjih, kot denimo kultura in dialog, vloga krščanske vere v kulturi, vprašanje inkulturacije, misijonov, evangelizacije (zlasti ekumenizma in medverstvenega dialoga), relativizma ipd.

Končno je v šestem poglavju orisano Ratzingerjevo pojmovanje krščanskega življenja, kakor se odraža v treh teologalnih krepostih vere, upanja in ljubezni. Pogled Josepha Ratzingerja/papeža Benedikta XVI. na kristjana in njegovo poslanstvo v svetu vsebuje tudi praktične posledice in smernice za pristno krščansko življenje v luči občestva, *communio*.

Osrednje teološko vprašanje, ki se mu doktorska raziskava in razprava posveča, je torej pojem *communio* v evharistični teologiji kardinala Josepha Ratzingerja/papeža Benedikta XVI. Avtor ugotavlja, da je Joseph Ratzinger eden najpomembnejših katoliških teologov 20. in 21. stoletja. Njegova misel je izredno bogata in vredna preučevanja. Že doslej je imela pomemben vpliv na razvoj sodobne teologije, ne le katoliške, ampak tudi ekumenske. Avtor nadalje izpostavlja upoštevanja vredno dejstvo, da je papeško služenje Benedikta XVI. imelo, ima in bo imelo svetovni vpliv na kulturo, dialog, ekumenizem, družbo, politiko in seveda zlasti na vero.

Avtor kot binkoštnik izraža prepričanje, da je katoliški teolog Joseph Ratzinger izredno pomemben tudi za protestante in pravoslavne. Preučevanje njegovega opusa prispeva k boljšemu razumevanju katoliške vere in katoliške Cerkve, hkrati pa vabi k iskrenemu pogovoru in zbliževanju na temelju resnice, kakor je izraženo v Ratzingerjevem vodilu *Cooperatores veritatis*.

Glavna teza disertacije je, da v teologiji Josepha Ratzingerja pojem *communio* predstavlja eno najpomembnejših teoloških misli, medtem ko je evharistija središče in vir celotnega teološkega sistema v zgradbi občestvene teologije *communio*. Avtor ugotavlja, da v teologiji Josepha Ratzingerja evharistija zavzema posebno in osrednje mesto. Evharistična teologija prežema vse vidike njegove teološke misli, njegovega odličnega poznavanja Svetega pisma, krščanske duhovnosti, liturgije in končno krščanskega življenja.

Po avtorjevem gledanju in spoznanju je izvirnost in pomembnost Ratzingerjeve teologije v tem, da postavlja pojem *communio* v samo središče svojega bibličnega, dogmatičnega, patrističnega in zgodovinskega sodobnega ekumenskega mišljenja. To prihaja posebej do izraza v dokumentih drugega vatikanskega koncila in po njem. Avtor na osnovi evharistične teologije in ekleziologije pregledno podaja natančno izdelano zgradbo obsežnega teološkega dela Josepha Ratzingerja.

Avtor poudarja, da predstavlja pojem *communio* ključ za razumevanje Ratzingerjeve sistematične teologije, ki je katoliška v najboljšem pomenu besede. To pomeni, da polaga solidne temelje in odpira jasne perspektive za rodoviten ekumenski dialog. To spoznanje in prepričanje avtorja kot binkoštnega teologa navdihuje, da se s hvaležnostjo sooča z velikim opusom kardinala Josepha Ratzingerja/papeža Benedikta XVI.

Kandidat je uporabljal analitično metodo pisanja. Poleg kratke splošne predstavitve obsežnega teološkega dela kardinala Josepha Ratzingerja je upošteval vse

avtorjeve spise, ki obravnavajo izbrano tematiko. Celotno snov je pregledno analiziral in se ob tem ponekod skliceval tudi na nekatere druge teologe. Pri tem je kandidat ves čas izpričeval svojo samostojnost v presoji in svojo tezo dosledno utemeljeval. Z izvirno doktorsko disertacijo je doprinesel pomemben delež pri raziskovanju enega največjih teologov 20. in 21. stoletja, Josepha Ratzingerja, ki že zdaj velja za klasičnega in vsestransko razgledanega misleca – nekateri ga imenujejo tudi »Mozarta v teologiji«, kakor se je prvi posrečeno izrazil kardinal Joachim Meisner.

Dodatno vrednost predložene disertacije vidim v ekumenskem pogledu. Kandidat Dalibor Kraljik je evangeličanske veroizpovedi (njegova žena je katoličanka). Pomembno je, da se evangeličanska teologija na znanstveni ravni sooča in seznanja z eno osrednjih katoliških resnic, to je z evharistično teologijo, ki je hkrati zelo cenjena tudi pri pravoslavnih teologih. Naša ljubljanska teološka fakulteta v ekumenskem prizadevanju že od nekdaj vidi eno svojih prednostnih nalog. Ker je disertacija napisana v angleškem jeziku, bo lahko (zlasti po objavi) stopila v še širši ekumenski dialog. Jezikovno in stilistično je doktorska disertacija visoke kakovosti. Zajeten seznam referenc (kar 28 strani) dokazuje kandidatovo seznanjenost z obravnavano tematiko.

Anton Štrukelj

## Barbara Kreš

**Analiza sprememb pri udeležencih v relacijski družinski terapiji in ključni trenutki teh sprememb z vidika udeležencev. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 299 + XVI str.**

Doktorska disertacija obravnava spremembo v psihoterapiji s poudarkom na izraženosti sprememb v terapevtskem procesu po relacijskem družinskem modelu. Avtorica s pomočjo kvantitativne raziskave ugotavlja, da prihaja pri udeležencih terapevtskega procesa po relacijskem družinskem modelu v primerjavi s posamezniki, ki terapevtske obravnave niso bili deležni, do številnih statistično pomembnih izboljšanj – tako na področju individualnih kot tudi partnerskih in družinskih problemov ter moči. Disertacija obravnava tudi povezave med značilnostmi terapevtske aliance in spremembami na različnih področjih klientovega delovanja. Rezultati kažejo, da je terapevtska aliansa v individualni in partnerski terapiji po relacijskem družinskem modelu povezana s številnimi spremembami v individualnih, partnerskih, družinskih in otrokovih problemih ter močeh, kar potrjuje pomen, ki ga terapevtska aliansa ima med dejavniki uspešnosti terapevtske obravnave. S pomočjo kvalitativne raziskave pa avtorica v svoji disertaciji prihaja do številnih novih spoznanj v zvezi z obstojem ključnih trenutkov terapevtske spremembe v relacijski družinski terapiji ter njihovimi značilnostmi.

Ugotovitve v disertaciji so skladne z ugotovitvami preteklih raziskav in teoretičnimi podlagami, hkrati pa prinašajo pomembna nova spoznanja o povezavah med terapevtsko obravnavo po relacijskem družinskem modelu in spremembami na področju individualnih, partnerskih, družinskih in otrokovih problemov ter moči. Pomemben prispevek k znanstveni utemeljitvi modela relacijske družinske terapije prinašajo tudi spoznanja o ključnih trenutkih terapevtske spremembe z vidika klientov.

Christian Gostečnik



## Bogomir Mirko Miklič

**Idejno-politična dediščina Edvarda Kocbeka in slovenski kristjani. Doktorska disertacija. Mentor: Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 255 + LXXXIII str.**

Bogomir Mirko Miklič se je v svojem doktorskem delu lotil zahtevne naloge presoje pomena in vpliva politične vloge Edvarda Kocbeka ter njegove dediščine za slovenske kristjane. O Kocbeku je sicer napisanega že ogromno, vpliv in pomen njegove politične vloge za slovenske kristjane pa ostaja problematika, ki je še dokaj tabu. Razlog je kočljivost Kocbekove osebnosti, še bolj pa njegovih osebnih političnih odločitev za OF. Čeprav je bila njegova odločitev osebne narave, je njegov projekt imel posledice ne le zanj, pač pa za celoten narod. Z njo je komunistom namreč pomagal zapečatiti usodo katoličanov in vseh drugih v novi totalitarni ureditvi. Na nejasnost glede politične vloge Kocbeka vpliva še nerazčiščen problem pomena in vloge revolucije med Slovenci, saj demokratična Slovenija totalitarnih metod bivšega režima uradno še ni obsodila. Prav ta dilema pa je vse življenje obremenjevala tudi Kocbeka in druge kristjane, ki so v teh procesih dejavno sodelovali.

Kocbek je sicer eden najvplivnejših pesnikov in pisateljev svoje dobe. Mnogi ga ocenjujejo kot slabega politika, kljub temu da se je za svojo vlogo vseskozi odločal zavestno in jo izpeljeval dosledno, čeprav v razcepljenosti in skrajni življenjski negotovosti. Za komuniste je predstavljal pomemben vzvod, s katerim so med vojno in revolucijo uspeli mobilizirati slovenske kristjane v OF in jih vpreči v voz partije, da bi lažje prišli na oblast – z besedami avtorja dela:

»V raziskovalni nalogi je predmet in cilj raziskovanja človek, morda najbolj bi-ster človek preteklega stoletja, ki mu je zgodovina in seveda revolucija izgovor, še bolj pa priložnost za najbolj osebne sanje. Človek z imenom Edvard Kocbek /... /, človek in politik: predmet raziskovanja nam ni Kocbek kot umetnik, ki je dal neko luč v umetnosti, ki bi si lahko prislužil Nobelovo nagrado, ki bi nedvomno moral biti član Slovenske akademije znanosti in umetnosti, človek, ki je kljub povojni propagandi in represivni gonji oblasti proti Cerkvi in religiji nasploh ostal »javen kristjan«, obenem veren in dosleden partizanstvu. Človek, ki ni dorasel svojemu času, ki je bil v politiki zelo naiven, ki je tvegano in nevarno plul med Scilo Cerkve in Karibdo Partije. Kocbek kot dvojni heretik, nevaren vsakomur, ki je pomagal potiskati voz na tej ali oni strani, dvojno nevaren /... /«

Sam Kocbek je izrazil upanje na posinovljenje slovenskega človeka v nemogočih razmerah, ko je na partijskem sestanku na Cinku 5. julija 1942 zaklical svojim partijskim tovarišem z besedami španskega pisatelja Bergamina: »Tudi mi, dragi tovariši, tudi mi zaupamo vaši človečnosti.« Justinu Stanovniku se je ob tej in taki izjavi utrnila primerjava: »Pomislimo za trenutek na julij 1942. Na čas po izteku enoletne kariere boljševiskega terorja!« Kocbek pa je – kot meni Tine Hribar – pri terorju sodeloval, in ga je zato treba imeti za soodgovornega zanj.

