

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

TOMAŽEVA PROSLAVA 2022

Roman Globokar *Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga*

DRUGE RAZPRAVE

Jean Greisch *« Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation*

Marek Dobrzeniecki *Belief in God and Affective States*

Bogdan Kolar *»Ni normalno, da na Teološki fakulteti predavajo tuji državljani«*

Boris Golec *Jurij Dalmatin (ok. 1547–1589) in njegovi*

Vladislav Puzović *The Study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology ...*

Maria Carmela Palmisano *Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja ...*

Alan Tedeško *Il ritiro in preghiera di Gesù per un ritorno nuovo*

Tina Bratuša *Nova odkritja o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori*

Jaša Drnovšek *Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa med utrjevanjem vere ...*

Janez Pirnat *Celostna ekologija ali ekologija in dobrobit?*

Antun Japundžić *The Ecological Efforts of the 'Green Patriarch'*

Włodzimierz Osadczy *The Word of God at the Meeting Point of Civilisation*

Ronald Kasowski et al. *Media Education in the Formation of Candidates for Priesthood ...*

Mateja Cvetek et al. *Relational Ethics Scale*

Zoran Vaupot *Hiring Lay Faithful in the Catholic Church*

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 82

2022 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 82
Leto 2022**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2022

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TOMAŽEVA PROSLAVA 2022 / CONVOCATION IN HONOUR
OF ST. THOMAS 2022**

- 7 Roman Globokar – Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga**
The Vulnerability of the Human Being, Society, Nature, and God

DRUGE RAZPRAVE / OTHER ARTICLES

- 15 Jean Greisch – « Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation**
“Another Brightness”: Aesthetic Phenomenality and the Phenomenality of Revelation
»Jasnost drugačne vrste«: estetska fenomenalnost in fenomenalnost razodetja
- 33 Marek Dobrzeniecki – Belief in God and Affective States: A Free-Will Response to the Hiddenness Argument**
Vera v Boga in afektivna stanja: odgovor svobodne volje na argument skritosti
- 45 Bogdan Kolar – »Ni normalno, da na Teološki fakulteti predavajo tuji državljani«**
»It Is not Normal That Foreign Citizens Teach at the Faculty of Theology«
- 55 Boris Golec – Jurij Dalmatin (ok. 1547–1589) in njegovi: identiteta in družina avtorja prvega popolnega prevoda Svetega pisma v slovenščino**
Jurij Dalmatin (ca. 1547–1589) and His Family: The Identity and Lineage of the Author of the First Complete Translation of the Holy Scripture into Slovene
- 77 Vladislav Puzović – The Study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade**
Proučevanje cerkvene zgodovine na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu
- 93 Maria Carmela Palmisano – Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja (Job, Jeremija in Drugi Izaija) v luči Nove zaveze**
Three Old Testament Types of Accepting Suffering (Job, Jeremiah and the Second Isaiah) in the Light of the New Testament
- 103 Alan Tedeško – Il ritiro in preghiera di Gesù per un ritorno nuovo**
Jezusov umik v molitev za novo vrnitev
The Retreat of Jesus in the Prayer for a New Return
- 117 Tina Bratuša – Nova odkritja o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori**
New Findings on the Pilgrimage Church of the Virgin Mary on Sladka Gora
- 137 Jaša Drnovšek – Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa med utrjevanjem vere in skrbjo za onostranstvo**
The Škofja Loka Confraternity of Corpus Christi between Strengthening the Faith and Providing for the Afterlife

- 149 Janez Pirnat – Celostna ekologija ali ekologija in dobrobit?**
Integral Ecology or Ecology and Well-Being?
- 161 Antun Japundžić – The Ecological Efforts of the ‚Green Patriarch‘**
Ekološka prizadevanja ‚zelenega patriarha‘
- 171 Włodzimierz Osadczy – The Word of God at the Meeting Point of Civilisation: Cultural and Identity Search in the Space of Religious Life of Roman Catholics in Contemporary Ukraine**
Božja beseda na stičišču civilizacij: iskanje kulture in identitete na področju verskega življenja rimskih katoličanov v sodobni Ukrajini
- 185 Ronald Kasowski, Józef Kloch and Monika Przybysz – Media Education in the Formation of Candidates for Priesthood in the Context of the New „Ratio Fundamentalis“ and Polish Seminaries**
Medijska vzgoja pri formaciji duhovniških kandidatov v kontekstu novega „Ratio Fundamentalis“ in poljskih semenšč
- 203 Mateja Cvetek, Peter Pučnik, Robert Cvetek and Roman Globokar – Relational Ethics Scale: Psychometric Evaluation of the Slovene-Language Version**
Lestvica relacijske etike: psihometrično ovrednotenje slovenske različice
- 217 Zoran Vaupot – Hiring Lay Faithful in the Catholic Church: Comparing HRM Theory and Practice**
Zaposlovanje laikov v Katoliški Cerkvi: primerjava teorije in prakse pri upravljanju s človeškimi viri

OCENE / REVIEWS

- 231 Guy Lafon, Abraham ali iznajdba vere (Mari Jože Osredkar)**
- 233 Roland Boer, Red Theology: On the Christian Communist Tradition (Klemen Kocjančič)**
- 236 Nedjeljka s. Valerija Kovač, Mjesto slike u govoru vjere: povijest – teologija – primjeri (Roman Globokar)**

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Tina BRATUŠA

mariologija, mlada raziskovalka, asist. Mariology, Jr. Res., Tch. Asst.
 Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and
 in umetnosti, Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta Arts, France Stele Institute of Art History
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
tina.bratusa@zrc-sazu.si

Mateja CVETEK

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

Robert CVETEK

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

Marek DOBRZENIECKI

filozofija, dr., doc. Philosophy, Ph.D., Asst. Prof.
 Papeška teološka fakulteta v Varšavi Pontifical Faculty of Theology in Warsaw
 Dewajtis 3, PL – 01-815 Varšava
mdobrzecki@pwtw.pl

Jaša DRNOVŠEK

literarne vede, dr., znan. sod. Literary Studies, Ph.D., Res. Assoc.
 Univerza v Mariboru, University of Maribor,
 Fakulteta za organizacijske vede, Raziskovalni center Faculty of Organizational Sciences, Research Center
 Kidričeva cesta 55a, SI – 4000 Kranj
jasa.drnovsek@um.si

Roman GLOBOKAR

moralna teologija, dr., izr. prof. Moral Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Boris GOLEC

zgodovina zgodnjega novega veka, History of the Early Modern Period,
 dr., izr. prof., znan. svet. Ph.D., Assoc. Prof., Res. Adv.
 Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije Research Centre of the Slovenian Academy
 znanosti in umetnosti, Zgodovinski inštitut Milka Kosa of Sciences and Arts, Milko Kos Historical Institute
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
bgolec@zrc-sazu.si

Jean GREISCH

filozofija, prof. emer., dr. Philosophy, Prof. Emer., Ph. D.
 Katoliški inštitut v Parizu, Filozofska fakulteta / Guardianijeva Institut Catholique de Paris, Faculty of Philosophy / Guardi
 stolica za filozofijo religije in katoliški svetovni nazor Professorship in Religious Philosophy and Catholic View
 na Humboldtovi univerzi v Berlinu of the World, Humboldt-Universität, Berlin
 Rue d'Assas 21, F – 75270 Pariz
greisch@wanadoo.fr

Antun JAPUNDŽIĆ

ekumenizem, dr., doc. Ecumenism, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza Josipa Juraja Strossmayerja v Osijeku, University of Josip Juraj Strossmayer in Osijek,
 Katoliška teološka fakulteta v Đakovu Catholic Faculty of Theology in Đakovo
 Ul. Petra Preradovića 17, HR – 31400 Đakovo
antun.japundzic@gmail.com

Ronald KASOWSKI

mediji, dr. Media, Ph.D.
 Katoliška akademija v Varšavi The Catholic Academy in Warsaw
 Ul. Szumiąca 5, PL – 02-847 Varšava
rkasowski@wmsd.waw.pl

Józef KLOCH

verska komunikacija, dr., izr. prof. Religious Communication, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza kardinala Štefana Višinskega v Varšavi Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
 Ul. Promienna 14/47, PL – 33-100 Tarnów
jwkloch@gmail.com

Klemen KOCJANČIČ

obramboslovje, dr., asist. Defense Studies, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences
 Kardeljeva ploščad 5, SI – 1000 Ljubljana
klemen.kocjancic@fdv.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

zgodovina Cerkev, dr., zasl. prof. Church History, Ph.D., Prof. Emer.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Włodzimirz OSADCZY

zgodovina, dr., izr. prof. History, Ph.D., Assoc. Prof.
 Katoliška univerza Janeza Pavla II v Lublinu John Paul II Catholic University of Lublin
 Ewa Szelburg-Zarembiny Street 30, PL – 20-448 Lublin
wlodos@yahoo.com

Mari Jože OSREDKAR

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

Janez PIRNAT

krajinska ekologija, dr., izr. prof. Landscape Ecology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Biotehniška fakulteta University of Ljubljana, Biotechnical Faculty
 Večna pot 83, SI – 1000 Ljubljana
janez.pirnat@bf.uni-lj.si

Monika PRZYBYSZ

družbena komunikacija, dr., izr. prof. Social Communication, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza kardinala Štefana Višinskega v Varšavi Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
 Ul. Siwińskiego 11/318, PL – 05-120 Legionowo
uksw@op.pl

Peter PUČNIK

zakonska in družinska terapija, univ. dipl. teol. Marital and Family Therapy, B.A. in Theology
 Zavod Marianum Veržej Marianum Veržej Institute
 Puščenjakova ulica 1, SI – 9241 Veržej
peter.pucnik@gmail.com

Vladislav PUZOVIĆ

cerkvena zgodovina, dr., izr. prof. Church History, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
 Mije Kovačevića 11b, RS – 11060 Beograd
vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs

Alan TEDEŠKO

Sveto pismo in judovstvo, dr., asist. Bible and Judaism, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
alan.tedesko@gmail.com

Zoran VAUPOT

management, dr., izr. prof. Management, Ph.D., Assoc. Prof.
 Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Law and Business Studies
 Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
zoran.vaupot@kat-inst.si

Roman Globokar

Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga

The Vulnerability of the Human Being, Society, Nature, and God

Povzetek: V prispevku avtor razmišlja o pomenu ranljivosti na moralnem področju.

Ranljivost pojmuje v širšem, ontološkem pomenu besede – kar pomeni, da je vsak človek ranljiv, saj je vsakdo krhek in nepopoln. Prav to stanje ranljivosti posameznika odpira za odnos z drugimi, za povezovanje, držo empatije, sočutja in solidarnosti, iskanje ustvarjalnih rešitev. Na družbeni ravni v zadnjem času doživljamo ranljivost ob pandemiji COVID-19 in ob soočenju z vojno v Ukrajini, kar po eni strani razkriva našo nemoč, po drugi strani pa krepi iskanje skupnih rešitev in solidarnost. V navezavi na Hansa Jonasa avtor spregovori o ranljivosti narave, v katero človek posega do te mere, da ogroža kakovosten nadaljnji obstoj človeka na našem planetu. Avtor je prepričan, da je tudi Bog v svojem bistvu ranljiv, saj je čuteč in solidaren s svojim ljudstvom – še več, v Jezusu Kristusu postane eden izmed nas in se nam razodene v vsej svoji ranljivosti. Prav preko njegovih ran prihaja na svet odrešenje in možnost za novo življenje. Vera v Jezusa Kristusa nam omogoča, da sprejmemo svojo ranljivost, da smo pozorni na ranljivost drugih ljudi in celotnega stvarstva ter obenem prevzamemo odgovornost in skrb za življenje.

Ključne besede: ranljivost, obličje, odgovornost, skrb, globalna bioetika, odnosna avtonomija, novi humanizem

Abstract: In this paper, the author reflects on the meaning of vulnerability in the moral sphere. He understands vulnerability in a broader, ontological sense, which means that every human being is vulnerable because everyone is fragile and imperfect. It is this state of vulnerability that opens the individual up to relating with others, connecting, to an attitude of empathy, compassion and solidarity, to finding creative solutions. At the societal level, we have recently experienced vulnerability in the wake of the COVID-19 pandemic and in facing the war in Ukraine, which, on one hand, reveals our helplessness, but on the other hand, strengthens the search for common solutions and solidarity. Drawing on Hans Jonas, the author discusses the vulnerability of nature, which is being en-

croached upon by human beings to such an extent that it threatens the quality of the permanent existence of humanity on our planet. The author is convinced that God is also essentially vulnerable because he is sentient and in solidarity with his people; moreover, in Jesus Christ, he becomes one of us and reveals himself to us in all his vulnerability. It is through his wounds that salvation and the possibility of new life come into the world. Faith in Jesus Christ enables us to accept our vulnerability, to be attentive to the vulnerability of other human beings and the whole creation, and to take responsibility and care of life.

Keywords: vulnerability, the face of the other, responsibility, care, global bioethics, relational autonomy, the new humanism

1. Uvod

Beseda ranljivost ima različne pomeni in pri različnih osebah odzvanja zelo različno. Nekatere boleč prizvok besede ranljivost vznemirja, saj se navezuje na besedo rana, ki označuje nekaj krvavečega, bolečega. Ranljivost res ni najbolj prijetna beseda, saj nakazuje na našo nemoč, ubogost, negotovost. V družbi govorimo o ranljivih osebah in skupinah, ki potrebujejo posebno pomoč in skrb, saj same ne zmorejo poskrbeti zase. Res pa je tudi, da smo pravzaprav vsi ljudje ranljivi – smo krhki in minljivi. Doživljanje pandemije in soočanje z vojno v Ukrajini razkrivata ranljivost družbe, ki išče odgovore na nepredvidljive dogodke. Po eni strani izkuša nemoč, po drugi išče izhod v medsebojni povezanosti in solidarnosti (Klun 2020; Parsi 2021). Ekološka kriza je razkrila ranljivost celotnega naravnega okolja, saj se narava ni zmožna obnavljati v zadostni meri, kar ima negativne posledice za vsa živa bitja na našem planetu. »Človek je postal gospodar narave, narava, naše okolje pa vse bolj ranljivo in ogroženo. /.../ Živimo v paradoksnih situacijah, ko je človek postal žrtev in suženj lastnega napredka.« (Pevc Rozman 2021, 835) Če je ranljiv človek kot oseba, človeška družba in naravno okolje – ali potem lahko govorimo o tem, da je ranljiv tudi Bog kot Stvarnik vsega?

Naj že v izhodišču poudarimo, da pojmujeemo ranljivost kot izvorno stanje človeka, da ni samozadosten, da ni popoln suveren, da ostaja vedno nedovršen – izpostavljen tveganju in tudi bolečini. In prav zato hrepeni po odnosu, po drugem. Ker smo ranljivi, smo sposobni čutenja, empatije, ljubezni, presežnosti. Gre za zavedanje o lastni krhkosti, minljivosti in nepopolnosti, ki pa nas odpira za odnos z drugimi in iskanje kreativnih rešitev. Ranljivost torej pomeni izpostavljenost, občutljivost ter hkrati sposobnost za odziv in prilagajanje (ten Have 2016, 12). Prepričani smo, da se prav v naši krhkosti skrivajo zakladi, ki so sposobni prenoviti življenje posamezne osebe in celotne družbe.