Delo na podlagi presoje Kocbekove osebnosti, njegovega dela, anketiranja vidnih slovenskih osebnosti z razčlenitvijo zgodovinsko-političnih okvirov, dejstev in njihovih posledic išče razloge za Kocbekove usodne odločitve, ki niso bile usodne le zanj, pač pa za celotni slovenski narod, posebej za slovenske katoličane. Čeprav so Kocbekove dileme v slovenskem narodno-političnem razvoju med revolucijo in po njej prisotne vseskozi, se avtorjev pristop razlikuje od drugih po inovativnosti in doslednosti. Avtor dosledno zasleduje vprašanje, ali možnosti krščansko-personalistične inkarnacije človeka in družbe v jeklenih zakonitostih revolucionarnega komunizma sploh obstajajo. V tej luči niza dileme, ki so Kocbeka in katoličane pri uresničenju tega projekta spremljale. Ugotavlja, da je Kocbek s svojim ravnanjem, ki so ga vodile njegove osebne ambicije po prenovi slovenskega naroda, politično naivno izročil slovenske katoličane revolucionarni sili in tako v veliki meri pripomogel k uvedbi diktature proletariata. Ob tem njegova želja in volja po duhovni prenovi slovenskega naroda in katoličanov ni bila uresničena. Razloge za Kocbekove odločitve avtor naloga vidi v Kocbekovem strahu ter naivni veri in podrejenosti komunistom, vendar pa je ta strah in vero gnala tudi Kocbekova globoka ljubezen do slovenskega naroda. Žrtev tega projekta je postal najprej on sam in z njim slovenski katoličani ter celoten narod.

Delo torej prikazuje Kocbekovo življenje, osebnost ter zlasti politično delovanje in ga umešča v krščanske tokove časa. Predstavlja tudi razvoj komunistične stranke na Slovenskem in njeno ekskluzivno vlogo v OF, ki se ji je v strahu pred komunisti Kocbek popolnoma podredil ter v Dolomitski izjavi podpisal lojalnost kristjanov v OF do diktature proletariata novega razreda. Po besedah znane partijke se je Kocbek do komunistov odzval bolj predvidljivo, kot bi se Aleš Stanovnik, zato je bil Stanovnik iz političnega odločanja med vojno tudi (z njihovo voljo?) dokončno in nasilno odstranjen.

Delo predstavlja pomemben prispevek k zgodovini katoliške Cerkve med vojno in po njej ter za presojo vloge novoveških družbeno-političnih tokov na Slovenskem: »Zgodovinsko dogajanje pri nas in taktika komunistične strani sta dosledno izraženi, s tem pa tudi tragika Kocbekovega samorazumevanja zgodovinske dinamike in problema njegove (po)klicanosti v njej. K temu prispevajo tudi dobro izbrani pridani intervjuji. Doktorat je pomemben prispevek k slovenski zgodovinski sliki 20. stoletja ter nazorov, opredelitev in dejanj, ki jo sestavljajo. Iz besedila se čuti veliko dela, premisleka in privrženosti temi«, je zapisal eden od ocenjevalcev.

Vsekakor bo delo izziv za približevanje Kocbeku in za kritično dojetje Kocbekove politične vloge v zahtevnih in usodnih časih komunistične revolucije na Slovenskem. Kocbekova drža je bila ob tem za katoliško Cerkev izziv ter ostaja za krščansko pojmovanje še danes problematična. Uresničevanje družbenih sprememb v zahtevnih časih sodobne družbe ostaja tudi stalen izziv za katoliške idejne odločitve v zapletenih socialnih in političnih razmerah – in Mikličevo delo je pri tem zahtevnem iskanju spodbuda.

## Andrej Naglič

**Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: Poskus znanstvene utemeljitve izvršilno-upravnih tez iz leta 2010 in njihova kritična presoja. Doktorska disertacija. Mentor: Andrej Saje. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 254 + XII str.**

Andrej Naglič je za raziskovalni predmet izbral aktualno temo odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji s posebnim ozirom na poskus redefinicije obstoječega Zakona o verski svobodi (ZVS), ki je stopil v veljavo leta 2007. Tri leta kasneje je del levo usmerjene politike omenjeni zakon, ki skupaj z obstoječo ustavo in ostalimi zakoni zagotavlja uresničevanje verske svobode v Republiki Sloveniji (RS) kot temeljne človeške pravice v vsej njeni razsežnosti, začel postavljati pod vprašaj. Avtor v uvodu (1–13) poudarja, da je ZVS za sodelovanje med državo in verskimi skupnostmi ključnega pomena, sprejetje predlogov za njegovo redefinicijo pa bi lahko obstoječe standarde verske svobode znižalo. Teze za redefinicijo temeljijo na predpostavki, da je treba obstoječi zakon popolnoma predelati oziroma v zakonodajni postopek vložiti nov predlog zakona, s čimer naj bi bile odpravljene domnevne protiustavne praznine in neurejenosti pravnega položaja svetovnonazorskih skupnosti. Hkrati naj bi bili odpravljeni kriteriji za registracijo verskih skupnosti, ki naj bi jim po novem bila omogočena tudi pridobitna dejavnost. Z novim zakonom naj bi se uveljavila prepoved istovetenja države in verskih skupnosti, poenotilo financiranje verskih skupnosti in natančno opredelilo zaposlovanje njihovih članov. Avtor v raziskavi izhaja iz predpostavke, da je potrditev ali zavrnitev omenjenih tez za redefinicijo pri nadaljnjem zagotavljanju verske svobode v RS bistvenega pomena. Z analizo želi preveriti njihovo koherentnost in dejansko skladnost z ustavo ter splošno sprejetimi standardi verske svobode v demokratičnem svetu zahodne kulture. Delo želi usmeriti k oblikovanju predlogov za dopolnitev obstoječe pravne ureditve odnosa med državo in verskimi skupnostmi.

Prvo poglavje (14–49) obravnava polpreteklo zgodovino oziroma razvoj verske svobode ter odnos med državo in verskimi skupnostmi v nekdanji Jugoslaviji in demokratični RS. V času po drugi svetovni vojni je bila vera opredeljena kot zasebna stvar, takratna totalitarna oblast pa je vršila močan nadzor in represijo še posebej nad Katoliško Cerkvijo. Pritisk se je začel postopoma zmanjševati po vzpostavitvi diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem v letu 1966. V času demokratizacije in osamosvajanja Slovenije je bil v veljavi že dalj časa obstoječi in zastareli zakon o verskih skupnosti, ki je bil potreben temeljite prenove. Nova demokratična Ustava RS je začrtala temelje verski svobodi predvsem v čl. 7. in 41, za urejanje medsebojnih razmerij med državo in Katoliško Cerkvijo v Sloveniji pa je temeljnega pomena tudi Sporazum med RS in Svetim sedežem, ki je bil podpisan leta 2001 in ratificiran leta 2004. Avtor v nadaljevanju analizira predmet varstva verske svobode in njeno povezanost z drugimi načeli in pravicami, vsebino pravice, način njenega uresničevanja ter odnos med pozitivno in negativno ravno uresni-

čevanja te pravice. Pri tem izpostavlja obveznost države, da pravico verske svobode ščiti, jo omogoča in da se konkretno v življenje cerkva in verskih skupnosti ne vmešava. Država in verske skupnosti so ločene, kar pa ne pomeni izločitve, temveč zgolj razmejitev pristojnosti, pri čemer sta obe partnerici zavezani k spoštovanju avtonomije druga druge in k prizadevanju za konstruktivno reševanje odprtih vprašanj. Verske skupnosti so med seboj enakopravne, niso pa enake, vendar to ni ovira za njihovo sodelovanje. Za državo so koristne in predstavljajo del civilne družbe, ki prispeva k skupnemu dobremu. Njihovo delovanje je svobodno in javnosti znano.

Drugo poglavje (50–221), ki je v nalogi osrednje, analizira načrt redefinicije odnosa med državo in cerkvami ali drugimi verskimi skupnostmi iz leta 2010. Avtor kritično prikazuje, na kakšen način oziroma s katerimi akti so posamezni izvršilno-upravni in zakonodajno-politični akterji poskušali spremeniti obstoječe razmerje med državo in cerkvami ali drugimi verskimi skupnostmi v Sloveniji. Dokumenti redefinicije so predstavljeni v kronološkem vrstnem redu, tj. glede na čas svojega nastanka. Teze za redefinicijo so nato podvržene pravnosistemski, primerjalnopravni in aksiološki analizi ter primerjane s splošno sprejetimi standardi verske svobode in ureditvijo tega področja v drugih državah. S tem je pokazano, da je bil poskus redefinicije dalj časa trajajoč ter med različnimi dejavniki usklajen upravni, zakonodajni in politični projekt. Akti, s katerimi so izvršilnoupjavni in zakonodajno-politični akterji k poskusu redefinicije odnosa med državo in cerkvami ali drugimi verskimi skupnostmi pristopili, obsegajo naslednje dokumente: Analizo ustavnosodne presoje ZVS, Teze za novi zakon o verskih in svetovnonazorskih skupnostih, Javno razpravo o izhodiščih za prenovo ZVS, prvi Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah ZVS (in amandmaje k temu predlogu), drugi Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah ZVS (in amandmaje k temu predlogu) in tretji Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah ZVS.

Kandidat v sklepu disertacije (222–234) ugotavlja, da poskusi sprememb zakonodaje na področju verske svobode odstopajo od veljavnih zakonskih normativov v RS in da bi s predlaganimi spremembami v nasprotju z Ustavo pretirano posegli na področje avtonomije verskih skupnosti. Predlagana redefinicija ne izpolnjuje zahtev oziroma standardov normativne dejavnosti, ki veljajo v RS. Predlogi za spremembe so posegli na področje identitete cerkva in drugih verskih skupnosti in bi z načrtovanimi spremembami denimo glede njihove registracije, izvajanja verske dejavnosti, financiranja, zaposlovanja, uporabe verskih objektov, spoštovanja verskih praznikov itd. nedopustno omejili njihovo delovanje. Uveljavitev takšne zakonodaje bi po ugotovitvah avtorja obstoječo ureditev ter že uveljavljene in splošno sprejete standarde verske svobode v RS korenito spremenila in poslabšala.

Na koncu je disertaciji na desetih straneh dodana preglednica o ureditvi odnosov med državo in verskimi skupnostmi v 197 državah sveta. Delo je opremljeno z ustreznimi referencami in ima povzetek v slovenskem ter angleškem jeziku. Priložene so tudi pomembnejše ustavne in mednarodnopravne določbe o svobodi veroizpovedi. Doktorska disertacija je novost; kot prva takšna temeljita znanstvena raziskava pri nas predstavlja pomemben prispevek k izboljšanju standardov verske svobode v Republiki Sloveniji.

Andrej Saje

## Matija Nared

**Antešaške sodne prakse na podlagi verovanja in vprašanje človekovih pravic. Doktorska disertacija. Mentor: Mari Jože Osredkar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 278 + X str.**

Matija Nared se je lotil raziskovanja področja, ki je v moderni teologiji skoraj pozabljeno. Zahvaljujoč svoji dolgoletni misijonarski praksi na Madagaskarju, je postal strokovnjak za obravnavanje božjih sodb med Antešaki na tem otoku.

Avtor začne disertacijo z opredelitvijo ordala in s pojasnilom, kje in kako se je pojavljal v zgodovini. Božja sodba ali ordal je postopek, pri katerem obtoženi dokazuje svojo nedolžnost, tako da vzdrži nekatere za življenje nevarne poizkuse. Zgodovinarji dokazujejo, da so imeli najbolj razvejane oblike ordalov Ariji pod vplivom dualističnega verovanja. Zapise o ordalih je moč najti že v *Avesti* in so naznačeni kot legalno pravno sredstvo. Hoja med prižganimi ognji je bila znana že v hindujski kulturi, poznali pa so jo tudi v evropski kulturi srednjega veka. Ordal z ognjem pomeni eno prvotnejših oblik preizkusov in jih pogosto najdemo omenjene v zgodovinskih virih. O njem govore *Vede*, *Antigona* pa tudi *Sveto pismo* (Dan 3,18–28). Tudi ordal z razbeljenim železom je bil na splošno zelo razširjen, saj so ga poznali tako Indijci, Grki, Skandinavci, Germani, Galci, v Italiji in Britaniji kot tudi beduini, ki uporabljajo ordal tako, da preizkušani polže razbeljeno žlico. Podobne »vroče« ordale poznajo ali so poznali tudi Afričani, Burmanci, Tibetanci in seveda v srednjeveški Evropi Franki, Angleži, Slovani, Goti.

Avtor predstavi najbolj izpričan in zanimiv primer prakticiranja ordalov na naših tleh. Navaja uporabo ordala s svečami, ki se je zgodil v Kamniku leta 1398, ter ga je opravil duhovnik Simon iz Celja. Nato pa opozori, da kljub temu, da o božjih sodbah v evropskem prostoru načeloma pišemo v pretekliku, po svetu še vedno veliko ljudi ali skupnosti prakticira božje sodbe. Dodaja, da je ordal marsikomu morda edini izhod iz življenjskih problemov in je še povsem običajno pravno sredstvo, ki posega na mnoga področja življenja in ki se ga lahko poslužujejo ljudje ob različnih priložnostih. V nadaljevanju Nared predstavi pravne prakse na Madagaskarju med plemenom Antešakov. Nared v svojem pisanju navaja različne avtorje: Leryja, Panonyja, Moleta, Raombana in Deshampa in druge. Največ podatkov pa posreduje iz svojih izkušenj, ki jih je pridobil v času svojega bivanja na Madagaskarju. V disertaciji je med drugim omenjen ordal, ki pomaga spoznati resnico, osebne zakletve in prekletstva, omenjeni so tudi ordali za dokazovanje očetovstva, ordali, ki razščiščujejo spore glede lastništva zemlje, ordali za dokazovanje kraje, ordali, ki dokazujejo čarovništvo ipd.

V nadaljevanju avtor predstavi nauk Katoliške Cerkve o ordalih. Na četrtem lateranskem vesoljnem cerkvenem zboru je bilo vsem klerikom prepovedano prakticirati in prisostvovati pri izvajanju božjih sodb. Kljub vsemu pa je sistem ordalov tako močno vpet v antešaško družbo, da ga ne morejo izkoreniniti ne cerkvene ne civilne prepovedi.

V zaključku svoje disertacije Matija Nared postavlja trditev, da so ravno ordali zadnja rešilna bilka preprostega človeka v iskanju pravice.

Izvirnost doktorskega dela je v podrobnem preučevanju religijskih in družbenih segmentov tradicionalne malgaške antešaške družbe. Opravljena analiza na eni strani predstavi klasično malgaško družbo, na drugi strani pa se prav posebej osredotoča na ljudstvo Antešakov.

Mari Jože Osredkar

## Peter Nastran

**Trinitaričnost krščanske molitve. Doktorska disertacija, 2016. Mentor: Anton Štrukelj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. 364 + XII str.**

Doktorand Peter Nastran je s svojim delom, ki obravnava krščansko molitev v luči trinitaričnosti osvetlil pomemben del krščanskega nauka o molitvi. Disertacija obsega dvanajst poglavij. Prvo poglavje je uvodne narave in na kratko prikaže doktrinalno in zgodovinsko umestitev obravnavne teme. To je *status quaestionis*, kjer je natančneje opredeljen znanstveni pristop k izbrani tematiki. V drugem poglavju je povzet osnovni nauk o krščanski molitvi skupaj z izhodišči za iskanje trinitaričnosti v molitvi. Avtor upošteva relevantne avtorje in njihove prispevke k opisovanju trinitaričnosti krščanske molitve. V tretjem poglavju najdemo nauk o troedinem Bogu skozi celotno zgodovino. Potrebujemo namreč opis življenja v troedinem Bogu, to je opis Božjih oseb in njihovih medsebojnih odnosov. Tako terminologija kot poznavanje notranjega življenja v troedinem Bogu sta osnova za določitev dogmatičnih prvin človekovega odnosa do Boga. Četrto poglavje seže v središčno vsebino naloge in v dogmatično-sistematični obliki predstavi trinitaričnost krščanske molitve. Vsebina pomeni *mysterium tremendum* – poglobitev v samo skrivnost troedinega Boga in trinitarične molitve. Temeljnim ugotovitvam sledi povezava teme z drugimi teološkimi področji – *nexus mysteriorum*. V petem poglavju avtor naredi sintezo trinitarične teologije molitve in teološke antropologije. Pogloblja se v skrivnost človekovega hrepenenja po Bogu in nakaže smer gibanja v duhovno napredovanje v odnosu z Bogom. V šestem poglavju spoznamo Kristusa kot velikega molivca. Trinitarična molitev je prikazana v kristološki luči. Sedmo poglavje se osredotočilo na svetopisemsko vsebino. V načinu Božjega razodevanja in v posameznih molitvah so spet podane trinitarične prvine. V osmem poglavju odkrivamo navzočnost trinitarične molitve v Cerkvi, kolikor se ta povezuje z razvojem teološkega nauka, pa tudi s potrebami časa v praktični uporabi trinitaričnih molitev. Deveto poglavje obravnava trinitaričnost v bogoslužju. Bogoslužje je namreč postava krščanske molitve in oblikuje krščansko molitev. V desetem poglavju je posebej prikazana trinitaričnost krščanske meditacije. Tu spoznamo prvine trinitaričnosti v sami metodi meditacije kot tudi v vsebini oziroma predmetu meditacije. Enajsto poglavje obravnava trinitarizacijo kot učinek trinitarične molitve. Avtor nakaže, kakšne sadove naj bi takšna molitev prinašala za napredek pri gradnji medčloveških odnosov. V dvanajstem poglavju še razločneje opiše soteriološkost trinitarične molitve ter obravnava povezave med trinitarično soteriologijo in trinitarično molitvijo. V sklepu avtor povzame ugotovitve posameznih poglavij. Ugotavlja, kako je krščanska molitev v svojem jedru trinitarična in kaj to pomeni za sodobnega človeka v današnjem vedno bolj sekulariziranem svetu.

Kandidat Peter Nastran je silno obsežno in zahtevno tematiko obravnaval ob naslovnitvi na klasične in sodobne teologe. Pri tem je pokazal zrelost v presoji, sposobnost za kritično vrednotenje in pregledno sintezo. Njegova doktorska di-

sertacija predstavlja novost na tem področju. Po zgodovinski in doktrinalni umestitvi teme je v sintezi nauka o troedinem Bogu ter nauka o molitvi inovativno opisal krščansko molitev v trinitarični luči. Temeljne ugotovitve je nato povezal še s področji antropologije, kristologije, bibličistike, ekleziologije, liturgije in sociologije. Klasična teološka obravnava človekove molitve spada na področje dogmatične teologije, ki je vse do 16. stoletja povezovala teologijo in svetost, znanstveno raziskovanje in molitveno življenje tako v kontemplaciji kakor liturgiji. Sistematični dogmatični trinitarični pristop v tej disertaciji pokaže na trinitarične prvine: 1. v človekovem notranjem doživljanju molitve, 2. v vsebini izrečene molitve ter 3. v metodi molitve. Po logični poti poveže skrivnost troedinega Boga s skrivnostjo molitve in skrivnostjo človeka. Logična povezava razkrije učinkovitost molitve, ki je soteriološka in trinitarična, vodi v tako imenovano trinitarizacijo posameznika in družbe.

Anton Štrukelj



## Cecilija Oblonšek

**Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje. Doktorska disertacija. Mentor: Slavko Krajnc. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 327 + XII str.**

Cecilija Oblonšek v šestih poglavjih svoje doktorske disertacije opisuje in opredeljuje glavne smeri razvoja inkulturacije bogoslužja na Slovenskem. Ob tem upošteva temeljne premise razvoja same inkulturacije, ki so zaobjete v glavnih cerkvenih dokumentih, in sicer od zadnjega koncila dalje. Posebej koristna je primerjava navodil krovnih dokumentov, vsebujočih glavne smernice za proces inkulturacije, ki naj bi jih upoštevala vsaka lokalna Cerkev in s tem tudi Cerkev na Slovenskem.

Avtorica v nalogi izhaja iz prepričanja, da je bogoslužje po svoji naravi dinamično, živo in v svojem bistvu ustvarjalno dogajanje – od tod sledi, da so tudi liturgično-inkulturacijski procesi dinamični, nikoli dokončno dorečeni in za prilagajanje vselej odprti. Prave metode liturgične inkulturacije naj zato v obhajanju bogoslužja vzpostavljajo ustvarjalni dialog. Inkulturacija, ki bi bila uokvirjena v osnovne izdaje liturgičnih knjig, ne zadostuje, ampak mora izhajati iz obstoječe resničnosti Cerkve in sveta s proučevanjem potreb kulture. Naše kulturno okolje zahteva nekatere nove načine dialoga med kulturo in bogoslužno prakso, saj zakramentalno življenje in predvsem prvenstvo evharistije za mnoge danes ni sestavni del življenja – v njihovi vsakdanjosti igra le majhno vlogo.