Zato stanje ranljivosti v svojem jedru ni nekaj negativnega, kar bi bilo treba za vsako ceno preseči. Človek lahko svoje rane sprejme in jih ustvarjalno vtke v svojo življenjsko zgodbo. »Tako kot ne bi imeli pojma neskončnega, če se ne bi zavedali lastne končnosti, kot ne morem trditi, da sem jaz, če ni prisoten drugi, tako

tudi svoje krhkosti ne bi mogli dojeti, če ne bi imeli moči, da jo izboljšujemo.« (Vodičar 2021, 901) Seveda pa sama ranjenost še ne zagotavlja, da bo ranjena oseba postala bolj občutljiva, empatična in ustvarjalna. Ravno zaradi prizadejanih ran lahko človek postane bolj surov, neizpros, tiranski. Strah pred novo prasko ga usmeri v brezkompromisno in agresivno držo do potencialnih sovražnikov – pomislimo samo na vojaške strategije v trenutni vojni v Ukrajini. Izvor vojne je v ranjenosti, rešitev pa bi bila v sprejetju ranljivosti sebe in drugih, kar bi vodilo v odpoved nasilju in želji po nadvladi nad drugim.

Pri predmetih teološke etike – od osnovne moralne teologije do bioetike in družbene etike – študentje od profesorja največkrat pričakujejo jasne odgovore, skorajda recepte za moralno delovanje: kaj je prav in kaj narobe, kaj je dobro in kaj slabo. Na žalost vas moram razočarati, da boste verjetno tudi po branju tega prispevka ostali z več vprašanji kot odgovori. Enoznačnih odgovorov na težke moralne dileme ne boste dobili. Upam pa, da se boste globlje zavedali svoje človeškosti – in predvsem svoje nenadomestljive odgovornosti. Nobena etična teorija in nobena moralna avtoriteta ne more prevzeti nase konkretne odgovornosti, ki jo ima vsak posameznik in tudi družbene skupnosti, ko se odločamo, kako bomo v določenih primerih ravnali. Vsaka odločitev na moralnem področju je namreč enkratna in neponovljiva, saj ni dveh popolnoma ponovljivih situacij. Vsekakor pa etična teorija išče zanesljiva merila, s katerimi lahko skušamo določiti, ali je določeno dejanje dobro in pravilno.

Predmet našega razmišljanja je, v kakšni meri je lahko, če sploh, ranljivost kriterij za moralno odločanje. Je ranljivost moralni kriterij le, ko govorimo o določenih skupinah ljudi (begunci, ostareli in bolni, pa otroci, ki potrebujejo posebno zaščito),¹ ali lahko ranljivost jemljemo kot moralni kriterij tudi širše – kot smerokaz za uresničevanje našega človeškega življenja?

2. Ranljivost kot moralni kriterij

2.1 Izkušnja ranljivosti kot priložnost

K popularizaciji pojma ranljivost je veliko prispevala ameriška raziskovalka Brené Brown, ki poudarja, da obstajajo meje, ki jih človek mora sprejeti. In prav te meje so za človeka priložnost. Kot ranljiva bitja smo nepopolni, a ker smo ranljivi, smo tudi odprti za odnose z drugimi. Brown je prepričana, da je ranljivost kraj rojstva veselja, ustvarjalnosti, pripadnosti in ljubezni. Če omamimo ranljivost, potem omamimo tudi druge občutke, kot so veselje, hvaležnost, ljubezen, občutek sreče.

Kot programsko izhodišče njene dejavnosti lahko služijo naslednje besede: »Brez ranljivosti ni ustvarjalnosti. Brez možnosti za neuspeh ni inovacij. Tako pre-

¹ O ranljivih osebah govorimo tudi na področju zaščite pred spolnimi zlorabami. Celarc to skupino definira takole: »Ranljiva oseba: oseba, ki je v fizični ali mentalni bolezenski situaciji oziroma ji manjka osebne svobode, to pa ji omejuje, tudi če zgolj občasno, zmožnost razumevanja, želje ali ubranitve napada.« (2020, 736)

prosto je to. Če niste pripravljeni na neuspeh, ne morete inovirati. Če niste pripravljeni graditi kulture ranljivosti, ne morete ustvarjati.« (Brown 2019)

Občutek lastne vrednosti krepimo tako, da v vsakdanjem življenju vadimo tri temeljne drže: pogum, sočutje in povezanost. »In dobra novica je, da je naša ranljivost tista, ki nas prisili, da posežemo po teh čudovitih orodjih. Ker smo ljudje in tako čudovito nepopolni, moramo rabo teh orodij vaditi vsak dan. Na ta način postanejo pogum, sočutje in povezanost darovi – darovi nepopolnosti.« (2018, 19–20) Ranljivost torej ni nekaj, kar bi morali zavračati, ampak nekaj, ker je treba sprejeti.

2.2 Bioetično načelo ranljivosti

Ranljivost ima v bioetičnem razmišljanju osrednje mesto, čeprav je opaziti precejšnje razlike med različnimi kontinenti in tudi med različnimi teoretičnimi pristopi (Cunha in Garrafa 2016). Drugače kot v severnoameriški bioetiki, kjer je ranljivost omenjena samo v povezavi z načelom avtonomije, in sicer kot potreba po posebni zaščiti ranljivih oseb oz. ranljivih skupin pred zlorabami na področju raziskav (Biros 2018, 75), pa v evropski bioetiki ranljivost predstavlja ontološko stanje človeškega bitja. Ne gre za ranljivost v ožjem pomenu besede, torej kot nekaj, kar bi bilo treba odpraviti oz. na kar je treba biti posebej pozoren, ampak za temeljno danost človeškega bitja – ki človeku omogoča, da je človek.

Filozof Hans Jonas pravi, da je ranljivost oz. izpostavljenost temeljna zmožnost vsakega živega bitja. Gre za osnovno možnost, da bitje sploh lahko obstaja. Bit živih organizmov je stalno izpostavljena nevarnosti propada in smrti, zato je bivanje pravzaprav stalna naloga živih bitij.² To ontološko stanje ranljivosti živih organizmov Jonas širi na ranljivost vsega naravnega sveta. Ta ranljiva narava kliče sodobnega človeka, ki ima moč, da jo uničuje, da sprejme odgovornost – in omogoči kakovostno življenje na zemlji tudi prihodnjim rodovom. Dolžnost človeka je, da ohrani človeško vrsto nedotaknjeno kot »najvišje in ranljivo zaupanje« (1984, 74).

Jonas zato nasprotuje vsakemu poskusu izboljševanja človeške vrste z genskim inženiringom, saj da bi to lahko ogrozilo nadaljnji obstoj človeštva (Globokar 2019) – izkušnja ranljivosti je podlaga za odgovornost. Kot paradigmo vsake odgovornosti pa Jonas predstavlja odgovornost staršev do novorojenega otroka, ki je utemeljena zgolj v pogledu na nemočno in ranljivo bitje: »Poglej in boš vedel!« (1984, 236) Podobno utemeljuje etiko eden vplivnejših judovskih filozofov prejšnjega stoletja Emanuel Lévinas. Pravi, da pogled drugega, ki je ranljiv in gol, v meni prebujajo brezpogojno zahtevo: »Ne ubij me!« (2012, 11–13) Etika je utemeljena v ranljivem obličju drugega, ki me kliče k odgovornosti. Branko Klun jedro Lévinasove etike povzema takole: »Po eni strani je vsako obličje golo, krhko in ranljivo, po drugi pa skozenj preseva etična moč, presežna neodvisnost, ki je ne more nič zlomiti in brezpogojno etično zapoveduje.« (2014, 206)

Na Lévinasa se sklicujejo avtorji „Barcelonske deklaracije“ (1998), ki povzema

² »Zuinnerst qualifiziert durch die Drohung seiner Negation muß Sein sich hier behaupten, und behauptetes Sein ist Dasein als Anliegen.« (Jonas 1992, 14)

osnovne gradnike evropske bioetike in bioprava (Rendtorff in Kemp 2008). Ranljivost je tako poleg avtonomije, dostojanstva in integritete temeljno bioetično načelo. V samem načelu sta združeni dve ravni, in sicer osnovna bivanjska izkušnja krhkosti življenja in moralna dolžnost, da se pomaga tistim, ki so pomoči potrebni. Avtorji poudarjajo, da vidijo v ranljivosti univerzalen izraz človeškega stanja, to pa razumejo kot »povezovalni dejavnik med moralnimi tujci v pluralistični družbi« (Rendtorff 2002, 237). Dodajajo, da je načelo ranljivosti mogoče uporabiti tudi na področju zaščite živali in celotnega naravnega okolja. Opozarjajo, da je bila ranljivost v sodobnem svetu interpretirana napačno, saj se je predstavljala kot nekaj, kar bi bilo treba odpraviti, da bi lahko ustvarili popolna človeška bitja. Ravno spoštovanje ranljivosti ob zavedanju končnosti vsakega človeka omogoča pravo ravnanje med pretirano željo po popolnosti in lajšanjem trpljenja. V konkretnem primeru etičnega presojanja glede terapevtskega poseganja v človeški genski zapis vidi Josef Römeitl ranljivost kot odločilen kriterij. »Konkretno soočenje s trpečim človekom je mera, ki dela raziskovalne korake smiselne in človeške. Pravili, da ne povzročamo nepotrebnih tveganj in omejimo raziskovanje na *ultima ratio*, omogočata previden in nadzorovan nadaljnji razvoj genetskih spoznanj. Ta razvoj bo omejen z mero tveganja, ki ga lahko naložimo ljudem kot trpečim posameznikom, da bi dosegli nova spoznanja.« (2018, 247) Rešitev zato ni v popolnosti človeka ali narave, temveč v hevristiki, »ki v obličju trpečega najde pravo mero za spreminjanje« (249). Gre torej za upoštevanje in spoštovanje ranljivosti človeka.

2.3 Teologija ranljivosti

Če razmišljamo o ranljivosti znotraj teološke perspektive, potem ne moremo mimo temeljne krščanske resnice, da je Bog, ko se je učlovečil v Jezusu Kristusu, iz ljubezni do nas postal ranljiv. Bog je postal krhko človeško telo, da bi nam odprl pot v neminljivo življenje (Fil 2,6-11; 1 Kor 15,54). Biblična podoba Boga ni suveren, neobčutljiv, nespremenljiv, vseveden in vsemogočen vladar, temveč Bog, ki hodi s svojim ljudstvom, ki čuti bolečino svojega ljudstva, še več – ki se utelesi v Jezusu Kristusu.

Celotno Jezusovo življenje je zaznamovano z ranljivostjo: od njegovega rojstva do smrti na križu. Tudi vstali Gospod je zaznamovan z ranami. Prav zaradi svoje ranljivosti Jezus omogoča življenje ljudem, ki jih srečuje (Capantini in Gronchi 2018, 93–139; Platovnjak in Svetelj 2019, 673–679).

Teološko gledano je izvor ranljivosti človeka v ranljivosti Boga. Teolog James Keenan tako pravi: »Verjamem, da naša ranljivost izhaja iz narave Boga, po katerem smo ustvarjeni; ker smo ustvarjeni po podobi ranjivega Boga, je ranljivost naša narava.« (2019) Ranljivost zato ni posledica greha, ampak označuje izvorno stanje človeka.

Keenan ponazarja podobo o ranljivem Bogu s priliko o izgubljenem sinu. Na začetku se prilika osredotoča na izgubljenost mlajšega sina, toda osrednje sporočilo poudarja »najbolj ranjivega, ki je Oče, ki v daljavi prepozna svojega sina, ga objame, ponovno vključi v skupnost in si prizadeva obnoviti vse, kar je bilo polo-

mljeno, izpostavljeno in ogroženo.« (2019) Oče se kaže ranljiv tudi v odnosu do starejšega sina, ki trpi zaradi zagrenjenosti in zakrknjenosti. Ker oče ljubi, je ranljiv, saj tvega, da bo zavrnen in njegova ljubezen ne bo dobila ustreznega odgovora. Vendar prav ta ranljivost očeta omogoča obema sinovoma novo življenje.

Že Origen v svoji pridigi h knjigi preroka Ezekielja govori o ranljivosti Boga in jo utemeljuje v večni strasti ljubezni, ki biva v srcu Boga Očeta. »Ali ne trpi na neki način tudi Oče, Bog veseljstva, usmiljen, odpuščajoč in zelo dobrotljiv? /.../ Tudi Oče ni ravnodušen. Če ga prosimo, občuti usmiljenje in sočutje, trpi zaradi ljubezni in se živi v občutke, ki mu jih zaradi veličine svoje narave ne bi bilo treba imeti, in zaradi nas prenaša bolečine ljudi.« (*Homilije k Ezekielu* [1987, 119])

2.4 Teološka etika ranljivosti

Podoba ranljivega Boga ima posledice tudi za področje teološke etike. Irska teologinja Linda Hogan je tako prepričana, da lahko etika, ki temelji na ranljivosti, odgovori na številne izzive sodobnega sveta, kot so ogrožanje človekovega dostojanstva, raznovrstno nasilje, zloraba moči, revščina, migracije, radikalizmi, populizmi, negotovost političnih institucij in tudi uničevanje naravnega okolja. Ranljivost – kot način bivanja, kot osnova naših medosebnih odnosov in kot način družbenega udejstvovanja – predstavlja podlago za skupno prihodnost človeštva in zagotavljanje globalne pravičnosti. Kljub temu da ekstremistični voditelji velikokrat zlorabljajo prav izkušnjo ranljivosti določenih oseb in skupin za poudarjanje lastne identitete in obenem nasprotovanje enakim možnostim za vse, pa Hogan v ranljivosti vidi kreativni potencial za postavljanje temeljev nove politične skupnosti na globalni ravni. Vsi ljudje si namreč delimo »ontologijo, ki je utemeljena v ranljivosti« (2019, 219). Ta ranljivost je povezana z našim telesnim obstojem, našo odvisnostjo od drugih ljudi, našimi medosebnimi odnosi in tudi z negotovostjo družbenih institucij. »Taka ranljivost, pomanjkanje in žalost neizogibno izhajajo iz našega utelešenja ter poudarjajo našo bistveno soodvisnost in odnosnost. Vendar pa ranljivost avtonomiji ne nasprotuje, temveč jo opredeljuje in ji daje novo smer.« (219)

Izkušnja ranljivosti človeka povezuje z živalmi, na kar opozarja Martin Lintner. »Tako kot živali so tudi ljudje ranljivi in to tako kot individuumi kot tudi v svoji vključenosti v naravne povezanosti, kot je njihova medsebojna odvisnost in njihova odvisnost od nedotaknjenege ekološkega okolja. /.../ Kar človeka vsekakor ločuje od živali, je poznavanje teh krhkih povezanosti. Človek razmišlja o lastni ranljivosti in o ranljivosti drugih ljudi, zaveda pa se tudi ranljivosti vseh živih bitij. Zato ranljivost dobi zavezujočo moč.« (2019, 66) Zavest o ranljivosti sebe in drugih postane vir odgovornosti. Prav zaradi tega potrebujemo tudi premik na področju etike in etičnega delovanja. »Sodobna etika ne more več iskati in utemeljevati norm, ki bodo urejale zgolj medčloveške odnose, temveč mora najti ustrezne rešitve pri opredeljevanju tega, kar je dobro tudi za druge stvari, celotno stvarstvo. Človek ne more biti odgovoren zgolj zase in za drugega, temveč tudi za svet, ki mu je zaupan v odgovorno ravnanje.« (Pevce Rozman 2021, 843)

3. Novi humanizem

Ali lahko priznanje ranljivosti politično in družbeno življenje dejansko spremeni? Seveda ne smemo biti naivni in zanemarjati moči sedanjih političnih in ekonomskih struktur – kljub temu pa v možnost novega političnega diskurza moramo zaupati. Pomembno je oblikovati »novi humanizem« (Capantini in Gronchi 2018, 44), ki bo reinterpreteral koncept avtonomije v smeri *odnosne avtonomije*, temelječe na ranljivosti in medsebojni odvisnosti. Samostojni namreč lahko postanemo samo znotraj družbenega konteksta, torej znotraj medosebnih odnosov, ki predpostavljajo določeno kulturo in jezik. Osebna avtonomija se postopoma izgrajuje znotraj socialne interakcije (ten Have 2015, 401).