Čprav se je ob inkulturaciji bogoslužja treba zavedati tudi nekaterih omejitev, ki izhajajo iz same vsebine bogoslužja, to ne pomeni omejenosti, ampak predvsem zavedanje, da nova ustvarjalnost ne sme temeljiti zgolj na slepi improvizaciji, temveč naj bo odgovorno delo, ki upošteva naravo bogoslužja in posamezne kulture. Ob tem spoznanju avtorica kaže na prakso slovenske bogoslužne ustvarjalnosti, za katero ugotavlja, da je pogosto precej neizrabljena, kar posledično vodi do nezumevanja in tudi pomanjkljivega učinkovanja posameznih simbolov.

Glede na smernice, ki jih je na področju liturgične inkulturacije zastavil 2. vatiškanski cerkveni zbor, in po drugi strani glede na okoliščine, ki so pripeljale do razvoja pokoncilskih dokumentov, med katerimi nekateri po mnenju mnogih ponovno vodijo v predkoncilski rigorizem, avtorica poudarja pomembnost upoštevanja situacije, ki je do takih razhajanj pripeljala. Ugotavlja, da Cerkev v današnji situaciji dinamiko inkulturacije in njene izzive šele začenja razumevati. Zato zagovarja tezo, da je v prihodnje iskanje poti, ki bi po eni strani spoštovala objektivne zakonitosti bogoslužja in po drugi strani nujno jemala v obzir človekovo subjektivno, osebno vstopanje v bogoslužje, edino smiselno in hkrati nujno potrebno, če želimo širiti veselo evangeljsko novico.

Možnost učinkovitosti inkulturacijskega procesa raziskovalka vidi in navaja v tem, da bo kljub nestalnosti kulture liturgična inkulturacija sposobna odgovoriti na izzive kulture tako, da bo Cerkev oblikovala bogoslužje, ki bo zmožno prenesti

stalne družbene spremembe in obenem omogočalo kulturi preobrazbo, saj je krščanstvo od vsega začetka uspešno preobrazilo različne kulture tako, da je vnašalo vanje nove vrednote in hkrati evangeliziralo že navzoče vrednote.

V nadaljevanju se avtorica osredinja na povezavo med inkulturacijo in bogoslužnim jezikom, njegovo prilagoditev času in kulturi, da lahko nagovarja ne samo vernike, ampak tudi ljudi, ki s Cerkvijo niso povezani ali so do krščanstva ravnodušni ali ga celo zavračajo.

Problematično »enosmerno komunikacijo«, ki je za naša bogoslužja pogosto tipična, je treba preprečevati z omogočanjem razumljivosti jezika in neverbalne govornice v liturgičnem dejanju; v zvezi s tem avtorica predlaga, naj se poslužujemo misijonarskih metod v smislu pristnega dialoga z oddaljenimi, drugače vernimi ali nevernimi.

Avtorica simbolno govorico opredeljuje kot za razumevanje zakramentalnega življenja ključno. Podaja razmišljanje, da je za sodobnega človeka, okupiranega s podobo, ki je pogosto neresnična in izpraznjena, pomembno, da bo znal prepoznati resničnost in estetsko vrednost podobe, ki sporoča več, kot je očem vidno. Tako je bogoslužje prvi prostor, kjer se lahko vernik nahrani z resničnimi podobami – če bo Cerkvii le uspelo ohranjati preprostost lepote in njeno nagovorljivost. S pomočjo umetnosti se spoznanje Boga razodeva bolje. Zato je področje sakralne umetnosti, zlasti področje liturgične glasbe, eno temeljnih področij, ki z lepoto človeka še nagovarja.

Avtorica podaja konkretne predloge za inkulturirane dele v evharističnem bogoslužju ter drugih zakramentih in zakramentalih; nekateri predlogi so zgolj spodbuda k poglobljenemu premisleku že obstoječih obredov, drugi pa prinašajo nove – in občasno nekoliko drzne – vidike razumevanja in obhajanja določenih delov bogoslužja.

Avtorica v svoji nalogi sledi zastavljeni temi ustvarjalnosti inkulturacije bogoslužja glede na stanje v Cerkvii na Slovenskem. V opisanih poglavjih smiselno razvija ugotovitve ob upoštevanju tako glavnih dokumentov po zadnjem koncilu kot tudi dokumentov, ki odločilno vplivajo na razvoj procesa inkulturacije Cerkvie na Slovenskem. Obenem omenjene dokumente smiselno povzema, jih aktualizira glede na trenutno situacijo in strokovno literaturo ter ob tem podaja nekatere predloge za konkretno realizacijo inkulturacijskih korakov v Cerkvii na Slovenskem.

Slavko Krajnc

## Aljaž Peček

**Vidiki odrešenja v računalniških igrah. Doktorska disertacija. Mentor: Mari Jože Osredkar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 399 + VII str.**

Aljaž Peček se je lotil raziskovanja področja, ki v teologiji še ni obravnavano. Čeprav so določene razsežnosti računalniških iger že predmet širokega teoretskega premisleka, so druge, še posebej religiozne, šele na začetku. Avtor je v svojem raziskovanju prišel do spoznanja, da je v računalniških igrah nekaj religioznega oziroma da je v njih prisotno nekaj, kar najdemo v osrčju religije – govorijo o nauku o odrešenju in o odrešenjskem procesu samem. Vidike odrešenja je predstavil preko študije konkretnih primerov iger, preko sinteze misli različnih teoretikov tako religije kot popularne kulture in preko preučevanja odziva igralcev. Rezultati raziskave so pojem religije zbližali s pojmom računalniških iger, ki na prvi pogled nimata veliko stičnih točk. Tako je odprt prostor za kvalitetno medsebojno dopolnjevanje.

Disertacijo sestavlja 395 strani slovenskega besedila, napisanega v odličnem jeziku. Literatura je predstavljena na straneh 385–395 v znanstveni obliki. Njen pregled prikaže primerno zastopanost posameznih del z vseh relevantnih področij. Kazalo je sestavljeno iz semih poglavij.

Prvo poglavje za uvodom predstavi računalniške igre po svetu in Sloveniji. Že prvo poglavje daje vtis, da je kandidat na tekočem s problematiko, pri analizah pa predstavi nekaj novih podatkov. Analiza sama presega zgolj igre in se posredno navezuje na druga vprašanja modernega sveta, kot so razvoj tehnologij, nova neoliberalna svetovna ureditev ipd. V prvem poglavju je postavljena analogija oziroma vzporednica med temo disertacije in igrami. Nekatere igre so po svojih značilnostih podobne religijam: privrženci določenih iger imajo svoja srečanja, prostore, besedila, dogodke itd. Kljub temu se ne opredeljujejo kot religiozna združenja oziroma kljub podobnim lastnostim niso šteta kot taka.

Drugo poglavje predstavlja pripoved, etiko in skupnosti v religijah. Poglavje služi primerjavi elementov, ki nastopajo v igrah in v religijah. V tem poglavju in kasneje v disertaciji avtor predstavlja predvsem poglavitne religije, najprej splošno in nato s stališča podobnosti z igrami in odrešenjem v igrah in religijah.

Tretje poglavje analizira pripoved v igrah, delno opisno splošno in delno v kontekstu disertacije. Pri tem obravnava različne vrste svetovno uspešnih iger, delno po celinah oziroma kulturah, omenja pa tudi slovenske izkušnje.

Kakor je navedeno v drugem poglavju, so v poglavjih 3, 4 in 5 predstavljeni koncepti pripovedi, etike in skupnosti. V poglavju 4 je govora o etičnosti iger. Omenjena je razlika med družinsko etiko in posiljevanjem medijev s potrošniško in multikulturano neoliberalno ideologijo. Peček omenja vprašanja etike v nasilnih igrah oziroma povezavi z realnim svetom. Igre veljajo za eno najbolj koristnih in zdravih miselnih opravil, ki najbolj animirajo možgane, seveda v primerni časovni

količini. V petem poglavju je opisan zadnji koncept, omenjen v drugem poglavju – skupnost in komunikacija v igrah. Analize presegajo golo igranje iger in se velikokrat navezujejo na povezavo med igrami in realnim življenjem, denimo kako lahko igralci sodelujejo pri izvedbi igre oziroma komunicirajo s snovalci iger.

Šesto poglavje ima naslov »Odrešenje«. To je eno ključnih in najbolj zahtevnih delov disertacije, pa tudi religij samih, saj je njihov pomembni sestavni del. Odrešenje je eden od načinov povezovanja množic v skupnost, denimo glede skupnega zavedanja o koncu tega življenja in začetku novega, drugačnega. Odrešenje je v različnih religijah in skupnostih različno obravnavano, vendar vedno nekaj »nudi«, človeku pri odrešenju pomagajo dejanja njega ali drugih, pri tem pa mora doseči neke cilje. Odrešenje je večinoma povezano s koncem našega bivanja, to je s smrtjo.

V sedmem poglavju so predstavljene stične točke oziroma analogije med religijami in računalniškimi rešitvami glede odrešenja. Te so: simbolna govorica (sodni dan, miti, religijska zgodba itd.), etika v igrah, skupnost in komunikacija ter kriteriji za odrešenje. Sledi vprašanje identitete in elektronske prihodnosti ter iger kot kopije religioznosti. Poglavje je obsežno in eno ključnih za celotno disertacijo, saj v njem avtor prikazuje podobnosti med poglavitnimi svetovnimi religijami in igrami. Tako iz pogostega umiranja in oživljanja vidi podobnost z religijskim ukvarjanjem s posmrtnim življenjem. Analizira vrsto najbolj pomembnih in znanih svetovnih iger ter religiozne komponente, ki so v njih prisotne. Sedmemu poglavju sledi zaključek.

V disertaciji je Aljaž Peček dokazal, da računalniške igre vsebujejo elemente, ki jih najdemo v odrešenjskih naukih vseh religij. Prvi element je vsebina, pripoved, ki se v računalniških igrah izraža kot etični nauk, ki je že drugi element. Tretji element pa je komunikacija, ki je lastna računalniškim igram. Že zgolj delovanje teh elementov igralcu nudi nekakšno odrešenje oziroma mu življenje osmišlja in omogoča. Nadgradnja prve teze je prisotna v celotnem besedilu disertacije, ki poudarja, da računalniške igre spodbujajo igralce k razmisleku o smiselnosti življenja, prizadevanju za dobro in komunikaciji.

Mari Jože Osredkar

## Darja Potočnik Kodrun

**Odziv družine na kronično bolezen in relacijska družinska terapija. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Cvetek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 340 + XVIII str.**

Darja Potočnik Kodrun se v svoji doktorski disertaciji posveča vprašanju družinskega funkcioniranja in pomoči družini ob njeni soočenosti s kronično boleznijo. Družinski kontekst bolezni je področje, ki mu vse več pozornosti namenja tudi medicina, hkrati pa je pomembno tudi za področje zakonske in družinske terapije, saj med drugim zahteva prilagoditev vseh družinskih članov.

Kandidatka je v prvem delu svoje raziskave na vzorcu slovenskih družin primerjala družine s prisotnostjo cistične fibroze, multiple skleroze in pljučne hipertenzije z družinami brez takšnih kronične bolezni. Ugotovila je, da imajo družine s kronično boleznijo značilno več težav pri vseh pomembnejših merjenih lastnostih. Največ težav doživljajo v družinah s prisotnostjo multiple skleroze; v vseh družinah s kronično boleznijo pa je največ težav na področju družinskega nadzora. Pri družinah s prisotnostjo multiple skleroze in cistične fibroze to tudi najbolj napoveduje kvaliteto življenja. Bolniki so pri tem strategije oddaljevanja–soočanja uporabljali izrazito bolj kot njihovi svojci. Avtorica je pri spoprijemanju z boleznijo med bolniki in bolnicami ugotovila tudi številne razlike, med svojci pa je razlike glede na spol našla le pri aktivnih strategijah, ne pa tudi pasivnih. Kvaliteta življenja je značilno povezana s strategijami soočanja z boleznijo, tako pri bolnikih kot tudi svojcih, pa tudi z družinskim funkcioniranjem, saj je družina pomemben varovalni dejavnik, predvsem z ustrezno komunikacijo, izražanjem čustev, s fleksibilno povezanostjo in ustreznim nadzorom v družini. Za zdrave družine velja: učinkoviteje kot so razdeljene družinske vloge, večje je zadovoljstvo z zdravjem in življenjem na sploh ter manj težav na vseh področjih duševnega zdravja.

V drugem delu disertacije je kandidatka raziskovala terapevtsko obravnavo nekaterih družin s kronično boleznijo iz prvega dela, in sicer po relacijskem družinskem terapevtskem modelu. Rezultati drugega dela kažejo na smiselnost uporabe tega modela kot ene izmed metod celostne obravnave družin s kronično boleznijo, saj je po terapiji pri doživljanju bolezni prišlo do pozitivnih sprememb (npr. manj miselnega izogibanja in čustvenega praznenja), pa tudi do zmanjševanja simptomatike (npr. simptomov anksioznosti, depresivnosti, somatizacije) ter izboljšanja družinskega funkcioniranja (npr. v povezanosti in nadzoru).

Rezultati raziskave predstavljajo pomemben znanstvenoraziskovalni prispevek in uvid tako za teoretično kot tudi praktično terapevtsko delo. So tudi prvi rezultati na vzorcu družin s pljučno hipertenzijo in cistično fibrozo v Sloveniji (za slednjo je uspelo avtorici vključiti 1/3 vseh obolelih) in pomemben doprinos k raziskavam družin z multiplo sklerozo.

## Miha Rutar

**Kakovost življenja pri parih s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 222 + XVIII str.**

Miha Rutar je pod mentorstvom red. prof. dr. Christiana Gostečnika predložil doktorsko disertacijo z naslovom *Kakovost življenja pri parih s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija*. Avtor je v svojo raziskavo vključil tako kvantitativni kot kvalitativni del. Kvantitativni podatki so bili pridobljeni pri večjem številu parov z vsaj enim partnerjem s kronično vnetno črevesno boleznijo, v kvalitativnem delu pa so sodelovali le nekateri od njih. Prvi del naloge predstavlja širšo raziskavo o povezanosti med značilnostmi zdravstvenega stanja, anksioznostjo, depresivnostjo in diadno regulacijo. Drugi del naloge zajema obravnavo parov, ki so se vključili v proces relacijske družinske terapije.

Raziskava predstavlja izviren prispevek k raziskovanju kakovosti življenja parov s kronično vnetno črevesno boleznijo (KVČB), še posebej v zvezi z vlogo partnerskega odnosa za razmerje med čustveno kakovostjo življenja in KVČB. Dodatna vrednost raziskave je združevanje kvantitativne analize o kakovosti življenja pri bolnikih s KVČB in njihovih partnerjih s kvalitativno, kar omogoča boljše razumevanje podatkov. Pomemben doprinos raziskave je tudi preverjanje uporabnosti partnerske terapije po relacijskem družinskem modelu za pomoč bolnikom s KVČB.

Christian Gostečnik

## Tjaša Stepišnik Perdih

**Fiziološke mere čustev in njihov pomen v procesu relacijske zakonske in družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Cvetek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 284 + XXIII str.**

Doktorsko delo Tjaše Stepišnik Perdih obravnava področje fizioloških mer čustev in njihovega pomena v procesu relacijske zakonske in družinske terapije. Gre za novejši psihoterapevtski pristop, ki osrednjo težo daje predelovanju čustev oz. afektov, ki jih pojmuje kot psihobiološka stanja. Kljub dobri teoretični utemeljenosti pomena telesa in čustev je ustrezno empirično preverjanje telesnega vidika doživljanja in predelovanja čustev v tem psihoterapevtskem pristopu do sedaj manjkalo.

Avtorica je tako poleg pregleda dosedanjega znanstvenoraziskovalnega znanja na področju čustev ter fizioloških odzivov telesa – še posebej v kontekstu psihoterapije – v prvem delu raziskave preverjala telesne odzive na različne vrste čustev. Pri tem se je usmerila na temperaturo kože, temperaturo zunaj telesa, toplotni tok ter prevodnost kože. Z uporabo standardiziranega seta za vzbujanje različnih vrst čustev je avtorica ugotovila, da obstajajo med različnimi čustvi statistično pomembne razlike vsaj v enem parametru obravnavanih fizioloških mer.

V drugem delu je kandidatka z analizo 30 udeležencev, ki so bili vključeni v relacijsko zakonsko in družinsko terapijo, ugotovila, da se zmožnost čustvenega procesiranja v času od začetka do konca terapije pomembno poveča, sprememba pa je v primerjavi z udeleženci v kontrolni skupini izrazita. V tretjem delu se je avtorica podrobneje lotila preučevanja telesnih odzivov ob čustvenem doživljanju v realni psihoterapevtski situaciji. Ugotovila je, da se ob koncu procesa relacijske zakonske in družinske terapije pri obravnavanih klientih kaže izboljšano ravnanje s čustvi, kar izkazujejo tudi fiziološke mere. Rezultati pa tudi kažejo, da je znotraj tega psihoterapevtskega procesa fiziološke reakcije med partnerjema mogoče uglasiti in da obravnavane intervencije omogočajo tudi regulacijo telesnega vzburjenja.

Raziskava ima velik pomen za področje relacijske zakonske in družinske terapije, pa tudi psihoterapije na splošno. Njena odlika je predvsem zanašanje ne le na samoporočevalske merske inštrumente (kot so vprašalniki), ampak tudi na ustrezne fiziološke mere. Ugotovitve doktorskega dela so pomembne za znanstvenoraziskovalno poznavanje področja čustev in telesnih odzivov v psihoterapiji – tako z vidika celostnega teoretičnega razumevanja kot tudi praktične uporabe v psihoterapevtski obravnavi.

Robert Cvetek

## Mik Šetina

**Etika po meri človeka v sodobnih družbeno-ekonomskih odnosih. Doktorska disertacija. Mentor: Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 258 str.**

Delo obravnava aktualno vprašanje sodobnega družbenega razvoja – vlogo etike v ekonomsko-poslovnih odnosih. Avtor v njem predstavlja razvoj etičnega vprašanja in vpliv etike na razvoj družbe v preteklosti ter ugotavlja, da etična osveščенost v sodobni družbi ne sledi razvoju ostalih področij družbenega življenja. Ekonomsko-poslovni odnosi se tako osamosvajajo in ravnajo izključno po merilih finančno-ekonomske učinkovitosti za določene skupine, splošni blagor in blagor manj vplivnih udeležencev v teh procesih pa se zanemarjata. Zato prihaja do vse večje koncentracije kapitala v rokah peščice posameznikov na račun ostalih udeležencev v gospodarskih procesih. Vpliv finančnih močotcev omejuje politike in druge odločevalce v javnem življenju pri uveljavljanju javnega blagra in skupnega dobrega.

Uvodni del je namenjen metodološkim osnovam in zasnovi naloge. Sledi poglavje »Antropološkost etike«, v katerem avtor utemeljuje etiko kot temelj človeka kot osebe. Od tod logično sledi obravnava temeljnih prvin človeka kot osebe, ki jo sestavljajo tako telesne kot duhovne prvine, zato je tudi odprta in etično naravnana ter sposobna odločanja med dobrim in zlim. Sledi zgodovinski vpogled v idejne osnove etike – v njene prvinske, idejne, religiozne oziroma svetovnonazorske temelje. Ob tem se zdi, da je danes etika v globalnem svetu problem, a obenem vse bolj nujna potreba, saj kriza vrednot, individualistični pristop k etičnemu delovanju (češ »vse gre«, *anything goes*) ter trk različnih etično-religioznih sistemov terjajo globalne dogovore o večnem etičnem vprašanju – utemeljitvi etike naravnega zakona, ki naj zagotavlja antropološke temelje družbe. Vse bolj se zastavlja vprašanje o stanju in možnostih etike v sodobnih ekonomskih procesih globalizirane družbe in ali se morajo tudi sodobni gospodarstveniki ravnati po njenih načelih, da bi ekonomsko življenje potekalo skladno s potrebami vseh ljudi, ne le izbrancev. Zato avtor v zadnjem poglavju z naslovom »Med teorijo in prakso« obravnava težave etičnega poslovanja v družbi danes – še posebej etičnega poslovanja v gospodarstvu – ter na koncu izpostavlja modele oziroma primere »globalnega, lokalnega in osebnega počlovečenja gospodarskih odnosov«. Gre za dilemo, ali in kako naj gospodarski subjekti oziroma sistem kot celota ter posamezni odločevalci na tem področju v svojih procesih oziroma dejavnostih upoštevajo etičnost človeka kot osebnega bitja in skladno s tem urejajo ekonomske odnose. Od tod izhajajo smernice oziroma zahteve za upoštevanje etike, ki pri načrtovanju/izvajanju družbeno-gospodarskih procesov in sistemov spoštuje človeka (personalistična etika). Le tako lahko zagotovimo zdrave temelje družbe, ki v teh procesih omogočajo spoštovanje človeka. Avtor v nalogi znanstveno inovativno razvija temelje sodobnega družbenega razvoja po meri človeka, ki ga mora spoštovati



tudi razvoj gospodarstva, če hočemo človeštvu zagotoviti ustrezno prihodnost. Pri obravnavi te problematike se opira zlasti na družbene smernice ameriškega filozofa Michaela Novaka. Predstavlja še vzgojne modele, ki spodbujajo tak družbeno-gospodarski razvoj po meri človeka, in sicer *Montesori*, UTD (univerzalni temeljni dohodek) ter projekt *Venus* (vzgoja za spoštovanje javnih virov). Skladno s tem avtor kot inovativni zaključek oziroma znanstveno-etični prispevek svoje analize podaja poziv odločevalcem, da glede na zahtevne globalne razvojne izzive zagotavljajo človeški pristop ter na vseh ravneh spodbujajo vzgojne smernice za takšno delovanje.