In zato potrebujemo novo antropološko paradigmo, *nov pogled na človeka*, ki bo izhajal iz njegovega temeljnega bivanjskega stanja (Capantini in Gronchi 2018, 34–46). Kot druga živa bitja je človek v svojem bistvu minljiv, krhek, smrten, ranljiv. Prav zaradi tega pa tudi čuteč in sočuten, odprt za odnose, usmerjen k inovativnosti in ustvarjalnosti (Platovnjak in Svetelj 2019, 679–680).

Strinjamo se s tezo Henka ten Haveja, da je ranljivost za prevlado načela avtonomije v bioetiki – in po našem prepričanju tudi širše v družbi – potreben korektiv (2016, 1–17). Ranljivost primarno ni okrnjena avtonomija, čeprav drži, da v ožjem pomenu besede obstajajo tudi ranljive osebe in skupine z okrnjeno avtonomijo, kot so npr. otroci, osebe s posebnimi potrebami, osebe z demenco. Pa vendar je ranljivost pravzaprav bolj univerzalna lastnost človeka kot avtonomija. Nihče namreč ni samozadosten – življenje vsakega posameznika je vpeto v številne odnose. Bolj temeljna kot človekova avtonomija je zato njegova vpetost v odnose. Ranljivost spodbuja sodelovanje, solidarnost, skrb za drugega, sočutje, zato po našem mnenju predstavlja izhodišče za novi humanizem, za globalno etiko – in s tem za svetlejšo prihodnost celotnega človeštva. Katoliška teologija s središčem v velikonočni skrivnosti trpljenja, smrti in vstajenja Jezusa Kristusa lahko s svojim pogledom na človeka prispeva k pogumnemu sprejemanju ranljivosti in odgovorni skrbi za lastno življenje, za življenje soljudi in drugih živih bitij.

Reference

- Biros, Michelle.** 2018. Vulnerability, and Informed Consent for Research. *The Journal of Law, Medicine & Ethics* 46, št. 1:72–78.
- Brown, Brené.** 2018. *Darovi nepopolnosti: Vodič do življenja z vsem srcem*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2019. Call to courage. Pressreader. <https://www.pressreader.com/usa/usa-today-us-edition/20190423/282106343045225> (pridobljeno 20. 2. 2022).
- Capantini, Laura, in Maurizio Gronchi.** 2018. *La vulnerabilità*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Celarc, Matjaž.** 2020. Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: Splošni pregled (1. del). *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:733–750.
- Cunha, Thiago, in Volnei Garrafa.** 2016. Vulnerability: A Key Principle for Global Bioethics? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 25, št. 2:197–208.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628.
- Hogan, Linda.** 2019. Vulnerability: An Ethic for a Divided World. V: Kristin E. Heyer, James F. Keenan in Andrea Vicini, ur. *Building Bridges in*

Sarajevo: *The Plenary Papers from CTEWC 2018*, 216–220. New York: Orbis Books.

Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Insel.

Keenan, James F. 2019. Vulnerability and the Father of the Prodigal Son. *Alfonsiana*, 27. 9. <https://www.alfonsiana.org/blog/2019/09/27/vulnerability-and-the-father-of-the-prodigal-son/> (pridobljeno 3. 2. 2022).

Klun, Branko. 2014. *Onkraj biti: Biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: KUD Logos.

---. 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.

Lévinas, Emmanuel. 2012. *Težavna svoboda: Eseji o judovstvu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Lintner, Martin M. 2019. *Človek in ljube živali: Etična vprašanja o ravnanju z živalmi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Origene. 1987. *Omelijske su Ezechiele*. Rim: Città Nuova.

Parsi, Vittorio Emanuele. 2021. *Vulnerabili: come la pandemia sta cambiando la politica e il mondo; La speranza oltre il rancore*. Milano: Piemme.

Pevc Rozman, Mateja. 2021. Upanje za naravo in človeštvo: nekateri etični premisleki. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:835–848.

Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj. 2019. To live a life in Christ's way: the answer to a truncated view of transhumanism on human life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682.

Rendtorff, Jacob Dahl. 2002. Basic ethical principles in European bioethics and biolaw: Autonomy, dignity, integrity and vulnerability – Towards a foundation of bioethics and biolaw. *Medicine, Health Care and Philosophy* 5, št. 3:235–244.

Rendtorff, Jacob Dahl, in Peter Kemp. 2008. The Barcelona Declaration: Towards an integrated approach to basic ethical principles. *Synthesis Philosophica* 46, št. 2:239–251.

Römel, Josef. 2018. Der Christliche Glaube an Gott als Schöpfer: Kritik einer Ideologie des genetischen Enhancements. V: Thomas Bahne in Katharina Waldner, ur. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, 241–249. Münster: Aschendorff Verlag.

ten Have, Henk. 2015. Respect for Human Vulnerability: The Emergence of a New Principle in Bioethics. *Bioethical Inquiry* 12, št. 3:395–408.

---. 2016. *Vulnerability: Challenging Bioethics*. Oxon: Routledge.

Vodičar, Janez. 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904.

RAZPRAVE / ARTICLES

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 15—31

Besedilo prejeto/Received:02/2022; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 1Marion J.-L.:27-236.5

DOI: 10.34291/BV2022/01/Greisch

© 2022 Greisch, CC BY 4.0

*Jean Greisch***« Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation¹***“Another Brightness”: Aesthetic Phenomenality and the Phenomenality of Revelation**»Jasnost drugačnje vrste«: estetska fenomenalnost in fenomenalnost razodetja*

Résumé : Parmi les nombreuses questions exégétiques, philosophiques et théologiques que soulève l'épisode biblique du Buisson ardent, une question préjudicielle mérite de retenir l'attention des phénoménologues : celle de l'air de famille entre certaines expériences esthétiques et l'expérience de la Révélation proprement dite. Elle est ici discutée au regard des thèses que développe Jean-Luc Marion dans la première partie de son « Essai » monumental : *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Mots clés: Expérience, Esthétique, Révélation, Buisson Ardent

Abstract: Among the numerous exegetical, philosophical and theological questions raised by the Biblical narrative of the Burning Bush, the question of the family resemblance between some aesthetic experiences and the experience of Revelation proper deserves a particular interest from a phenomenological point of view. The present essay addresses this question in reference to the First Part of Jean-Luc Marion's monumental "Essay": *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Keywords: Experience, Aesthetics, Revelation, Burning Bush

Povzetek: Med številnimi eksegetskimi, filozofskimi in teološkimi vprašanji, ki jih odpira svetopisemski pripoved o gorečem grmu, si pozornost fenomenologov zasluži zlasti vprašanje o družinski podobnosti med estetsko izkušnjo in izkušnjo o razodetju v ožjem pomenu besede. V prispevku to vprašanje obravnavamo z vidika tez, ki jih je razvil Jean-Luc Marion v prvem delu svojega monumentalnega ,eseja' *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Ključne besede: izkušnja, estetika, razodetje, goreči grm, Jean-Luc Marion

¹ Conférence donnée le 29 septembre 2021 dans le cadre d'un Séminaire de la Luxembourg School of Religion and Society.

Depuis longtemps et jusqu'à nos jours, le récit fondateur du Buisson ardent dans la Bible hébraïque et dans le Coran (Exode 3:1-4:17; Qur'an 20:9-24, 27:7-14, 28:29-33) est un point chaud herméneutique où s'affrontent philologues, exégètes, historiens des religions, traducteurs, théologiens et philosophes.² Face à l'énormité des questions que soulève la révélation de Dieu sous la double espèce de la paronomase *ehye asher ehye* et du Tétragramme YHWH, la contribution du phénoménologue ne peut qu'être modeste : repartir du motif du buisson ardent, en s'interrogeant sur l'air de famille qui permet de rapprocher les phénomènes esthétiques et les phénomènes de révélation.

1. L'expérience esthétique en tant que phénomène de révélation : pour une approche phénoménologique

De quoi parlons-nous, quand nous qualifions une expérience d'« esthétique » et quand nous parlons de « révélation » ?

Pour ne pas me perdre en généralités, je partirai d'un exemple concret : le torse archaïque d'Apollon (480-470 av. J.-C.) découvert sur un site archéologique de la ville grecque de Milet. Cette sculpture, qu'on peut admirer au Louvre, a inspiré à Rainer Maria Rilke un célèbre poème sur lequel s'ouvre la deuxième partie des *Neue Gedichte* parus en 1908.

Archaischer Torso Apollos

*Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,
sich hält und glänzt. Sonst könnte nicht der Bug
der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
zu jener Mitte, die die Zeugung trug.*

*Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz
unter der Schultern durchsichtigem Sturz
und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle
und bräche nicht aus allen seinen Rändern
aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.*

Torse archaïque d'Apollon

*Nous ne connaissions pas sa tête inouïe
où les prunelles mûrissaient. Mais
tel un candélabre, son torse brûle encore,*

² Pour une mise en perspective, voir : Ricoeur et LaCocque 1999, 305-371.

où son regard, juste retenu,
demeure et brille. Sinon la courbure de la poitrine
ne pourrait t'aveugler, et de la légère torsion
des flancs, un sourire ne pourrait partir
pour le centre qui porta la procréation.

Sinon cette pierre se dresserait courte et défigurée
sous le globe transparent des épaules
et ne lui rait pas comme des peaux de fauves ;
et ne s'échapperait pas par tous ses bords
comme une étoile : car il n'y a là aucun endroit
qui ne te voit pas. Il faut que tu changes de vie. ³

Ceux qui souffrent d'une cécité phénoménologique et d'une insensibilité esthétique insurmontables, ne comprendront rien à la nature de l'expérience à laquelle nous convie le poète. A leurs yeux, une sculpture mutilée à ce point ne semble plus avoir d'autre intérêt qu'un intérêt purement archéologique : celui d'un morceau de marbre datant d'une époque lointaine, parvenu jusqu'à nous.

Sous le regard émerveillé de Rilke, cette œuvre, pour fragmentaire qu'elle soit, donne lieu à une expérience esthétique extraordinaire, celle d'un torse qui non seulement brille et brûle tel un « candélabre », mais qui, en vertu d'un étrange « tour de vis » (*zurückgeschraubt*) phénoménologique, préserve et intensifie même le regard qui émanait du visage originel. Ce que décrit le poète, c'est une expérience épiphanique qui compense et surcompense même l'absence des parties manquantes.

Le deuxième quatrain opère un nouveau tournant phénoménologique, en remarquant la légère torsion des flancs qui esquissent un sourire en direction du sexe, lui aussi manquant, de la sculpture.

Cette sculpture qui n'a plus de tête délègue en quelque sorte son regard (*Schauen*) au reste du corps, lui conférant une transcendance *sui generis* qu'exprime l'image de l'étoile qui déborde et fait éclater les confins de l'espace qui voudrait la contenir.

Toute l'expérience converge vers les deux vers conclusifs qui amorcent un troisième « tournant » phénoménologique encore plus décisif, qui mérite d'être qualifié de « conversion ». Ils associent un constat : « *da ist keine Stelle / die dich nicht sieht* » (« là il n'y aucun endroit qui ne te regarde », trad. pers.) à une injonction ou une interpellation : « *Du musst Dein Leben ändern* » (« Tu dois changer ta vie », trad. pers.).

Sans analyser plus en profondeur le poème et l'expérience esthétique sous-jacente, je me contente de soulever une question à première vue déconcertante : cette expérience n'est-elle pas en même temps une expérience de révélation ?

³ Pour une discussion des traductions françaises du poème, voir : Macher 2019, 177-189.

La question m'est inspirée par les thèses que développe Jean-Luc Marion dans la première partie de son « Essai » monumental : *D'ailleurs, la Révélation* (2020), qui s'ouvre sur l'affirmation que la « révélation » fait partie de l'expérience humaine la plus commune. La minuscule de ce vocable nous avertit que, loin de se confiner au champ religieux des religions dites « révélées », on rencontre ce phénomène dans tous les champs de l'expérience humaine, cognitive, intellectuelle, esthétique, morale, spirituelle, érotique, historique, religieuse, etc.

À l'encontre du concept moderne (métaphysique) de la Révélation, Marion exige de partir directement de la phénoménalité de ce qui se dévoile ou plutôt se dé-couvre (*apophainesthai*, *apokalupthèsthai*).

Dans les 60 pages de la première Partie, intitulée « Envoi », Marion expose les *praeambula* phénoménologiques qui justifient le privilège qu'il accorde au phénomène et à la notion de révélation.

Nous parlons légitimement de « révélation » à chaque fois que, dans le torrent incessant des apparitions qui ne cessent de nous submerger, certaines insistent et persistent, nous parlent et nous interpellent au point de devenir inoubliables, comme c'est le cas du poème de Rilke.

Marion caractérise la phénoménalité propre de la révélation (dont l'index lexical est le verbe grec *apokalupthèsthai*, qu'il importe de distinguer du verbe *apophainesthai* dont Heidegger se sert au § 7 d'*Etre et temps* pour définir la notion phénoménologique de phénomène) par une structure triadique : auto-donation du phénomène, révélation de moi-même à moi-même, révélation à d'autres de ce que je suis devenu d'ailleurs (2020, 27).

Ce sont les mêmes caractéristiques qu'on retrouve dans le poème de Rilke : auto-donation d'un phénomène, qui en se révélant, nous fait oublier son caractère fragmentaire ; révélation du spectateur à lui-même, qui, renonçant à la position d'observateur neutre, accepte qu'il doit changer sa vie ; révélation à d'autres de la métamorphose ou transformation intérieure que l'expérience a suscitée, par le truchement de la parole poétique.

Par « révélation », au sens large du mot, Marion entend tout « ce qui s'éprend de moi » (20) défiant mes capacités de l'accueillir. Inoubliable, parce que venant d'ailleurs, la révélation reste toujours sur sa réserve, vu qu'il est impossible d'en avoir une compréhension exhaustive. Quel que soit le champ d'expérience où elle se produit, la révélation n'est pensable qu'en termes d'événement, mais un événement en un sens particulier du mot que Marion, citant Péguy, définit comme « un avènement qui *évient* » (28).

Cette caractérisation de la phénoménalité propre de la révélation implique la nécessité d'une révision critique du concept de « cohésion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) qui joue un rôle central dans la conception diltheyenne de l'herméneutique. Là où elle advient, la révélation fait éclater la cohésion de la vie, faite de l'enchaînement ininterrompu de vécus. La vie réelle (« facticielle » dirait Heidegger) est la collection – en apparence disparate – des révélations successi-

ves « que je n'ai pas comprises, mais qui, elles, me comprennent » (29). Une phénoménologie de la révélation est « an-archique » (au sens que Levinas donne à ce terme) par définition, semblable à l'appel venu de nulle part dans le récit de la vocation de Samuel.