Delo odlikuje dober prikaz etičnih temeljev, sposobnost ustvarjanja relevantnih sintez, ki zadeva etično področje, ter sposobnost apliciranja svojih raziskav na stanje v današnjem družbeno-gospodarskem kontekstu. Pomen dela je v dobri in celostni predstavitvi etike kot ene najpomembnejših sodobnih vej filozofije ter tako prikaz ustreznih antropoloških podlag za presojo človekovega družbenega in posebej ekonomskega ravnanja. Delo predstavlja relevantna vprašanja zgodovine etike, njenih idejnih virov in sintetično podaja zaključke za aplikacijo etike v sodobnih globalnih razmerah. Pri tem upošteva zapletenost družbeno-političnih procesov in sploh vsega človekovega družbenega delovanja, kar uveljavljanje etičnih temeljev osebe kot najprimernejše antropološke paradigme zelo otežuje. Posredno delo predstavlja pomemben prispevek k iskanju družbeno-etičnih podlag za dobro, tj. za uveljavljanje etičnega delovanja družbenih sistemov. Od tod izhaja tudi kritika sodobnih ekonomskih stranpoti, ki se kažejo v prevelikem pozunanjenju gospodarstva in nemoči, da bi središče gospodarstva postal človek kot oseba. Krščanski družbeni nauk, ki je avtorju podlaga za teoretično reševanje družbenih problemov, je lahko v povezavi z vero posameznikov in skupnosti spodbuda za etično delovanje tudi gospodarstva. Avtor navaja konkretne primere, kako lahko etično vzgajamo in kakšen pomen imajo primeri etičnih modelov za reševanje gospodarskih zagat sodobnega sveta. Prepričan je, da je zelo pomembno pravo oziroma celostno spoznanje človeka kot etične osebe, ki ne temelji zgolj na analitičnem modelu človeka, pač pa na sintezi, ki upošteva tudi človekove najgloblje, tj. duhovne temelje. Temu spoznanju naj sledijo etična vzgoja v družini in šolstvu ter seveda tudi politična podpora etiki v javnosti. Če teh najglobljih duhovnih oziroma naravnih temeljev človeka ne upoštevamo, lahko prihaja do kršitve človekovega dostojanstva, odločevalci na tem področju pa človeka enoumno vpregajo v voz družbeno-ekonomskih procesov. Dostojanstvo človeka kot osebe temelji na človekovi personalistični zasnovi, vključujoči kakovostne medosebne odnose, ki jim sledijo tudi kakovostni gospodarski odnosi. Z multidisciplinarnim (sociološkim, ekonomskim, filozofskim in teološkim) pristopom je avtor povezal temeljna vprašanja etike s sodobnimi družbenimi trendi ter prispeval k povezavi antropoloških temeljev z družbenopolitičnimi, zlasti ekonomskimi procesi. Dragocen je tudi njegov prispevek k prepoznavanju sodobnih globalnih ekonomskih stranpoti ter nujnosti iskanja rešitev, ki bodo pripomogle k uravnoteženju gospodarstva v svetu na podlagi polnega upoštevanja človekovega dostojanstva tudi v sodobnih, zelo ekonomiziranih družbenih procesih. Spoštovanje personalne etike in etike medčlove-

ških odnosov je ključni temelj teoloških, filozofskih in danes vse bolj tudi socioloških ter drugih analiz. Rešitve, ki jih predlaga avtor, temeljijo na upoštevanju teološke razsežnosti, ki človeka kot osebo odpirajo medosebnim odnosom in mu omogočajo osebno samostojnost nad gospodarskimi in drugimi družbenimi interesi ter tako spoštujejo tudi človekovo naravnost na Boga.

Janez Juhant

## Maja Tisovec

**Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 271 + X str.**

Doktorska disertacija Maje Tisovec z naslovom *Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije* prinaša vpogled v pojavnost duševne motnje poporodne depresije v Sloveniji. Ugotavlja značilnosti teh mater, dejavnike, povezane z nastankom poporodne depresije, in njene posledice. Posebno pozornost posveča predvsem procesu relacijske družinske terapije kot možnosti intervencije, ki prisotnost simptomov poporodne depresije zmanjšuje in s tem pripomore k boljšemu vzpostavljanju stika med materjo in otrokom. Z analizo modela relacijske družinske terapije pri obravnavi posameznic s poporodno depresijo disertacija predstavlja novost tako na področju raziskovanja obravnave poporodne depresije kot tudi na področju raziskovanja relacijske družinske terapije. Rezultati predstavljajo izviren doprinos k razumevanju pojmovanja poporodne depresije in njenega razvoja ter medosebnih odnosov v kontekstu zgodnjega stika med materjo in otrokom v luči paradigme relacijske družinske terapije.

Christian Gostečnik

## Luka Trebežnik

**Odnos med dekonstrukcijo in religijo pri Jacquesu Derridaju: med nihilizmom in mesijanizmom. Doktorska disertacija. Mentor: Branko Klun. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 313 + V str.**

Doktorska disertacija Luke Trebežnika se loteva občutljive teme religije v zahtevni in pogosto kontroverzni misli francoskega filozofa Jacquesa Derridaja. Sodobna recepcija Derridajeve misli namreč niha med dvema skrajnostma: med zagovarjanjem strukturne podobnosti in s tem združljivosti Derridajeve postmoderne misli z religijo (kar se na eksemplaričen način kaže v širše razumljenem pojmu mesijanizma) ter ateistično in religiji nasprotujočo razlago njegove filozofije, kjer se slednja povezuje z nihilizmom. Kandidat v svoji disertaciji izkazuje dobro poznavanje Derridajevega opusa in skuša najti pristop, ki bo glede možnosti srečevanja in medsebojnega bogatenja dekonstrukcijske misli ter religije v temelju naravnano pozitivno.

Avtor je disertacijo zasnoval v treh med seboj smiselno povezanih delih. Prvi del predstavlja »*pars destruens*«, kjer je v ospredju Derridajeva kritika religije. Derrida se sicer z oznako »destrukcija« za svoj miselni pristop ne bi strinjal – še zlasti ne v negativni konotaciji, ki ga ta pojem prinaša. Res je, da njegova dekonstrukcija navidezne trdnosti, ki so v zahodni misli cilj metafizične tradicije, razgrajuje, toda to razgradnjo vodi želja, da bi prepoznali tiste gradnike, ki jih je ta tradicija naivno prezrla ali pa nasilno potlačila. Temeljno vodilo dekonstrukcije je verjetje, da zadnje besede nima neka brezčasna obstojnost ali kakršna koli drugačna trdnost oziroma istost, temveč da pri brezkompromisni razgradnji na koncu naletimo na vladavino razlike, difference, ki razkrinka vsak poskus, da bi na začetek in za princip postavili nekaj trdnega. Dekonstrukcija je v funkciji iskanja globlje resnice, njen primarni motiv pa je etični: odprtost za drugo, za tisto, česar ni mogoče zvesti na totaliteto istosti in kar nas v svoji neukinljivi drugačnosti nenehno vznemirja. Če je religija razumljena kot želja po zagotovitvi absolutne trdnosti in če Bog dobi vlogo ontoteološkega temelja, potem takšno metafizično razumevanje religije postane tarča Derridajeve dekonstrukcije. Toda avtor naloge uspešno pokaže, da dekonstrukcija tako razumljene religije ne pomeni negacije religioznega fenomena kot takega. Očitno je potrebno izvorni religiozni moment iskati drugje.

Prav to je cilj drugega dela disertacije, ki služi kot »*pars construens*«. Dekonstrukcija nosi v sebi pozitivni naboj, ki se močno približuje religiozni odprtosti za neskončno ter tistemu hrepenenju, s katerim vera presega razum in meje logike. Avtor z različnih vidikov prikazuje, kako se dekonstrukcija približuje religiji. Najprej je to afirmativni značaj dekonstrukcije, ki ne dopušča prevlade negacije. Nato je odnos do časa, ki se odpira v smeri absolutne prihodnosti, pri čemer prav afirmativni odnos do neznanega prihodnjega uvaja držo mesijanskega pričakovanja. Tretja razsežnost je Derridajeva osebna religiozna izkušnja, ki razodeva hkratnost pripadanja in odpada od judovstva. Četrto razsežnost pa predstavlja Kierkegaard,

ki v srčiki religioznosti odkriva dekonstrukcijsko nedoločljivost – prepadnost svobode in skok vere. Vera in dekonstrukcija se stikata v točki »možnosti nemogočega« in avtor postavlja izzivalno vprašanje »Konec dekonstrukcije – začetek religioznosti?« (226).

Tretji del disertacije bi moral po Heglovi logiki predstavljati sintezo in spravo med destruktivnim in konstruktivnim delom, vendar se avtor jasno zaveda, da Derridajeva misel predstavlja antipol Heglu in njegovi sintezi v novi istosti. Zato se raje posveča dvema različnima in v marsičem diametralno nasprotnima interpretacijama Derridajeve misli glede njenega odnosa do religije. John Caputo dekonstrukcijo razlaga kot zaveznico religije; še več, krščanstvo je v svojem bistvu dekonstrukcijsko in v Derridaju bi tako lahko prepoznali »postmodernega Avguština«. Povsem nasprotno pa trdi Martin Hägglund, ki v dekonstrukciji vidi radikalni ateizem. Diferenca se dogaja kot čas in minljivost, zato se morajo tudi vera, pričakovanje ali hrepenenje »dekonstruirati« ter sprejeti, da ni nobenega nadčasnega smisla. Trebežnik je zadržan tako do Caputa kot do Hägglanda (pri čemer je kritika slednjega bolj izrazita), kajti kompleksno Derridajevo misel oba enostransko poenostavljata. Sam se odloča za tisto nedoločljivost, ki je v samem jedru dekonstrukcije, čeprav takšen zaključek disertacije pri bralcu utegne pustiti grenak priokus, ker bi si morda želel jasnejše avtorjeve umestitve. V resnici – četudi to zveni paradoksalno – je poglobitni prispevek tega doktorskega dela prav v zvestobi Derridaju, ki ohranja polifonijo in polisemijo svoje misli brez enostranskih redukcij ter podobno kot izročilo negativne teologije kritizira vsak poskus, da bi dokončno določili, kaj hoče izreči in kakšno je njegovo dokončno stališče do religije. Za površnega bralca je to premalo, za tistega, ki je pripravljen vzeti nase napor razumevanja zahtevne Derridajeve misli, pa je disertacija uspelo uvajanje v postmoderni razmislek o religiji.

Branko Klun

## Nada Trtnik

**Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 239 + X str.**

Doktorska disertacija z naslovom *Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije* avtorice Nade Trtnik obravnava problematiko odraslih otrok alkoholikov. V nalogi avtorica opisuje, kdo so odrasli otroci alkoholikov, orisuje nekatere njihove značilnosti ter povzema razumevanje relacijske družinske terapije in skupinske terapije.

V kvantitativnem delu raziskave avtorica ugotavlja, da je v družinah s starši alkoholiki v primerjavi z družinami, v katerih starši niso (bili) zasvojeni z alkoholom, družinska atmosfera manj zdrava. Vendar pa avtorica med odraslimi otroci alkoholikov in tistimi, ki tej skupini ne pripadajo, statistično pomembnih razlik v samopodobi ni ugotovila. Samopodoba udeležencev terapevtske skupine za odrasle otroke alkoholikov je bila po enoletnem obiskovanju terapevtske skupine po relacijskem družinskem modelu terapije kljub temu boljša kot ob začetku tega procesa.

V kvalitativnem delu disertacije avtorica na vzorcu osmih udeležencev terapevtske skupine za odrasle otroke alkoholikov po relacijskem družinskem modelu terapije raziskuje nekatere spremembe po enem letu obiskovanja skupine. Spremembe v doživljanju odnosov z družinskimi člani pri udeležencih terapevtske skupine razvršča v tri kategorije: vzdušje, razmejitve in komunikacija. Spremembe pri funkcioniranju udeležencev v medosebnih odnosih nadalje deli v tri skupine: reševanje sporov, odgovornost do neodgovornosti drugih in navezovanje stikov z drugimi. Spremembe pri izražanju čustev udeležencev tudi členi na tri skupine: funkcionalnejše ravnanje z lastnimi čustvi, ozaveščanje o intrapsihičnem čustvenem svetu in funkcionalnejše sprejemanje čustev drugih.

Christian Gostečnik

Celoletno kazalo

**Bogoslovni vestnik 76 (2016)****TEMA / THEME**

- Žrtvovanje: od izvirov kulture do sodobnih življenjskih izzivov** [2:231–404]  
*Sacrifice: from Origins of Culture to Contemporary Life Challenges*

**RAZPRAVE / ARTICLES**

- Avsenik Nabergoj, Irena** **Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih pripovedih in poeziji** [1:75–88]  
*Reality and Truth in Biblical and Non-Biblical Narratives and Poetry*
- — — **Izvori in tradicija literarne zvrsti vita Christi v Poljanskem rokopisu** [3/4:585–596]  
*Origins and Tradition of the Literary Genre of Vita Christi in the Poljanski Manuscript*
- Čoh Kladnik, Mateja** **Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču oktobra 1946** [2:405–416]  
*Background of the Judicial Process Against Ivan Jerič and Jožef Vojkovič in October 1946*
- Ekpunobi, Anthony** **Reflective Mimesis and Sacrifice in the Mimetic Theory of René Girard** [3/4:535–546]  
*Reflektivno posnemanje in žrtvovanje v René Girardovi mimetični teoriji*
- Erzar, Tomaž** **Kdo se žrtvuje za koga? Pristna pomoč soljudem** [2:385–392]  
*Who is Sacrificing for Whom? Authentic Aid to Fellow People*
- Furlan Štante, Nadja** **Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve** [3/4:483–494]  
*The Role of Women in Ecological Sensitization of the Roman Catholic Church*
- Garmaz, Jadranka** **The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence** [2:417–432]  
*Korpusno utemeljeno proučevanje učinka verske vzgoje na humanizacijo človeka in razvoj verske kompetence*
- Gašpar, Angelina** **The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence** [2:417–432]  
*Korpusno utemeljeno proučevanje učinka verske vzgoje na humanizacijo človeka in razvoj verske kompetence*

- Gerjolj, Stanko** »Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzesove pashe in Abrahamove daritve [2:231–244]  
*»I desire mercy, not sacrifice« (Mt 12:7): Educational View of Sacrifice Based on the Examples of the Pascha of Moses and Sacrifice by Abraham*
- Globokar, Roman** Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene namene [2:313–332]  
*Ethical Considerations Regarding Sacrifice of Human Embryos for Scientific Purposes*
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate** Vloga religije v psihoanalizi [1:177–190]  
*The Role of Religion in Psychoanalysis*
- Grošelj, Jon** Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimitične želje [1:63–74]  
*Economy and Violence from the Perspective of Girard's Theory of Mimetic Desire*
- Kandrič, Irena** Ptujška Gora: komparacija slovenskega romarskega kraja s Fartacekovim modelom konstrukcije svetega prostora [1:165–176]  
*Ptujška Gora: a Comparison of a Slovenian Site of Pilgrimage in Relation to the Fartacek Model of a Sacred Place*
- Klun, Branko** Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje Hermenevtike [1:25–36]  
*Distinction by Marion between Idol and Icon and the Question of Hermeneutics*
- Kolar, Bogdan** Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir [1:143–152]  
*The Diary of Bishop Jegliča as a Resource for History*
- Krašovec, Jože** Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values [3/4:571–584]  
*Metafora, simbol in personifikacija v prikazih življenja in vrednot*
- Lampret, Urška** Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja žrtvovanja in grešnega kozla [2:303–312]  
*Communism in the Context of Girard's Theory of Sacrifice and Scapegoating*
- Letnar Černič, Jernej** Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice [3/4: 621–634]  
*Protection of the Freedom of Religion in the Judicial Practice of the European Court of Human Rights*
- Malmenvall, Simon** Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. Stoletja [3/4:547–558]  
*Development of Ecclesiastical Organization in the Kievan Rus Until the Mid-12th Century*
- Marković, Irena** Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA [3/4:663–674]  
*The Leopoldinian Institution in Vienna and its Support for Slovenian Missionaries in the USA*



<b>Martinjak Ratej, Ana</b>	<b>Totalitarizem kot politična religija</b> <i>Totalitarianism as a Political Religion</i>	[1:51–62]
<b>Nared, Matija, in Mari Jože Osredkar</b>	<b>Ordali v pravnem sistemu Antešakov na Madagaskarju</b> <i>Ordeals in the Legal System of the Antaisaka in Madagascar</i>	[3/4:523–534]
<b>Osredkar, Mari Jože</b>	<b>Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa</b> <i>Sacrifice in Relationship</i>	[2:265–276]
<b>Pate, Tanja</b>	<b>Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezni</b> <i>Systemic and Spiritual Perspective on Illness and Health</i>	[2:433–440]
<b>Petkovšek, Robert</b>	<b>Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence</b> <i>Memory as Promise from the Perspective of the Mimetic Theory and Hermeneutics of Existence</i>	[3/4:495–508]
<b>Platovnjak, Ivan</b>	<b>Žrtvovanje v krščanski duhovnosti</b> <i>Christian Spirituality as a Sacrifice</i>	[2:245–264]
<b>Podbersič, Renato</b>	<b>Škof Rožman in reševanje Judov</b> <i>Bishop Rožman and Saving of Jews</i>	[1:153–164]
<b>Pohar, Borut</b>	<b>Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike</b> <i>Post-positivist Philosophy of Science as a Means for Modern Apologetics</i>	[3/4:509–522]
<b>Prijatelj, Erika</b>	<b>Žrtvovanje, nasilje in grešni kozel</b> <i>Sacrifice, Violence and Scapegoat</i>	[2:293–302]
<b>Rožič, Peter</b>	<b>Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility</b> <i>Samožrtvovanje v politiki in korektivna moč ponižnosti</i>	[2:361–372]
<b>Saje, Andrej</b>	<b>Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse</b> <i>Lack of Discretion of Judgment and Inner Freedom as Cause for Nullity of Marriage in Light of Judicial Practice</i>	[3/4:597–608]
<b>Sautkin, Alexander, in Elena Philippova</b>	<b>Antinomianism as an Ethical Attitude in Periods of Crisis</b> <i>Antinomianizem kot etična drža v kriznih časih</i>	[3/4:559–570]
<b>Skralovnik, Samo</b>	<b>The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire</b> <i>Deseta Božja zapoved (5 Mz 5,21): dva različna glagola, isto poželenje</i>	[1:89–100]
<b>Slatinek, Stanislav</b>	<b>Žrtve nepričakovane nosečnosti</b> <i>Victims of Unexpected Pregnancy</i>	[2:333–344]
<b>Stegu, Tadej</b>	<b>Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem</b> <i>Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia</i>	[2:393–404]
<b>Strahovnik, Vojko</b>	<b>Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava</b> <i>Dimensions of Intellectual Humility, Dialogue and Reconciliation</i>	[3/4:471–482]