Les événements de révélation « frappent d'un éclair dirimant celui à qui ces faits se destinent et qui les aperçoit comme à lui destinés ». Comme dans le poème « *In lieblicher Bläue* » de Hölderlin, ils font bande à part (*abgesondert sehr die Gestalt ist*), constituant des figures et des constellations de sens qui se détachent et se distinguent de la toile de fond commune de l'apparaître du monde. Cela requiert un discernement phénoménologique et herméneutique qui ne va jamais de soi.

La singularité du phénomène de révélation tient au fait que nous avons affaire à une « auto-donation dont les conditions de possibilité ne coïncident jamais avec les conditions de possibilité de notre expérience ». Par définition, la révélation « apparaît en venant d'ailleurs » (33) et elle « apparaît en tant qu'invisible et le reste ».

Cela conduit Marion à distinguer plusieurs types de phénoménalité (phénomènes « pauvres », phénomènes de « droit commun », phénomènes « saturés », et phénomènes « de révélation ». Son plaidoyer pour la possibilité d'une analyse rigoureuse de la phénoménalité des phénomènes saturés dont il distingue quatre types : l'événement, l'idole, la chair et l'icône, le conduit progressivement à décrire « la contre-expérience de la Révélation comme phénomène saturé par excellence » (265).

Sans entrer dans une analyse technique de ces distinctions introduites dans *Etant donné*, et reprises dans tous les ouvrages ultérieurs de Marion, ce qui mérite de retenir notre attention est la manière dont il passe de la « stricte phénoménalité du phénomène de révélation dans toute sa puissante banalité » (35) à l'acception religieuse du terme « Révélation » (avec majuscule), sous-jacente à la distinction entre religions dites « révélées » et sagesse.

La thèse d'après laquelle « la Révélation, effective ou non, authentique ou non, ouvre, par sa seule possibilité, tout le possible », marque la transition à une approche plus conceptuelle qui se focalise sur trois déterminations conceptuelles : le *témoignage*, la *résistance*, le *paradoxe*.

1. Incommensurable à ceux qui l'acceptent, la Révélation se destine à des témoins, dont le témoignage « ne se manifeste pas par une connaissance compréhensive, mais par la reconnaissance d'une incompréhensibilité » (43).

Loin d'être un défaut, la fragilité de la parole du témoin est un atout. « J'ai entendu, mais je n'ai pas compris » (*Dn 12, 8*) dit le prophète Daniel. Je ne comprends pas ce qui m'est arrivé, je sais juste que cela m'est arrivé, dit l'aveugle-né qui a retrouvé la vue dans l'Évangile de Jean (*Jn 9, 25*) à ceux qui contestent la validité de son témoignage. Marion en tire une thèse générale, directement inspirée de *Glaubhaft ist nur Liebe* de Hans Urs von Balthasar : « voir ne suffit pas pour comprendre, il faut aimer pour connaître. » (2020, 42)

La pluralité de témoignages qui correspondent à une nécessité phénoménale. La « discordance apparente des évangiles » (Pascal) est un bienfait herméneutique et non un scandale.

2. La thèse d'après laquelle « Résistance et Révélation vont de pair » (46), exprime le deuxième moment constitutif du concept de Révélation. Une Révélation irrésistible, qui s'impose à nous comme le diktat d'un dictateur annihilant notre liberté, n'en est pas une, car « il appartient à la Révélation d'apparaître *en tant que telle* intolérable et irrecevable » (44). De même, une Révélation qui ferait l'unanimité n'en serait pas une. Provenant d'ailleurs, la Révélation suscite nécessairement le conflit : « aucune Révélation ne peut se manifester sans danger. » « Le salut lui-même met en danger parce qu'il modifie toute notre conception des choses. » (47)

En ce point, nous butons sur une difficulté qui risque de se transformer en aporie. C'est la difficulté avec laquelle Franz Rosenzweig s'est débattu tout au long de son *Etoile de la Rédemption* : est-il possible de concevoir un concept de Révélation qui ne contredise ni les exigences du concept (sous peine de basculer dans l'irrationalisme), ni celles de la Révélation (sous peine de la subordonner à une rationalité incapable de l'accueillir) ?

Soit dit en passant : à ma connaissance, Rosenzweig est de loin le penseur qui s'est le plus intéressé aux enjeux esthétiques et éthiques du concept de Révélation. Aussi est-il regrettable que l'Essai de Marion ne lui consacre que quelques notes en bas de page.

3. Pour Marion, la solution passe par une certaine réhabilitation de la notion de *paradoxe*, qu'illustre un verset de l'Évangile de Luc, relatant la réaction des témoins de la guérison du paralytique : « Tous furent alors saisis de stupeur (*ekstasis*) et ils glorifiaient (*edoxasan*) Dieu. Ils furent remplis de crainte et ils disaient: "Nous avons vu d'étranges choses (*paradoxa*) aujourd'hui !" » (Lc 5, 26)

De toute évidence, les « paradoxes » dont il est question ici, n'ont rien en commun avec ce que les logiciens désignent sous le même nom. « Le paradoxe », souligne Marion, « joue toujours sur les marges de la phénoménalité, pas dans les contradictions du formalisme » (56), ce qui veut dire que, concernant la révélation, qu'« aucune révélation ne peut se recevoir sans un paradoxe assumé comme tel ». Marion en tire une règle de méthode générale valable pour toute révélation et applicable à tous les champs d'expérience : « une révélation véritable impose une telle nouveauté qu'il lui revient intrinsèquement, non pas accidentellement, qu'on la puisse récuser. » (2020, 56)

Une fois admis que « la Révélation (juive et chrétienne) se joue à l'évidence en termes de phénoménalité » (58) et que « les phénomènes de révélation, « modifient les règles de leur phénoménalisation selon leurs exigences propres » (60), en mettant à chaque fois « en crise les limites et les conditions de la rationalité qui, supposée savoir, prétend comprendre » (51), la Révélation biblique qui est le « phénomène saturé » par excellence est l'exception qui confirme cette règle générale. Si « la Révélation accomplit paradoxalement, en vertu de la donation

qu'elle seule performe parfaitement, l'essence de la phénoménalité » (61), son unique privilège est qu'il s'agit d'une « donation qui outrepassa toute attente, toute prévision et finalement toute réception » (57).

2. « Une autre clarté » : Moïse devant le Buisson ardent

Marion illustre ce privilège en citant l'adage de Bernard de Clairvaux : « *dando revelat et revelando dat* » dans les Sermons sur le Cantique des Cantiques et les vers sur lesquels s'achève la deuxième strophe de l'hymne *Versöhnender, der du nimmerglaubt*, de Hölderlin :

*Und dämmernden Auges denk' ich schon,
Vom ersten Tagwerk lächelnd,
Ihn selbst zu sehn, den Fürsten des Fests.
Doch wenn du schon dein Ausland gern verläugnest,
Und als vom langen Heldenzuge müd,
Dein Auge senkst, vergessen, leichtbeschattet,
Und Freundesgestalt annimmst, du Allbekannter, doch
Beugt fast die Knie das Hohe. Nichts vor dir,
Nur Eines weiß ich, Sterbliches bist du nicht.
Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber
Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit.*

*Et l'œil crépusculaire il me semble déjà
Que souriant de l'oeuvre rigoureux du jour
Je le vois en personne, le prince de la fête.
Mais bien que tu te plaises à renier ton étrange pays
Et que, comme harassé de la longue campagne héroïque,
Tu baisses, oublieux, l'œil, voilé d'ombre légère,
Et prennes aspect d'ami, toi que chacun connaît, cette grandeur
Pourtant me plie presque le genou. Je ne sais devant toi
Rien, sinon cette chose : tu n'es rien de mortel.
Un Sage peut m'éclairer bien des points ; mais quand, de plus
C'est un Dieu qui nous apparaît,
Il s'agit d'une autre clarté. (trad. Jean-Pierre Lefevre)*

Les vers cités à l'instant, nous fournissent un bon fil conducteur pour faire quelques pas supplémentaires en direction de l'interprétation de l'épisode biblique du Buisson ardent en Exode 3-4.

Marion ne se contente pas de défendre la possibilité d'une approche phénoménologique de la Révélation combinant en elle les quatre types de saturation phénoménologique ; il y ajoute la nécessité herméneutique de « contempler la

Révélation comme phénomène jusque dans le détail des textes bibliques » (2020, 267). La longue série d'interprétations phénoménologico-herméneutiques qui jalonnent son Essai sur la Révélation s'ouvre significativement avec une brève interprétation de la théophanie du Buisson ardent (283-295), dominée par la thèse d'après laquelle « la Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le déploiement du Nom » (291).

Sans examiner en détail cette interprétation, qui se déploie selon trois axes (« Faire apparaître l'invisibilité » ; « Face au Nom » ; « L'appel du "Je" ») je me contente de pointer quelques détails remarquables.

1. L'interprétation de Marion prend son départ, non avec les chapitres 3 et 4 de l'Exode, mais avec le chapitre 19, en particulier le verset : « *Vois, voici, c'est moi qui viens vers toi dans la nuée épaisse, afin que le peuple écoute quand je te parlerai et qu'il te fasse confiance à jamais.* » (Ex 19, 9)

Tout se passe comme si, en comparaison de la « nuée épaisse », le Buisson ardent n'était qu'un épiphénomène spectaculaire, risquant d'occulter le fait qu'il « n'y a rien d'autre à voir que la parole que Dieu prend, donne et tient ». Mais l'accent mis sur l'expérience auditive (*Hörerfahrung*), ne se fait pas sans reste, comme l'exprime la magnifique formule « une Voix qui voit » de Claudel : « le face-à-face s'accomplit par un échange de paroles, qui permet de déployer toute la figure de l'appel et de la réponse. » (2020, 285)

En l'occurrence, Marion emboîte le pas de Levinas aux yeux duquel même l'épiphanie du visage humain ne se réduit pas à un phénomène visible dans le monde, s'offrant à la captation du regard. Révélant la présence en personne, « la face se donne en personne non pas en se montrant comme une chose du monde, mais en se faisant parole, comme une promesse venue et tenue d'ailleurs » (287). A fortiori, il en va de même de la Face de Dieu qui transcende la sphère du visible intramondain.

2. Cela conduit Marion à formuler une seconde thèse, qui est la clé de son interprétation d'Exode 3, 14 : « La Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le déploiement du Nom (...) Moïse n'a pas vu Yahvé, mais il a entendu le Nom en allant vers le Buisson. » (291) A défaut d'un impossible face-à-face entre Moïse et Dieu, leur « face-à-face sans face a lieu sur le mode d'un nom-à-Nom » (289).

3. La troisième thèse décisive est que « parce qu'elle culmine dans l'écoute du Nom, la manifestation commence (...) par l'entente l'appel » (291), de sorte que « l'ordre de la phénoménalisation n'aboutit qu'à partir d'une parole, donc d'un appel, donc d'abord une écoute » (292).

3. Un « petit détour pour voir » aux conséquences incalculables

Une lecture phénoménologico-herméneutique qui se focalise davantage sur le récit du Buisson ardent, nous aide à déceler d'autres aspects du phénomène de la Révélation qui nous confronte en effet à « une autre clarté » que celle dont nous parlent les « sages » de tous les temps et les « chercheurs de sagesse », autrement dit les « philosophes ».

« Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madiân ; il l'emmena par-delà le désert et parvint à la montagne de Dieu, l'Horeb. » (Ex 3, 1b)

Dans l'immensité sauvage du désert, où il n'y a ni routes ni chemins, un berger fait paître des moutons qui ne sont pas les siens.

Si l'on veut savoir ce que cette montagne a de spécial, au point d'être qualifiée de « montagne de Dieu », il faut parcourir tout le Livre du Deutéronome, en particulier les versets suivants :

« Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez, aimant Yahvé ton Dieu, écoutant sa voix, t'attachant à lui ; car là est ta vie, ainsi que la longue durée de ton séjour sur la terre que Yahvé a juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob, de leur donner. » (Dt 30, 19-20)

Le berger est celui qu'un égyptologue contemporain appelle « Moïse, l'Égyptien » (Assmann 1988), en s'étonnant de ce que la découverte du Dieu unique de cet homme ait laissé des traces aussi profondes dans l'histoire de l'humanité, alors que le nom du Pharaon égyptien Echnaton (Amenophis IV), qui avait voulu instaurer le culte d'un dieu unique dans son Empire, a depuis longtemps sombré dans l'oubli.

De la profondeur du temps qui, à la longue, semble vouer toutes les histoires humaines à l'insignifiance, se détache un phénomène singulier débouchant sur une rencontre encore plus singulière qui arrache un homme à ses habitudes quotidiennes. Cette rencontre décisive a trouvé son reflet dans un vieux texte dans lequel s'entrelacent plusieurs traditions que l'exégèse historico-critique nous permet de démêler en partie.

« L'Ange de Yahvé lui apparut, dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson. Moïse regarda : le buisson était embrasé mais le buisson ne se consumait pas. Moïse dit : "Je vais faire un détour pour voir cet étrange spectacle, et pourquoi le buisson ne se consume pas." »

Moïse fait un « détour » pour observer de plus près ce phénomène inhabituel – lequel mérite pleinement d'être qualifié de « phénomène saturé »⁴ au sens que Jean-Luc Marion donne à ce terme.

De nos jours, où même dans les restaurants, les stations de métro, les salles d'attente et même dans les trains, les avions et les bus touristiques, des écrans ne cessent de clignoter, en particulier ceux des téléphones portables, de tels détours nous sont épargnés et nos regards sont devenus si blasés que nous en devenons incapables de faire la différence entre l'ordinaire et l'extraordinaire. Ce n'est que quand des avions se crashent sur les *Twin Towers* à New York que nous nous apercevons qu'un événement exceptionnel s'est produit.

Il n'empêche qu'il nous arrive, à nous aussi, de parler d'un spectacle « qui vaut le détour ».

Dans notre récit, deux regards s'entrecroisent : celui de Moïse, qui fait un détour pour mieux voir le phénomène extraordinaire d'un arbuste qui brûle sans se consumer, et celui de Yahvé :

« Yahvé vit qu'il faisait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson. "Moïse, Moïse", dit-il, et il répondit : "Me voici." Il dit : "N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds car le lieu où tu te tiens est une terre sainte." Et il dit : "Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob." Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu. » (Ex 3, 4-6)

Un arbuste qui réussit à prendre racine dans la sécheresse du désert, a toutes les chances d'être pourvu d'épines, de sorte qu'on ne peut s'en approcher qu'avec précaution. Le fait qu'il en émane une flamme (v. 2), le rend encore plus menaçant. Si, en plus, il est habité par une présence mystérieuse que le verset 2 désigne comme « Ange du Seigneur », le phénomène en devient aussi effrayant que fascinant.

Ce qui se présente d'abord comme une petite expédition botanique, mue par la curiosité, se transforme presque immédiatement en rencontre qui déclenche des processus de reconnaissance inédits. Même un petit changement de regard peut avoir des conséquences imprévues. Le petit « détour pour voir » de Moïse aura pour conséquence une traversée du désert qui durera quarante ans !

Aussitôt que la Voix appelle Moïse par son nom, il cesse d'être un observateur et devient partie prenante d'un événement de Révélation qui dépasse son entendement et qui l'entraîne dans une aventure dont il ne maîtrise pas les tenants et les aboutissants.

Sa réponse : « *Me voici* » retentira souvent dans la suite de l'histoire du salut. Elle transforme Moïse en « élu » au sens que Levinas donne à ce terme : chargé du fardeau d'une responsabilité qui le dépasse.

⁴ Par « phénomène saturé », il faut entendre « la possibilité d'un phénomène où l'intuition donnerait plus, voire démesurément plus, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu » (Marion 1997, 277).

Le « *Me voici* » de Moïse l'entraîne sur un terrain qui est d'une tout autre nature que celui d'un berger nomade qui fait paître son troupeau là où cela lui chante. Mais c'est toujours la même terre déserte, le même sable brûlant, parsemé de pierres qui rendent la marche difficile. Si le sol sur lequel il s'avance, après s'être déchaussé, est désigné comme « *terre sainte* », cela ne veut pas dire qu'il se trouverait subitement dans un paradis ou une oasis miraculeuse. L'exhortation à se déchausser, qu'on retrouve sur d'innombrables illustrations, indique que Moïse est encore plus exposé, plus vulnérable et plus démuné qu'auparavant.

Avant même qu'il ait le temps de s'enquérir de l'identité de celui qui l'interpelle, il reçoit une première réponse : « *Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* » (Ex 3, 6) Sa réaction à cette déclaration d'identité divine – qu'on peut désigner comme « identité narrative », se rapportant à l'histoire de la relation de Dieu avec les patriarches –, nom que Saint Augustin désigne comme « nom de miséricorde », renforce encore l'impression que le petit détour pour mieux voir le phénomène extraordinaire « para-doxal » du Buisson ardent, confronte Moïse à une présence qu'il a du mal à affronter : « *Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu.* » C'est la première, mais non la dernière fois qu'il sera obligé de se livrer à pareil geste de protection.

4. « Qui suis-je donc ? » : une mission impossible

Le contraste entre le désir de « *faire un détour pour voir cet étrange spectacle* » du buisson en flammes qui ne se consume pas, et la peur de voir Dieu face à face, est le prélude du deuxième acte, où il y va d'un envoi qui provoque une nouvelle crise d'identité chez l'envoyé.

De nouveau, la séquence commence avec le verbe voir : « *Yahvé dit : "J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses."* » (Ex 3, 7)

Voir, entendre, connaître : ces trois verbes marquent une gradation qui va de l'extérieur à l'intérieur, du visible à l'invisible.

La misère du peuple « saute aux yeux », du moins aux yeux de ceux qui ne détournent pas le regard. Entendre les cris des opprimés demande davantage de temps qu'un simple clin d'œil furtif. Seul celui qui s'y montre sensible connaît et reconnaît l'angoisse de ceux qui souffrent. Tous les regards n'en sont pas capables, car il y a aussi des regards qui, passant outre à ce qui n'est pas visible, transforment le vu en objet d'observation.

« *Maintenant va, je t'envoie auprès de Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les Israélites.* » (v. 10) Aussitôt que Moïse entend cette mission impossible, il a de bonnes raisons de regretter son petit « détour pour voir » qui a toutes les chances de devenir un grand voyage sans retour, non seulement pour lui-même, mais aussi pour son peuple.

« *Qui suis-je pour aller trouver Pharaon et faire sortir d'Égypte les Israélites ?* » (v. 11) La question est d'autant plus légitime que Moïse n'est pas un tribun populaire doué de l'art de convaincre, comme le montre son aveu dans le quatrième chapitre : « *Moïse dit à Yahvé : "Excuse-moi, mon Seigneur, je ne suis pas doué pour la parole, ni d'hier ni d'avant-hier, ni même depuis que tu adresses la parole à ton serviteur, car ma bouche et ma langue sont pesantes."* » (4, 10)

Yahvé a beau le rassurer : « *Va maintenant, je serai avec ta bouche et je t'indiquerai ce que tu devras dire* » (4, 12), il ne lui promet pas de délier sa langue, mais se contente de lui offrir l'aide d'un porte-parole en la personne de son cousin Aaron : « *Tu lui parleras et tu mettras les paroles dans sa bouche. Moi, je serai avec ta bouche et avec sa bouche, et je vous indiquerai ce que vous devrez faire.* » (4, 15)

La réponse divine à cette question angoissée n'a pas de quoi le rassurer : « *Je serai avec toi, et voici le signe qui te montrera que c'est moi qui t'ai envoyé. Quand tu feras sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne.* » (v. 12) C'est un peu comme si la Voix disait à Moïse déchaussé, perplexe et interrogatif : « *A partir de maintenant, la flamme qui a jailli du buisson ardent, sera la seule lumière sur ton chemin !* »

5. Le Nom au-dessus de tout nom : un nouveau parcours de reconnaissance

Le troisième acte, le plus décisif du récit, concerne la question de l'identité de l'Envoyeur, question qui a retenu l'attention d'innombrables interprètes (Ricoeur et LaCocque 1999, 305-371).⁵

Dans la Bible hébraïque, le titre du livre de l'Exode est « *Shemot* ». Il nous avertit que les noms – ceux des principaux protagonistes des traditions narratives qui ont abouti à la rédaction de ce livre, mais également ceux du Dieu qui se révèle à Moïse et lui confie une mission qui dépasse manifestement ses capacités – y jouent un rôle particulièrement important.

« Dieu », est le « mot le plus facile à prononcer et le plus difficile à penser », sachant que « le plus difficile n'est pas de connaître le nom, mais bien le chemin » (de Gramont 2013, 86-87), chemin qui, pour ceux qui s'y engagent, se transforme en immense parcours de la reconnaissance.

Qui est-il, ce Dieu dont un verset du Deutéronome dit qu'il est « *Celui qui habite le buisson ardent* » (Dt 33, 16).

La réponse dépend de trois noms qui s'entrelacent étroitement dans notre texte, constituant une sorte de buisson ardent lexical : « *le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* » (v. 6) C'est, pourrait-on dire,

⁵ Voir également les pages que Jean-Luc Marion consacre à la révélation du nom divin et le face-à-face de Moïse avec Dieu dans : *D'ailleurs, la Révélation* (2020, 283-295). J'en extrais une phrase capitale : « La Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le dépliement du Nom. » (291)

le Dieu de la mémoire, évoquant un lointain passé. C'est ce qui conduit Saint-Augustin à le qualifier de « nom de la miséricorde ».

S'y ajoute la révélation d'un deuxième nom, inédit celui-là : « *Je suis Celui qui Est* », connotant une présence indéfectible, nom que Saint-Augustin qualifie de « *nomen substantiae* » (v. 13-14).

Enfin, d'après le début du chapitre 6 de l'Exode, le nom même de « *Yahvé* », fait, lui aussi, partie de la théophanie du buisson ardent : « *Je suis Yahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddaï, mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas fait connaître.* » (v. 2) C'est un nom nouveau qu'on peut ordonner au futur d'une Alliance non encore conclue.

1. « *Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : "Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous." Mais s'ils me disent : "Quel est son nom ?", que leur dirai-je ?* » (v. 13) On peut s'étonner de ce que Moïse ne se satisfasse pas de la réponse traditionnelle : « *le Dieu de vos pères* ». Si ce nom ne suffit plus, c'est parce que l'histoire de la libération que Moïse est chargé d'initier, n'a pas son équivalent dans le passé. A histoire nouvelle, nom nouveau, et pas seulement parce que, comme le suggèrent certains exégètes, il y va également de la révélation d'un nom secret de pouvoir qui fait participer l'initié à la puissance du détenteur du nom.

2. La réponse que reçoit Moïse est aussi surprenante qu'énigmatique : « *Dieu dit à Moïse : "Je suis celui qui est." Et il dit : "Voici ce que tu diras aux Israélites : "Je suis" m'a envoyé vers vous."* » (v. 13-14)

Jusqu'à aujourd'hui, les exégètes s'interrogent sur la signification de la paronomase : *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, et sa traduction la plus appropriée. Il y a peu de définitions (à supposer qu'il s'agisse d'une « définition » !) qui ont fait couler autant d'encre.

Ici n'est pas le lieu de détailler les questions exégétiques que soulève ce nom. Le seul point qui retient mon attention est le lien entre le phénomène du buisson ardent et la signification du nom. Je serais presque tenté de dire que ce nom lui-même est un Buisson ardent qui, dans certaines situations, se transforme en arbre de vie.

Cette interprétation m'est suggérée par la manière particulièrement audacieuse dont maître Eckhart interprète *Exode 3, 14*.

Pour Eckhart, « le propre de Dieu est être (...) C'est pourquoi c'est seulement dans l'être que réside tout ce qui est quelque chose. Etre est un nom premier. Tout ce qui est caduc est un déchet de l'être. Toute notre vie devrait être un être. Autant notre vie est un être, autant elle est en Dieu. Autant notre vie est enclose dans l'être, autant elle est apparentée à Dieu. » (*Pr.* 8, I, 99 ; 120) Le verbe *sum*, pris en sa fonction de verbe d'existence, n'est pas prédiqué de Dieu *per inhaerentiam*, mais *per identitatem*. Dieu n'est pas le sujet de l'être, il est l'Etre lui-même. Eckhart ne se contente pas d'affirmer : « *Deus est esse* », il renverse la proposition

en : « *Esse est Deus* », ce qui lui attirait la suspicion des inquisiteurs de Cologne.

Eckhart se démarque toutefois d'une identification sommaire de Dieu et de l'être, en s'intéressant au mystère de l'Ipséité divine qu'annonçait déjà le nom augustinien d'*Idipsium* qui suggère que Dieu est le *Soi-même* par excellence. « "Ego", le mot "Je" », déclare Eckhart, « n'est propre à personne qu'à Dieu seul dans son unité » (Pr. 28, 324 ; 278). L'union mystique vise à devenir « Je » dans l'Être-Sujet : « Tu dois pleinement t'abîmer de ton être-tien et dois te fondre dans son être-sien, et ce qui est tien et ce qui est sien doivent devenir un mien, que toi, éternellement, tu comprends avec lui son étantité non-devenue et sa néantité innommée. » (Pr. 83, I, 192 ; 633)

Le soupçon nietzschéen d'après lequel l'être serait une abstraction exsangue, étouffant la vie, tombe à plat si, comme le souligne Eckhart, rien n'est plus intensément vivant que le « bouillonnement » (*bullitio*) constitutif de l'être divin. Le phénomène du buisson ardent qui brûle sans se consommer est, dans cette hypothèse, en congruence parfaite avec la signification du nom divin *Sum qui sum*, désignant « une sorte de jaillissement dans lequel une chose fermente et se verse d'abord en soi-même, en épanchant tout ce qui est d'elle en tout ce qui est d'elle, avant de se déverser et de bouillonner au dehors ».

Cette brève incursion dans la mystique spéculative du maître Thuringien suggère qu'il n'y a pas lieu d'opposer le buisson ardent et l'arbre de vie, tout au contraire ! Cela me semble parfaitement compatible avec les interprétations qui insistent davantage sur la futurité impliquée dans la formule '*ehyeh 'asher 'ehyeh*, en critiquant celles qui ne veulent retenir qu'une présence constante immuable.

Encore faut-il se méfier des interprétations qui réduisent ce nom divin à une simple dérobade. Le buisson ardent n'est pas un feu follet qui renverrait à une présence si faible que le nom que Dieu révèle à Moïse ne signifierait rien d'autre que « Je ne suis pas disponible ».

La question de Moïse concernant l'identité « substantielle » (« *nomen substantiae* » dans la terminologie de Saint-Augustin) de Dieu n'est pas celle que Nietzsche mettra dans la bouche de l'insensé, criant : « *Wohin ist Gott ?* » (« Où Dieu est-il parti ? »). C'est au contraire la question : « Où nous mènera-t-il ? ». Elle accompagnera Moïse tout au long de son périple ultérieur qu'il passera, quarante années durant, à garder un « peuple à la nuque raide » qui lui causera bien plus de soucis et de tracas que le troupeau de son beau-père Jéthro.

3. Quoi qu'il en soit de l'importance qu'on accorde au « nom de substance » que la Vulgate traduit par la formule tautologique « *Sum qui sum* », on n'oubliera pas le troisième nom que comporte la formule de l'envoi de Moïse :

« *Tu parleras ainsi aux Israélites : "Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours, c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération. Va, réunis les anciens d'Israël et dis-leur : "Yahvé, le Dieu de*

vos pères, m'est apparu - le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob - et il m'a dit : Je vous ai visités et j'ai vu ce qu'on vous fait en Égypte, alors j'ai dit : Je vous ferai monter de l'affliction d'Égypte vers la terre des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites et des Jébuséens, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel.' Ils écouteront ta voix et vous irez, toi et les anciens d'Israël, trouver le roi d'Égypte et vous lui direz : « Yahvé, le Dieu des Hébreux, est venu à notre rencontre. Toi, permets-nous d'aller à trois jours de marche dans le désert pour sacrifier à Yahvé notre Dieu. » » (v. 15-18)

Même si le nom *Yahvé*, prononcé, pour ne pas dire martelé, quatre fois dans ces quelques versets, ne désigne pas un autre Dieu que celui des Pères, il s'en distingue par sa fonction : « *mon nom pour toujours* », ce qui en fait l'équivalent fonctionnel d'un nom propre.

« Dieu parla à Moïse et lui dit : "Je suis Yahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddai, mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas fait connaître. J'ai aussi établi mon alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan, la terre où ils résidaient en étrangers. Et moi, j'ai entendu le gémissement des Israélites asservis par les Égyptiens et je me suis souvenu de mon alliance. C'est pourquoi tu diras aux Israélites : Je suis Yahvé et je vous soustrairai aux corvées des Égyptiens ; je vous délivrerai de leur servitude et je vous rachèterai à bras étendu et par de grands jugements. Je vous prendrai pour mon peuple et je serai votre Dieu. Et vous saurez que je suis Yahvé, votre Dieu, qui vous aura soustraits aux corvées des Égyptiens. Puis je vous ferai entrer dans la terre que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob, et je vous la donnerai en patrimoine, moi Yahvé." » (Ex 6, 2-8)

Dans l'article 11 de son traité des Noms divins, Thomas d'Aquin se demande si le *Sum qui sum* convient proprement à Dieu. Il allègue pour cela trois raisons majeures : l'existence pure et simple, sa portée universelle et sa connotation : un présent éternel qui ne connaît ni passé ni futur.

On peut craindre que ce que Dieu gagne en universalité, il ne le perd en individualité. C'est la raison pour laquelle Thomas introduit un correctif important à son identification de Dieu et de l'être, comme une sorte de garde-fou sémantique : dire que le verbe « être » convient proprement à Dieu ne veut pas dire pour autant qu'il s'agisse de son nom le plus propre qu'exprime « quasiment » le Tétragramme.

On trouve une réserve analogue chez Maître Eckhart, aux yeux duquel le Tétragramme exprime l'autosuffisance de l'essence divine, la substance nue et pure de Dieu, inaccessible à l'intellect humain. Le Tétragramme nous rappelle que le Dieu qui se révèle dans la théophanie du buisson ardent n'en reste pas moins un « Dieu caché » : « *Vraiment, tu es un Dieu caché, Dieu d'Israël Sauveur* » (Is 45, 15), s'écrie le prophète Isaïe, dans un verset que Levinas citait souvent.