- Strajnar, Neža** *Slovenski Primorec, goriški katoliški tednik (1945–1948)* [3/4:649–662]  
*The Slovenski Primorec, the Catholic Weekly of Gorica (1945–1948)*
- Svetlič, Rok** *Religija kot »le podlaga« države* [1:37–50]  
*Religion as »Only the Foundation« of the State*
- Štuhec, Ivan Janez** *»Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«* [2:345–360]  
*»Irregular examples« of Partnerships and the Principle of »Gradualness«*
- Tasič, Andreja** *Pogled na alkoholizem v svetopisemskem izročilu* [3/4:689–704]  
*A Look at Alcoholism in the Biblical Tradition*
- Trtnik, Nada** *Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost* [1:191–202]  
*Recovery of Adult Children of Alcoholics and Spirituality*
- Urvoy, Marie-Thérèse** *Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient* [1:101–128]  
*Pogled na krščanske skupnosti na Bližnjem Vzhodu*  
*A Look at the Christian Communities in the Middle East*
- Valenčič, Rafko** *Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek* [3/4:635–648]  
*The Image and Future of the Church Envisioned by Pope Francis*
- Valentan, Sebastijan** *Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravadah in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila* [3/4:607–620]  
*The Reform of Canonical Procedure for the Annulment of Marriage and Explanations by the Pontifical Council for Legislative Texts*
- Vetrih, Vera** *Katoliška kulturno-vzgojna oblika odpora proti italizaciji* [3/4:675–688]  
*Catholic Cultural and Educational Resistance Against Italianization*
- Vodičar, Janez** *Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti* [2:373–384]  
*The Concept of Victim in Education – From Concern to Responsibility*
- Vukašinović, Vladimir, and Jovana Pavlović** *Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latin Manuscript Contemporary to the Metropolitan Vinčentije Jovanović* [1:129–142]  
*Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latinski rokopis iz dobe metropolitana Vinčentija Jovanovića*
- Žalec, Bojan** *Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje* [2:277–292]  
*Kierkegaard, Love as Duty and Sacrifice*
- — — *Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice* [3/4:457–470]  
*Wittgenstein and Faith: From Manifestation of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar*

**TOMAŽEVA PROSLAVA / CONVOCATION IN HONOR OF ST. THOMAS OF AQUINAS**

- Petkovšek, Robert** *Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija* [1:7–24]  
*The word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel*

**OCENE / REVIEWS**

- Barbiero, Gianni** *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e dal terzo libro del Salterio (Alan Tedeško)* [2:444–445]
- Bobič, Pavlina** *Vojna in vera (Urška Lampret)* [1:215–217]
- Ferkolj, Janez** *Prenova iz izvira: kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila (Anton Štrukelj)* [3/4:709–710]
- Gottlieb, Roger S.** *Political and Spiritual (Damjan Ristič)* [3/4:717–719]
- Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.** *Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace and Violence (Simon Malmenvall)* [3/4:705–707]
- Krajnc Vrečko, Fanika, ur.** *Zbrana dela Primoža Trubarja, zv. 7 (Marijan Peklaj)* [1:208–210]
- Krajnc Vrečko, Fanika, in Jonatan Vinkler, ur.** *Zbrana dela Primoža Trubarja, zv. 6; (Marijan Peklaj)* [1:208–210]
- Matjaž, Maksimiljan** *Klic v novo življenje (Samo Skralovnik)* [1:205–207]
- Mayes, Clifford** *Ramona Maile-Cultri, Neil Goslin in Fidel Montero, Understanding the whole Student: Holistic Multicultural Education (Janez Vodičar)* [2:441–443]
- Medved, Marko** *Riječka Crkva u razdoblju fašizma (Bogdan Kolar)* [1:211–212]
- Murzaku, Ines Angeli, ur.** *Monasticism in Eastern Europe and the former Soviet Republics (Jan Dominik Bogataj)* [1:218–220]
- Res novae** *Revija za celovito znanost (Simon Malmenvall)* [3/4:715–717]
- Smith, James K. A.** *How (Not) to Be Secular: reading Charles Taylor (Matjaž Muršič Klenar)* [2:446–447]
- Šimac, Miha** *Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom (Matjaž Ambrožič)* [1:213–214]
- Turnšek, Marjan** *Prebudimo dremajočega velikana (Andrej Šegula)* [1:203–204]
- Valenčič, Rafko** *Beseda in pričevanje: teorija in praksa oznanjevanja evangelija (Janez Vodičar)* [3/4:712–715]
- Volčjak, Jure** *Ordinacijska protokola ljubljanske (nad)škofije 1711–1826? (Bogdan Kolar)* [3/4:711–712]

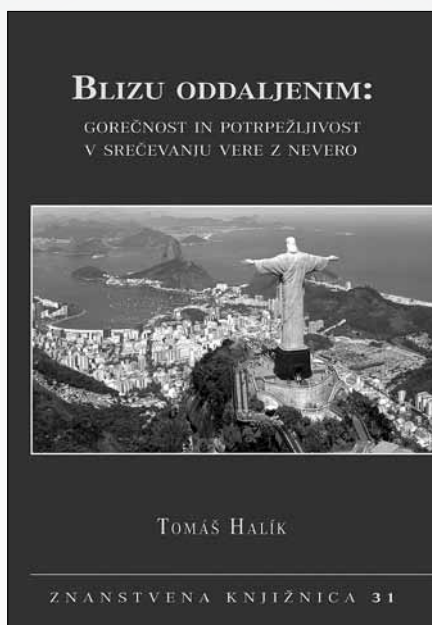
**POROČILI / REPORTS**

- Nagovor na slovesnosti ob imenovanju zaslužnih profesorjev Univerze v Ljubljani, Ljubljana, 8. december. 2016 (Branko Stanovnik)** [3/4:713–715]
- Obisk delegacije Teološke fakultete na Centru za medreligijski dialog, Teheran, 13.–17. december 2015 (Mari Jože Osredkar)** [1:221–223]

**NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE**

<b>Guzelj, Martina</b>	Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:725]
<b>Hrovat, Lucija</b>	Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:726]
<b>Jerebic, Sara</b>	Travma spolne zlorabe v otroštvu in intimni partnerski odnos ( <b>Tanja Repič Slavič</b> )	[3/4:727–728]
<b>Katona, Mateja</b>	Navezanost na mater in doživljanje materinstva ( <b>Katarina Kompan Erzar</b> )	[3/4:729–730]
<b>Kraljik, Dalibor</b>	The Notion of Communio in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI: an Eucharistic Theology ( <b>Anton Štrukelj</b> )	[3/4:731–733]
<b>Kreš, Barbara</b>	Analiza sprememb pri udeležencih v relacijski družinski terapiji in ključni trenutki teh sprememb z vidika udeležencev ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:734]
<b>Miklič, Mirko Bogomir</b>	Idejno-politična dediščina Edvarda Kocbeka in slovenski kristjani ( <b>Janez Juhant</b> )	[3/4:735–736]
<b>Naglič, Andrej</b>	Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: Poskus znanstvene utemeljitve izvršilno-upravnih tez iz leta 2010 in njihova kritična presoja ( <b>Andrej Saje</b> )	[3/4:737–738]
<b>Nared, Matija</b>	Antešaske sodne prakse na podlagi verovanja in vprašanje človekovih pravic ( <b>Mari Jože Osredkar</b> )	[3/4:739–740]
<b>Nastran, Peter</b>	Trinitaričnost krščanske molitve ( <b>Anton Štrukelj</b> )	[3/4:741–742]
<b>Oblonšek, Cecilija</b>	Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje ( <b>Slavko Krajnc</b> )	[3/4:743–744]
<b>Peček, Aljaž</b>	Vidiki odrešenja v računalniških igrah ( <b>Mari Jože Osredkar</b> )	[3/4:745–746]
<b>Potočnik Kodrun, Darja</b>	Odziv družine na kronično bolezen in relacijska družinska terapija ( <b>Robert Cvetek</b> )	[3/4:747]
<b>Rutar, Miha</b>	Kakovost življenja pri pari s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:748]
<b>Stepišnik Perdih, Tjaša</b>	Fiziološke mere čustev in njihov pomen v procesu relacijske zakonske in družinske terapije ( <b>Robert Cvetek</b> )	[3/4:749]
<b>Šetina, Mik</b>	Etika po meri človeka v sodobnih družbeno-ekonomskih odnosih ( <b>Janez Juhant</b> )	[3/4:750–752]
<b>Tisovec, Maja</b>	Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:753]

<b>Trebežnik, Luka</b>	Odnos med dekonstrukcijo in religijo pri Jacquesu Derridaju: med nihilizmom in mesijanizmom <b>(Branko Klun)</b>	[3/4:754–755]
<b>Trtnik, Nada</b>	Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije <b>(Christian Gostečnik)</b>	[3/4:756]



*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).

---

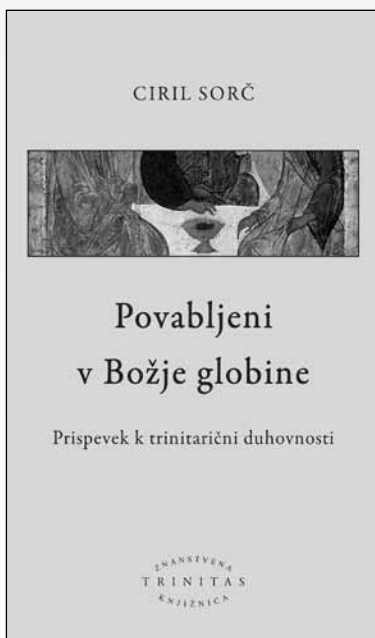
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

**Bogoslovni vestnik 76 (2016)**

1. Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. dr.
2. Dolenc, Bogdan, doc. dr.
3. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
4. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
5. Globokar, Roman, doc. dr.
6. Gostečnik, Christian, prof. dr.
7. Griesser Pečar, Tamara, doc. dr.
8. Grošelj, Urh, doc. dr.
9. Kolar, Bogdan, prof. dr.
10. Kovač, Edvard, izr. prof. dr.
11. Kranjc, Slavko, izr. prof. dr.
12. Krašovec, Jože, prof. dr., akad
13. Maver, Aleš, doc. dr.
14. Naglič, Andrej, doc. dr.
15. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
16. Petkovšek, Robert, izr. prof. dr.
17. Pevec Rozman, Mateja, doc. dr.
18. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
19. Prijatelj, Erika, doc. dr.
20. Repič Slavič, Tanja, izr. prof. dr.
21. Salmič, Igor, dr., doc.
22. Simonič, Barbara, doc. dr.
23. Slatinek, Stanislav, doc. dr.
24. Strahovnik, Vojko, doc. dr.
25. Strehovec, Tadej, doc. dr.
26. Stres, Anton, prof. dr., emer.
27. Šegula, Andrej, doc. dr.
28. Škof, Lenart, prof. dr.
29. Lovro Šturm, prof. dr., emer.
30. Valenčič, Rafko, prof. dr., emer.
31. Večko, Terezija Snežna, doc. dr.
32. Vodičar, Janez, izr. prof. dr.
33. Žalec, Bojan, izr. prof. dr.



*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)



## 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. Rekatolicizacija 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. (*Devetdnevnica 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.



## 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.