A s'en tenir à Exode 3 et Exode 6, Yahvé s'est révélé pour la première fois sous ce nom à Moïse.⁶ Le Tétragramme, qui exprime la relation d'Alliance particulière qui attache Israël à son Dieu est un nom aniconique par excellence et même, d'après la tradition juive instaurée, dès le troisième siècle, un nom imprononçable lors de la lecture synagogale de la Torah. Le fait que, sur une lithographie de Marc Chagall, le buisson ardent ne soit surmonté par rien d'autre que le Tétragramme, reflète cet interdit de représentation qui s'imposera de plus en plus fortement, pour mettre l'accent sur le « Dieu caché » qui ne se confond jamais avec l'*agnostos theos* de l'ésotérisme.

Dans ses *Lectures bibliques*, Daniel Sibony nous propose une interprétation de l'épisode du buisson ardent qui recoupe en partie celle que je viens d'esquisser. Son interprétation s'ouvre sur un dialogue fictif entre Moïse et son épouse. Moïse lui rapporte ce qui lui est arrivé lors de la théophanie du buisson ardent et ses tentatives infructueuses d'en expliquer les conséquences au peuple (2006, 124-126). Face à leur incompréhension, il leur dit : « Prenez part et vous comprendrez. Vous êtes compris dans cette pensée. Vous faites partie du Texte, il s'écrit avec vos corps et votre sang. Il vous lie et vous délie (...) Et si ça passe, vous serez libres. » (125)

Cette déclaration, qui pourrait aussi bien valoir comme axiome général d'une herméneutique biblique « participative », se prolonge par un autre propos de Moïse, qui se rapporte directement à la grande nuit de la Pâque : « La mort passe pour tous mais certains trouvent le passage, le défilé. Elle est passée près de vos enfants, tout près, et ils ont réchappé. Et vous, les rescapés de l'esclavage, la vie s'ouvre devant vous. Ce passage est marqué pour toujours. Chaque année, cette passe sera fêtée, cette passation du père au fils, au fil des générations. Cette passion des passeurs. Bien que ça nous dépasse ... » (125-126)

Entre parenthèses, Sibony ajoute malicieusement : « Il bafouille un peu. » Je serai tenté d'ajouter : « Tant mieux », car je préfère un Moïse bafouillant à un Moïse trop bavard.

Pour parler du phénomène de Révélation, en l'occurrence du Buisson ardent, nous devons en effet accepter de « bafouiller un peu », car comme le disait Husserl dans un tout autre contexte, « pour dire tout cela, les noms nous font défaut » (« *Für all dies fehlen uns die Namen* »). Certains en concluront avec Wittgenstein qu'il est préférable de se taire face à tout ce qui relève du « mystique ».

Mais on peut également faire un pari phénoménologico-herméneutique plus risqué, parce que plus para-doxal : ce dont nous ne pouvons parler, parce que cela vient d'ailleurs, ne nous condamne pas à un mutisme total si, et seulement si, les mots pour en parler ne sont pas les fruits de notre invention, mais proviennent de la même source et restent accordés à elle.

⁶ Sur la difficile question de la genèse du monothéisme biblique, voir : Römer (2017).

Références bibliographiques

- Assmann, Jan.** 1988. *Moses der Ägypter : Eine Sinngeschichte*. München: C.H. Beck.
- de Gramont, Jérôme.** 2013. *Au commencement : Parole, Regard, Affect*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Macher, Daniel.** 2019. « Archaischer Torso Apollos » (Torse archaïque d'Apollon) : un poème intraduisible ?. *Austriaca* 88–89: 177–189.
- Marion, Jean-Luc.** 1997. *Etant donné*. Paris: PUF.
- — —. 2020. *D'ailleurs, la Révélation : Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*. Paris: Grasset.
- Ricoeur, Paul, et André LaCocque.** 1999. *Penser la Bible*. Paris: Editions du Seuil.
- Römer, Thomas.** 2017. *L'invention de Dieu*. Paris: Editions du Seuil.
- Sibony, Daniel.** 2006. *Lectures bibliques : Premières approches*. Paris: Odile Jacob.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 33—44

Besedilo prejeto/Received:09/2020; sprejeto/Accepted:08/2021

UDK/UDC: 123:2-183.7

DOI: 10.34291/BV2022/01/Dobrzeniecki

© 2022 Dobrzeniecki, CC BY 4.0

Marek Dobrzeniecki

Belief in God and Affective States: A Free-Will Response to the Hiddenness Argument¹

Vera v Boga in afektivna stanja: odgovor svobodne volje na argument skritosti

Abstract: The paper offers a new version of a free-will defence to Schellenberg's hiddenness argument. Previous defences were accused of absolutizing human freedom and not showing how a cognitive state concerning divine existence could limit the moral freedom of people. The paper addresses these issues by referring to Aquinas' and Pruss' idea that there could be evidence favouring God that results in a cognitive state of certainty accompanied by the affective states that deprive people of moral freedom. A relationship with God founded on this evidence would not be personal. Therefore, God is justified in holding such a piece of evidence back (for at least a period of time).

Keywords: the hiddenness argument, free-will defence, cognitive freedom, moral freedom, the dominant option

Povzetek: Članek ponuja novo različico zagovora svobodne volje proti Schellenbergovemu argumentu skritosti. Prejšnjim zagovorom so očitali absolutizacijo človeške svobode in pa to, da ne pokažejo zares, kako lahko kognitivna stanja, povezana z božjim obstojem, omejujejo moralno svobodo ljudi. Članek obravnava omenjena vprašanja s sklicevanjem na idejo Tomaža Akvinskega in Prussa o dokazu za obstoj Boga. To vodi v kognitivno stanje gotovosti, ki ga spremljajo afektivna stanja, kar pa ljudem jemlje moralno svobodo. Odnos z Bogom, utemeljen na takšnem dokazu, ne bi bil oseben. Zato lahko Bog takšen dokaz upravičeno zadrži (vsaj za določen čas).

Ključne besede: argument skritosti, zagovor svobodne volje, kognitivna svoboda, moralna svoboda, prevladujoča izbira

The hiddenness argument formulated by John L. Schellenberg concentrates on the problem of the existence of non-resistant non-believers or, to put it differently, of

¹ The author acknowledges the financial support from the National Center of Science in Poland, research project „*Deus absconditus – Deus revelatus*, grant no. 2018/29/B/HS1/00922“.

the weak epistemic position of theism. The Canadian philosopher claims that there is something inconsistent in accepting both: (1) the claim that an omnipotent and omnibenevolent God exists (that is, a God whose one of the aims would be to enter into personal relationships with creatures capable of an aware and loving response for the sake of their goodness and happiness), as well as (2) the common-sense remark that among non-believers are those who honestly search for God, who entertain in such endeavours their intellectual powers, but they either still remain a sceptic when it comes to God's existence, or they straightforwardly reject it. Schellenberg argues that in a world governed by a benevolent and omnipotent God, there would be only one group of non-believers: those invoking Schellenberg's metaphor who intentionally close their eyes to avoid seeing the light of evidence speaking in favour of theism. In other words, if theism is true, it cannot be in a weak epistemic position.

In what follows, I shall present an original free-will defence of theism that is inspired by the concept of affective states. I shall begin with analysing Schellenberg's expectations of God, which I shall encapsulate in the concept of evidence T. In my opinion, only religious experience (evidence RE) fulfils the requirements of evidence T, so I shall ask if there are any reasons for which God does not universally grace us with such experiences? I will argue that there is indeed a justifying reason for that, namely our moral freedom. At the end of the paper, I will address some of the possible objections to my proposal.

1. Conditions of a Personal Relationship with God

Since a benevolent and omnipotent Creator would care for the well-being of His self-conscious creatures and would be aware that they achieve their fulfilment in a personal relationship with Him, He would at least be open to a personal relationship with any finite person who has the capacities needed for such a relationship (Schellenberg 2015, 40). However, since in order to participate in a relationship with another person, one has to be certain that the person in question exists, the belief in God appears to be the necessary condition of a personal relationship between man and God. It means that 'being open to a personal relationship' includes delivering finite persons evidence that would not have to automatically produce a theistic belief (because in order to remain free, a man has to be able to reject it), but on the other hand evidence that would generally be and at all times available and would render a belief in God highly probable (1993, 28). Let us call such evidence – evidence T (as evidence for theism). If such evidence existed, then all non-belief would result only from epistemic or moral drawbacks such as negligence in evidence acquisition, indifference for investigation procedures, moral pride, and so on, and would be resistant. On the other hand, we know that in the actual world it is not the case that every atheist or agnostic is cognitively stubborn. There are non-resistant atheists or agnostics among us, those who are both epistemically as well as morally virtuous (or at least those who are not more corrupt and misguided than theists).

The most vital question with regard to the hiddenness argument reads as follows: »Is evidence T metaphysically possible?« If evidence T was metaphysically impossible, insisting that not delivering evidence T speaks against God's existence would not form a case favouring atheism (1993, 44).

Schellenberg claims that, since God is omnipotent, there:

I. Could be delivered an evidence T that would:

a) be generally and at all times available.

According to Schellenberg's demands, there cannot be a time t when a non-resistant person is in a non-belief state in relation to the theistic proposition (2015, 57). It would amount to allowing a non-resistant state of nonbelief for a certain amount of time, even if limited. Evidence T has to be always there, it should be noticeable if a person turns his or her attention to it.

b) render theism true.

One of the most important features of evidence T is that it has to be apparent. Schellenberg is aware of the fact that there are philosophers who think that we can achieve knowledge of God, but what he points out as characteristic of the arguments they invoke is that they are rebuttable, as the long-lasting debates around these arguments confirm. They are not apparent in the sense that they do not produce a consensus among non-resistant researchers in relation to the question of God. Evidence T would have to be different in this regard.

Schellenberg also claims that:

II. We do not encounter evidence T in the actual world.

Theses (I) and (II) make theism challenging to defend. If one could think of evidence that would be generally available and would render theism probable, then one can raise a question: why does God let innocent in this regard people remain in the darkness of doubt or even in rejection of His existence? Schellenberg answers from the atheistic point of view: the fact that there is no evidence T in the actual world means that there is an obstacle God could eliminate in order to ensure that every finite person is in a position to participate in a personal relationship with Him, that He apparently did not eliminate. It could speak against his omnipotence (maybe He cannot do whatever is metaphysically possible?) or benevolence (maybe He does not care after all about participating in personal relationships with us?). Either way, theism that proclaims the existence of a benevolent and omnipotent God has something legitimate to explain.

2. Religious Experience

In order to defend it, we should look more carefully at the question of whether God is justified in not delivering to us evidence T. What could be the example of evidence T? Schellenberg is not clear on this point since he shifts his position with

the passage of time. In his earlier works, he emphasized the importance of the inward experience of God; nowadays, his position is less exclusive in this regard, but generally, he mentions religious experience as a candidate for evidence T. He argues that the coveted evidence T could be a non-sensory, intense, and apparent experience of God's forgiving, comforting, and guiding presence in a background awareness, so it does not have to be (and one can suspect that it could not be) intrusive to anyone's experience (let us call this type of evidence – evidence RE).

Evidence RE includes God's constant presence in one's awareness (even if not explicit) and a person's switching to the divine presence instantly when he or she reaches the appropriate stage of development of capacities enabling the person to explicitly grasp the divine presence (1993, 48–49). In this sense, one can state that evidence RE is at all times available. Moreover, because the experience of the divine presence would be available to all human beings, evidence RE would be generally available (in other words, it fulfils requirement (a)).

Schellenberg also defends the thesis that evidence RE described as such would render theism highly probable (it fulfils the requirement (b)). He grounds his conviction on features of the experience of the divine presence. According to him, it would be:

- intense, so that one would not mistakenly overlook it in one's consciousness;
- apparent – it would reinforce the theistic beliefs formed in other ways. For example, it would be an experience of consolation in the time of suffering, an experience of affirmation in the moment of doubts with regard to the source of the divine presence experience, it would be an experience of encouragement in moments of making important life decisions, etc.;
- universal – Schellenberg thinks that the uniformity of its descriptions coming from people every time and everywhere would also reinforce the strength of evidence RE.

More importantly, he thinks that such evidence is metaphysically possible:

»The state of affairs I have described seems clearly possible: its description seems perfectly coherent. Indeed, it could be the case that all human beings with a capacity for a personal relationship with God become aware of God's presence« (1993, 51).

3. Hick's and Swinburne's Defences of Theism

In what follows, I shall defend a simple claim. I shall argue that God has a justifying reason not to deliver evidence RE to finite persons that are non-resistant to a relationship with Him and this reason is His will to preserve the moral freedom of finite persons. It could be seen as a surprise because Schellenberg dismissed the so-called free-will responses that occurred in the philosophical literature on this

subject. For example, John Hick in *Faith and Knowledge* claimed that in order to protect moral freedom, a human being has to preserve cognitive freedom with regard to the existence of God, and this is why the created world is open to both interpretations: theistic as well as atheistic. If we had convincing pieces of evidence in favour of theism at our disposal, this would ruin our cognitive freedom and, in consequence, our autonomy (1988, 133–135). This, however, assumes that knowledge of God is of a special kind: according to Hick, the act of knowing God is at the same time the act of obedience: »I cannot know that such a being exists and be at the same time indifferent to him.« (1983, 48) Whereas normally, the growth of knowledge broadens the capacities of humankind (even if it limits the scope of what seems to be a rational choice), the knowledge of God would have shrunken it not only to the point that we would have had a limited range of sustainable positions in theology and philosophy (it seems that it would not have abolished our freedom just as any other truth we gain during the course of the development of our societies does not abolish our freedom) but also to a point where we would not have been autonomous subjects anymore capable of making free decisions and of free-thinking. It seems controversial, and as Schellenberg points out: »It is not at all clear that individual who came to believe would not be cognitively and morally free.« (1993, 109–110)

The other great theistic philosopher, Richard Swinburne, also argued that if we had a solid reason to believe in God, it would diminish our freedom. A person who knows that God exists also knows that He observes and judges every movement of His creatures, especially self-conscious and moral ones, and that in the end, He will make a decision about the final destiny of the latter. In Swinburne's view, under such circumstances, the belief in God would amount to knowledge about an omnipotent and judging God. The act of obedience to Him would not have been an act of will anymore but an act of prudence (which is an intellectual virtue): »The reasons for being good would be virtually irresistible.« (1979, 211)² Moreover, the temptation to do wrong would be almost non-existent. A believer that would act for prudential reasons would not exercise his or her freedom of choice and, as such, would not have been a free agent. To this argument, Schellenberg responds by raising doubts if having solid reasons to do *p* or not to do *q* makes desires not to do *p* or to do *q* go away (Schellenberg 1993, 119)? A student who has an exam the next day has a solid prudential reason to learn. It does not mean that his desire to do something else (i.e., watch TV) vanishes.

However, even if these specific Schellenberg's counterarguments would not work, he could still ask: is the free will of human beings more important than reaching the ultimate goal of communion with God? Moreover, he answers this hypothetical question:

»There is a tendency among some writers to value the giving of freedom and responsibility almost limitlessly /.../. But this is to forget that the con-

² Another free-will defence to the problem of hiddenness was developed by Michael Murray (2002), but since it is similar to Swinburne's hypothesis, I will not present it here.

text for all theistic talk about these matters must be the love of God, and that love not only grants freedom and responsibility, but desires personal relationships.« (199)

Is a free-will response a dead-end for theism? If it was, the consequences would by far exceed the debate around the hiddenness argument. It would turn out that one cannot use a free-will response in the debate about the problem of evil either. It would be because atheists would finally find evil or suffering (I assume that the divine hiddenness would be such an evil) to which the divine desire to protect the freedom of people would not be an answer.

I find the debate between Hick and Swinburne on the one hand and Schellenberg on the other unsatisfying. It is no wonder if one takes into account that both Hick, as well as Swinburne, had written their works before the hiddenness argument was formulated. One cannot possibly expect from the aforementioned theistic philosophers a detailed refutation of an argument they did not even know. Secondly, I think that there is a very valuable intuition by Hick when he insists that there is a need for *a priori* willingness on our part if our experience of God is to be compatible with our moral freedom. In my paper, I shall explore this intuition.

4. Response to Necessity of a Moral Freedom

My general response to Schellenberg's claims is that while it is true that according to at least the Catholic tradition, a communion with God (a counterpart of what he describes as a personal relationship with God) is an ultimate and a supernatural human goal, so one cannot think of any greater good for a human being, it is also true that reaching it is conditioned by freedom of a human being. When one speaks of a personal relationship, one means a relationship of free agents, and a minimum condition that has to be fulfilled in order for a relationship to be between free agents is that at the roots of the relationship stands a free decision of its participants. In my opinion, Hick is right: if there was no such willingness at the beginning of a relationship with God on the part of a human being, then it would no longer be a personal relationship. If one is determined to be in a relationship with the other, then one is manipulated or forced into the relationship and hence is treated rather as an object than as a subject. Summing up, in order for a human to reach the ultimate goal of communion with God, a personal relationship with Him has to start as a free decision of a human.

On the other hand, I find it doubtful that the moral freedom one needs in order to make a free decision is conditioned by cognitive freedom. Hick and Swinburne seem to suggest that the mere knowledge that God exists somehow deprives us of freedom of choice. This observation is obviously not true. Many believers claim that they know that God exists (for example, those who think that the traditional proofs for God's existence render theism highly probable), and yet they do not lose their autonomy. They are, for example, still tempted at times to reject their

relation to God. Summing up, what I will try to preserve from the free-will defence of Hick and Swinburne is the conviction that at the beginning of a personal relationship with God, there has to be a willingness on the part of a human person. On the other hand, I agree with Schellenberg that the mere belief that God exists does not deprive one of such freedom.

The second element of my defence is the claim that there could be evidence that could deprive people of moral freedom. I will argue that evidence RE, as described by Schellenberg, is an example of such evidence. Therefore, God is justified in not delivering it to us. What I find lacking in Schellenberg's claims is the analysis if there are any cognitive states that are necessarily accompanied by the affective states that deprive people of moral freedom (let us call these cognitive states – states C). In what follows, I shall present my hypothesis in detail by referring to the teachings of Aquinas.

4.1 The Affective States

According to him, there are cognitive states (among others, a belief in God's existence) that generate affective states that have consequences for a spiritual life of a believer (Cross 2012, 179–180). The affective element is built, for example, in Aquinas' description of the earthly religious experiences, where he speaks extensively about such affective states as *gaudium* (joy from satisfying rational desire), *amor* which leads to ecstasy (that is, having *delectatio* in something external, strong attachment to the object of love) (*Summa Th.* II-II, q. 28), and *admiratio* (a fear which follows the knowledge of something that surpasses our powers) (*Summa Th.* II-II, q. 180, a. 3). Note that the aforementioned states do not make being in a state incompatible with the belief in God impossible, but also note that one does not refer here to non-sensory awareness of the divine presence but to feelings, memories, or emotions.

Both Aquinas as well as Schellenberg, agree that there is no non-sensory background awareness of the divine presence in the actual world. A beatific vision of God is, according to Aquinas, a divine gift that is not explainable by the cognitive powers of a human being. It belongs to the kind of C-states because it is also accompanied by the affective state of *delectatio* (delight) (*Summa Th.* I-II, q. 4, a. 1) or *fruitio* (delight of the good and rest in the good) (Lotz 1979, 70). What is important in the context of the current discussion is that, according to St. Thomas, in the state of the beatific vision, one does not have a freedom of choice: »The will of one who sees God's essence necessarily clings to God, because then we cannot help willing to be happy.« (*Summa Th.* I, q. 82, a. 2) Using a conceptual framework developed by Alexander Pruss, one can say that for a person having a cognitive state of seeing the divine essence, an option to do right always dominates over an option to do wrong (where option A dominates option B when in every fundamental evaluative respect A is at least as good as B and in some fundamental evaluative respect A is better than B. Option A is on balance better than option B when option A dominates option B, but there are some nonfundamental evaluative aspects when B is better than A). Because we are always in our actions

motivated by or attracted by a good, the fact that we encounter on balance better options is the only explanation for the fact that sometimes we make wrong or worse than the best possible decisions. On the other hand, a beatific vision dominates all the alternatives, which is why the blessed in heaven cannot commit a sin (Pruss 2016, 216–217). They are free if one conceives freedom as a unity of will and intellect, but they do not possess freedom of choice between right and wrong.

4.2 Belief in God as a Dominant Option

As Schellenberg rightly points out, evidence RE does not have to be synonymous with the beatific vision, but one could nevertheless speculate if evidence RE would not also present itself as a dominant option for a human being? Experiencing affective states of being loved, accepted, consoled, emotionally supported, having a purpose in life, and most of all, »a quiet sense of God’s existence« (Schellenberg 2015, 67); the things that Schellenberg himself describes as an effect of God’s presence in the background awareness could be such that no one would be tempted to reject it. Even if not intrusive or overwhelming, God’s presence in the background awareness could be as dominant as the beatific vision; at least, it seems plausible. One has to take into account that the divine presence in the background experience would not only mean a personal interaction, the feeling of protection and acceptance, companionship, getting friendly guidelines and indications in relation to most important life decisions. One gets a feeling that under such description the figure of God reminds, as Paul Moser once complained, »a doting grandparent or a celestial Santa Claus« (Moser 2013, 38). Only because of this specific way of depicting God one could believe that once having an experience of His presence, one would be able so to speak to escape its charms. The experience of the divine presence should, although vaguely but at the same time, truthfully reflect God’s nature if it supposes to trigger a personal relationship with a finite person. Otherwise, God would play a role that would amount to luring someone into a relationship. Even if it was successful, it would shatter its personal character. It means that an experience of the divine presence would probably include not only the experience of His charity and love, but also of His glory, majesty, magnificence, splendour, omniscience and omnipotence, and this combination would most probably be so attractive (even if these features would be a distant reflection of the real divine attributions and would be experienced in the background awareness) that it would be virtually impossible to reject it.

4.3 Moral Freedom as a Justifying Reason for Divine Hiddenness

What one benefits from using Aquinas’ theory is a possible explanation of why God does not provide evidence RE, and why it is possible to imagine both (a) that evidence RE is metaphysically possible as well as (b) that an all-loving and all-powerful God would be justified in not giving it to us. Evidence RE would probably not only result in the universal belief in God but also in affective states that would make a relationship with God a dominant option for a human being. God, as omnibenevo-

lent, desires personal relationships with other persons. A personal aspect of such a relationship assumes that one at least should be able to decide if one wants to enter into it or not, but if it would present itself as a dominant option, then one would be forced into it, and that would shatter a personal character of the relationship. It would be then impossible to reach the ultimate goal of a human being. If an all-loving and omnipotent God desires personal relationships with human beings, He should not deliver evidence RE and, in this sense, remain hidden.

Notice that it does not mean that God has a reason to suspend evidence of His existence that results in C-states constantly. It is just because in the definition of evidence T is built the requirement that it should be available at all times, that it makes it inconsistent with the divine respect for human freedom of choice and His desire to relate to us personally. Notice also that I am not claiming here that the reason for the lack of freedom of choice if evidence RE would be available, would be the lack of cognitive freedom. ‚The blame‘ is on affective states that make a choice to do wrong (in this context, the rejection of the relationship with God) impossible. My main point here is that even if there is a difference between seeing God’s essence and a background experience of the divine presence, still the latter could present itself in such a way that it would be perceived as a dominant option.

5. Objections: The Analogy Argument and Absolutization of Freedom

I would like to quickly address one possible counterargument, which is often called the analogy argument. Schellenberg often uses a comparison between God – The Father and our earthly parents. He writes, among others:

»Discussions of human interaction, including interaction between mothers and their children, do represent the primary context in which such concepts as those of ‚closeness‘, ‚care‘, and ‚love‘ are used and acquire their meaning. What, then, could justify the supposition that God’s closeness, caring, and loving would not be like those of ideal mother /.../? The question is rhetorical.« (2004, 33–34)

Although there are authors who respond to the hiddenness argument by invoking the traditions of the negative theology, and who would be very defiant in drawing conclusions from the fact that we call God our loving Father and would deny any similarity between the personhood of humans and God (Rea 2015; 2018, 42–62; Pouivet 2018), in my opinion following the steps of apophatism is not a promising option for a theist.

Schellenberg is ultimately right: since one subscribes to the Christian revelation, one expects from God closeness, care, and love in a way similar to how they are usually experienced in everyday life. It is not, however, to admit that one uses the notion of a person or a father in an unambiguous way with regard to God.

Schellenberg would agree with it since he used the term ‚analogical‘ to describe his argument. It probably refers to the scholastic theory of *analogia entis*, which Augustine encapsulated in the Latin formula *Deus semper maior*, and which allows positive knowledge of God under the condition that one remembers that with every similarity, however great, comes even greater dissimilarity (Raczyński-Rożek 2019, 756).

What is this greater dissimilarity between earthly parents and heavenly one in the context of the current debate? In my opinion, it consists in the fact that however loving, caring and close to their descendant’s parents can be, a personal relationship with parents would never appear as a dominant option to them, maybe with the exception of small children. Nevertheless, a grown-up person, independent of how wrong and ungrateful such a deed would be, can reject personal relationships with his or her parents. The mere presence of loving and caring parents does not endanger the freedom of choice of their children. As I suggested, we have reasons to suspect that it would be different if God was present in our lives in the form of evidence RE. Because of this difference, one cannot conclude that since loving parents would do anything in their power to be present in the life of their children, the absence of evidence RE speaks against the existence or benevolence of God.

I would also emphasize that the presented hypothesis does not fall into the trap of absolutization of moral freedom. According to it, preserving moral freedom is not the good in itself in comparison to which other goods, such as the well-being of people and their happiness, fade away. God suspends (at least temporarily) evidence that would render His existence apparent not because freedom of choice is the good in itself but because it is a necessary element of happiness of the finite persons that consists in participating in personal relationships with Him. It does not mean that He remains hidden in every possible meaning of the term. There are mystics who experience the divine presence, there are other pieces of evidence that could result in the cognitive certainty that He exists, but without accompanying affective states that could hinder the moral freedom of a person. Theists could mention a great variety of signs and pieces of evidence that indicate divine transcendence. Granted, these pieces of evidence are not apparent and as such, they do not constitute a solid epistemic position of theism. Otherwise, we would not have currently such large numbers of reasonable atheists and agnostics. However, if the solid epistemic position of theism would prevent us from reaching the ultimate goal of our lives, then being open to personal relationships with finite persons on God’s part means delivering us the evidence we currently have at our disposal.

6. Conclusions

What are the results of the above defence? As one remembers, I ascribed to Schellenberg two claims:

I. Evidence T could be delivered.

II. We do not encounter evidence T in the actual world.

I agree with both of them, but I disagree with Schellenberg in his contention that (I) and (II) together render theism inconsistent. In my opinion, God is justified in not giving to the finite persons evidence T, because by delivering it, He would abolish the moral freedom of finite persons: He would evince Himself in such a fashion that a relationship with Him would appear as a dominant option for them. It would be a critical obstacle for reaching by them their ultimate goal - a personal relationship with the Creator. Since God is justified in not delivering evidence T, we start to understand why God governs non-resistant nonbelievers in the world. God may have only two alternatives: either He abolishes human moral freedom and puts theism in a strong epistemic position, or He allows a weak epistemic position of theism and consequently the existence of non-resistant nonbelievers. However, human moral freedom is preserved, and consequently, a possibility that people would reach their ultimate goal. The second alternative seems to be more commendable, especially if the last trend in Christian eschatology, that says that God's mercy does not exclude nonbelievers from the beatific vision, reflects the truth.

Schellenberg is right when he claims that evidence T is metaphysically possible, he is also right in insisting that God should do everything in His power to eliminate obstacles that block us from being in a position to relate to God personally. Nevertheless, since the path to a personal relationship with God does not lead through evidence T, he is wrong when he suspects that two claims (I) and (II) are incompatible with the belief in God. Hence, theism can defend itself from the hiddenness argument.

References

- Cross, Richard.** 2012. Thomas Aquinas. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 174–190. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hick, John.** 1983. *Second Christianity*. London: SCM Press.
- . 1988. *Faith and Knowledge*. London: Macmillan.
- Lotz, Johannes.** 1979. *Person und Freiheit: Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Moser, Paul.** 2013. *The Severity of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murray, Michael.** 2002. Deus Absconditus. In: Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, eds. *Divine Hiddenness: New Essays*, 62–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pouivet, Roger.** 2018. Against Theistic Personalism: What Modern Epistemology Does to Classical Theism. *European Journal for Philosophy of Religion* 10, no. 1:1–19.
- Pruss, Alexander.** 2016. *Divine Creative Freedom*. In: Jonathan L. Kvanvig, ed. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Vol. 7, 213–238. Oxford: Oxford University Press.
- Raczyński-Rożek, Maciej.** 2019. The Church as the Realization of the Nature of Man in „Deus semper maior“ by Erich Przywara. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:752–785.
- Rea, Michael.** 2015. Hiddenness and transcendence. In: Adam Green and Eleonore Stump, eds. *Hidden Divinity and Religious Beliefs: New Perspectives*, 210–225. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2018. *The Hiddenness of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Schellenberg, John.** 1993. *Divine hiddenness and human reason*. Ithaca: Cornell University Press.

- . 2004. *Divine Hiddenness Justifies Atheism*. In: Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, eds. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 30–41. Oxford: Blackwell.
- . 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard**. 1979. *Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Thomas Aquinas**. 2006. *Summa Theologiae*. Vol. 11; 16; 19; 46. New York: Cambridge University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 45—53

Besedilo prejeto/Received:02/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 378.6:2(497.4Ljubljana)“19“

DOI: 10.34291/BV2022/01/Kolar

© 2022 Kolar, CC BY 4.0

Bogdan Kolar

»Ni normalno, da na Teološki fakulteti predavajo tuji državljani«

»It Is not Normal That Foreign Citizens Teach at the Faculty of Theology«

Povzetek: Okoli leta 1970 se je na Teološki fakulteti začela kazati stiska zaradi pomanjkanja učiteljev določenih teoloških predmetov. Ker v predhodnih letih specialistični študij v tujini ni bil mogoč, ni bila mogoča niti redna menjava generacij. Pomanjkanje učiteljev se je najbolj kazalo pri bibličnih vedah, saj je bil študij tega področja mogoč samo na ustreznih specializiranih šolah in inštitutih v tujini. Da bi problem rešili, so se veliki kancler nadškof Jožef Pogačnik, vodstvo fakultete in posamezni učitelji zavzemali, da bi vsaj občasno kot predavatelji na fakulteti gostovali uveljavljeni slovenski biblicisti iz tujine. Politične razmere temu niso bile naklonjene, zato ni bilo mogoče dobiti vseh potrebnih soglasij. To je preprečilo, da bi ugledna slovenska biblicista Alojzij M. Ambrožič in Jože Plevnik, ki sta delovala na univerzi v Torontu, postala učitelja na fakulteti v Ljubljani.

Ključne besede: Teološka fakulteta, učitelji, biblične vede, Jože Plevnik (1928–2010), Alojzij M. Ambrožič (1930–2011)

Abstract: A lack of teachers of certain theological subjects showed at the Faculty of Theology in Ljubljana in the early seventies. Because of the impossibility to specialise abroad in the previous years, a regular change of generations was not possible. A particular lack of teachers was felt by the Biblical sciences since specialisation in that field was possible only in specialised schools and institutes outside Slovenia. In order to cope with the question, the Grand Chancellor Archbishop Jožef Pogačnik, the leadership of the Faculty, and different teachers suggested inviting, at least temporarily, as teachers well-known Slovenian Biblical scholars from abroad. The political situation was not in favour of such a solution and it prevented obtaining the necessary permissions. Therefore, two known biblicists of the Slovenian background teaching in Toronto, Ontario, Canada, Jože Plevnik and Alojzij M. Ambrožič, did not become Faculty members.

Keywords: Faculty of Theology, teachers, Biblical sciences, Jože Plevnik (1928–2010), Alojzij M. Ambrožič (1930–2011)

1. Uvod

Konec šestdesetih in v začetku sedemdesetih let preteklega stoletja je v učiteljskem zboru Teološke fakultete prišlo do menjave generacij. Svoje življenjsko poslanstvo so zaključevali učitelji, ki so na fakulteti delovali že pred drugo svetovno vojno ali celo od vsega začetka ljubljanske univerze. Zato se je začelo kazati pomanjkanje učiteljev. Pri katedrah se je to najbolj čutilo v biblični skupini. Razlogi seveda niso bili samo v vodstvu fakultete. Glavni razlog so bile nenormalne razmere v slovenski družbi, ki ni omogočala, da bi študentje teologije v letih po koncu druge svetovne vojne lahko odhajali na specialistični študij v tujino (kar pa je bilo omogočeno študentom iz družin, ki za politično oblast niso bile vprašljive). Šele od sredine šestdesetih let so se ponovno pokazale možnosti, da so škofje študente, ki so se pripravljali na učiteljsko delo na Teološki fakulteti, lahko začeli pošiljati v tujino (leta 1965 so na nadaljnji študij v Rim odšli trije prihodnji učitelji na fakulteti: na Papeški biblični inštitut France Rozman; na Vzhodni inštitut dr. France Perko in na Lateransko univerzo Rafko Valenčič).

2. Učiteljski zbor fakultete po koncilu

Po drugi svetovni vojni so bili na Teološki fakulteti štirje učitelji bibličnih predmetov: za staro zavezo dr. Matija Slavič (rojen 1877, umrl 1958) in dr. Jakob Aleksič (rojen 1897, honorarni predavatelj 1947, 1952 izredni, 1967 redni profesor), za novo zavezo dr. Andrej Snoj (rojen 1886, umrl 1962) in dr. Stanko Cajnkar (rojen 1900, izredni profesor 1947, umrl 1977). Po smrti dr. M. Slaviča in dr. A. Snoja sta pri biblični katedri ostala samo še dva profesorja: za staro zavezo dr. J. Aleksič in za novo zavezo dr. S. Cajnkar. Kot honorarni predavatelj je leta 1968 začel sodelovati dr. France Rozman (v Rimu je biblične vede študiral od 1965 do 1967) (Rozman 1990, 54–55). Vendar je bilo čutiti potrebo po dodatnih učnih močeh, kajti razmere na fakulteti so narekovale več predavanj, seminarjev, vaj in mentorstev. Zaradi velikega napredka bibličnih ved so bili uvedeni nekateri novi predmeti. Čeprav so se takrat za učitelje bibličnih ved pripravljali trije slovenski duhovniki (Jože Krašovec, Marijan Peklaj, Jurij Bizjak), je bilo z njihovo vključitvijo v učiteljski zbor vendarle mogoče računati šele od sredine sedemdesetih let dalje. Vsaj za nekaj let je bilo torej treba najti začasno rešitev. Kot najbolj realistična se je kazala možnost, da bi del predavanj prevzela takrat že poznana slovenska biblicista, ki sta predavala na Teološki fakulteti Univerze v Torontu – jezuit dr. Jože Plevnik in duhovnik torontske nadškofije dr. Alojzij M. Ambrožič. Računali so na možnost, da bi en semester predavala v Torontu in en semester v Ljubljani. Nad takšno rešitvijo je bil navdušen veliki kancler Teološke fakultete dr. Jožef Pogačnik in tudi vodstvo fakultete. Znanstveni svet fakultete je o tem večkrat razpravljal že v letu 1971 in slednjič napravil korake, ki bi do takšne rešitve lahko pripeljali. Ker pa je pri odločitvah o učiteljih na Teološki fakulteti svojo besedo imela tudi Komisija Republike Slovenije za verska vprašanja, je bilo treba najprej pridobiti njeno mnenje in nato soglasje. To je jasno kazalo, da je bila Teološka fakulteta po letu 1952, ko je bila izključena iz javnega šolskega sistema, samo navidezno zasebna in neodvisna šola

Katoliške cerkve v Sloveniji; pomemben vpliv pri sprejemanju kadrovskih odločitev je v vsakem primeru imela omenjena komisija. Ta je na podlagi pregleda osebne in družinske zgodovine kandidatov, še posebej glede njihovega ravnanja v času druge svetovne vojne in odnosa do nove oblasti po vojni, odločala o njihovi primernosti in politični sprejemljivosti – ne pa strokovnosti.

3. Kanadska bibličista

Med člani slovenske skupnosti v Torontu in njegovi okolici, kjer je po drugi svetovni vojni našla dom močna skupina zavednih Slovencev, sta bili ustanovljeni dve narodnostni župniji: župnija Marije Pomagaj (1954) in župnija Marije Brezmadežne (1961); obe so organizirali in nato vodili duhovniki iz skupnosti Misijonske družbe (lazaristi). Razgibano življenje v okviru župnij in mnogih organizacij je pripomoglo, da so iz slovenskih družin izšli nekateri duhovni poklici. Vključili so se v torontsko nadškofijo ali v posamezne redovne skupnosti.

Jože Plevnik je bil rojen v Ljubljani 18. decembra 1928. Maja 1945 je s sorodniki zapustil Slovenijo in tri leta preživel v begunskih taboriščih v Avstriji: v Št. Vidu na Glini, v Kellerbergu pri Beljaku, v Špitalu na Dravi in v Peggetzu pri Lienzu. Njegov starejši brat je bil vrnjen v Slovenijo in je umrl nasilne smrti. J. Plevnik je imel možnost obiskovati slovensko taboriščno gimnazijo. Junija 1948 je odšel v Kanado in moral sprejeti delo, kot so ga vsi priseljenci: delal je na farmi v provinci Nova Scotia. V Halifaxu je nato obiskoval Jezuitski kolegij in septembra 1950 vstopil v jezuitski noviciat v Guelphu, Ontario. Ko je postal član skupnosti, se je posvetil študiju klasičnih jezikov (grščine in latinščine) in se nato preselil v Toronto, kjer je študiral filozofijo (1954–1957). Bil je učitelj na gimnaziji Champion College v Regini na zahodu Kanade. Duhovniško posvečenje je prejel po študiju teologije leta 1964 v Torontu (Jakopič 1964). Leta 1966 je začel študij bibličnih ved v Würzburgu v Nemčiji in leta 1971 zagovarjal doktorsko delo iz Pavlove teologije pri prof. Rudolfu Schnackenburgu („The Parousia of the Lord According to the Letters of Paul: an Exegetical and Theological Investigation“). Po vrnitvi v Toronto je postal učitelj na jezuitski teološki šoli Regis College, ki je bila del torontske teološke fakultete in s tem torontske univerze. Predaval je predvsem o Novi zavezi, zlasti evangelijih in Pavlovih pismih. Po letu 1984 je bil vodja višjih programov (Advanced Degree Studies). Ob vrsti člankov v specializiranih znanstvenih revijah (*The Catholic Biblical Quarterly*, *Biblica*, *The Way*) je izdal osem knjig, od katerih so bile nekatere prevedene v slovenščino; izdal jih je župnijski urad Ljubljana-Dravljje (Umril je jezuit dr. Jože Plevnik 2010, 19). Njegovo življenje in delo je celovito predstavil prof. dr. Maksimilijan Matjaž (2010, 663–665).

Dr. J. Plevnik je bil povezan s slovensko skupnostjo v Torontu in se je udeleževal različnih prireditev, ki sta jih pripravljali obe slovenski župniji. Napisal je vrsto prišpevkov za slovensko revijo *Božja beseda*, ki izhaja v Torontu. Po upokojitvi je večkrat nadomeščal slovenskega župnika v cerkvi Marije Pomagaj. Umril je 4. junija 2010 v Rene Goupil House, Pickering, Ontario (Umril je jezuit dr. Jože Plevnik 2010, 167).

Alojzij Ambrožič je Slovenijo z družino zapustil maja 1945 kot petnajstletni fant. Rojen je bil 27. januarja 1930 v Gaberju pri Dobrovi. V begunskih taboriščih na Koroškem Peggetz in Špital na Dravi je obiskoval gimnazijo in leta 1948 maturiral. Septembra istega leta se je družina izselila v Kanado in si našla dom v bližini Toronta. Filozofijo in teologijo je študiral kot bogoslovec torontske nadškofije v kraju Scarborough pri Torontu; junija 1955 je bil posvečen v duhovnika. Kot duhovnik je služboval v več župnijah in bil učitelj v semenišču sv. Avguština v Torontu. Specialistični teološki in biblični študij je opravil v Rimu na Papeškem bibličnem inštitutu (1957–1960) in v Nemčiji na univerzi v Würzburgu (1967–1970). Mentor pri doktorskem delu s področja Markovega evangelija („St. Mark’s Concept of the Kingdom of God: a Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in the Second Gospel“, Würzburg 1970) mu je bil prav tako prof. Rudolf Schnackenburg. Po vrnitvi v Toronto je postal redni učitelj bibličnih predmetov Nove zaveze na torontski teološki fakulteti. Bil je tudi ravnatelj semenišča in član številnih škofijskih delovnih teles.

Alojzij Ambrožič je marca 1976 postal torontski pomožni škof in deset let kasneje nadškof koadjutor s pravico nasledstva. Februarja 1998 je bil imenovan za kardinala. Umrli je 26. avgusta 2011 v Torontu. S strokovnimi prispevki se je oglašal v različnih teoloških in pastoralnih revijah. Redno je sodeloval pri reviji *Božja beseda*, ki jo v Torontu izdajajo slovenski člani Misijonske družbe. Več njegovih knjig je bilo objavljenih v slovenskem jeziku. Bil je poznan pridigar na duhovnih vajah in predavatelj na različnih srečanjih, tudi v Sloveniji in slovenskem zamejstvu. Bil je sodelavec in član uredništva *Celovškega zvona*, novembra 1991 mu je torontska univerza podelila častni doktorat (Kolar 2015, 597–617). V zgodovino Katoliške cerkve v Kanadi in nasploh kanadske družbe se je zapisal predvsem kot voditelj največje nadškofije v državi – in kot izjemen poznavalec pastoralnega dela med priseljenskimi skupnostmi.

4. Moledovanje za dovoljenje

O možnosti, da bi profesorja Jože Plevnik in Alojzij Ambrožič občasno prevzela predavanja na Teološki fakulteti v Ljubljani, je najprej razpravljal Fakultetni svet, ki je v tistem času usklajeval vse dejavnosti fakultete. Prve razprave o takšnem načinu iskanja učiteljev za biblične predmete so bile ob koncu prvega semestra študijskega leta 1971/72, ko so se začele priprave na naslednje študijsko leto. Decembra 1971 se je med učitelji fakultete izoblikovala ideja, da bi k sodelovanju povabili omenjena učitelja – in da bi predavala menjaje v Ljubljani in v Torontu (ATF, fasc. 9, spisi). Po naročilu Fakultetnega sveta je dekan prof. dr. Marijan Smolik na Komisijo za verska vprašanja v začetku februarja 1972 naslovil informacijo o sklepu in prosil komisijo za mnenje. Ker je bil predsednik komisije Pavle Bojc odsoten, sta dekana 11. februarja sprejela njegova sodelavca Sergij Pelhan in Franek Sladič. V zabeležki srečanja beremo:

»Predložil je osnovne podatke za dva slovenska duhovnika, ki trenutno bivata v Kanadi, Lojzeta Ambrožiča in Jožeta Plevnika, s prošnjo, da bi komisija pregledala njuno zadržanje v polpretekli dobi, ker ju namerava fakulteta spričo pomanjkanja predavateljev za bibliografijo pritegniti za predavatelja. Prihajala bi za pol leta v Jugoslavijo predavat; izmenoma vsako leto drug, začela pa bi predvidoma februarja meseca 1973.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Predlog za odobritev namestitve dveh predavateljev bibliografije na TF; zabeležka dne 11. 2. 1972)

Dekan dr. Smolik je uradnika komisije spomnil, da se je o možnosti vključitve omenjenih učiteljev v fakultetno delo na komisiji pogovarjal že veliki kancler nadškof dr. Jožef Pogačnik in da takšno idejo podpira. Iz iste zabeležke izvemo še, da je dekan dr. Smolik zatrdil, da imenovana zaradi mladosti medokupacijsko nista kompromitirana, da se tudi v inozemstvu nista politično udejstvovala – ni pa vedel pojasniti, ali imata urejene odnose glede državljanstva oziroma čigava državljana sploh sta. Sklep je bil: »Dogovorili smo se, da bo komisija imenovana preverila približno v roku 1 do 2 mesecev in seznanila g. dekana.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Predlog za odobritev namestitve dveh predavateljev bibliografije na TF; zabeležka dne 11. 2. 1972)

15. junija 1972, ko so na fakulteti že pripravljali seznam predavanj za naslednje študijsko leto in določali predavatelje za posamezne predmete, se je dekan dr. Smolik ponovno oglašil na komisiji, da bi izvedel za ugotovitve. Takrat sta ga sprejela predsednik Komisije Pavle Bojc in njegov svetovalec Sergij Pelhan:

»Dr. Smolika smo obvestili, da smo zadevo v zvezi s slovenskima duhovnikoma, ki bivata v Kanadi (Lojze Ambrožič in Jože Plevnik) proučili, vendar trenutno ne kaže, da je problem rešljiv. Gre namreč za to, da bi lahko opravljala vsak po en semester predavanje biblicistike na teološki fakulteti. Zadržek je v tem, da je Ambrožiču bilo odvzeto državljanstvo, medtem ko Jože Plevnik po naših informacijah to vprašanje nima urejeno.«

V nadaljevanju zabeležka dodaja:

»Dr. Smolik je obvestilo vzel na znanje, češ bomo pač morali problem predavateljev rešiti kako drugače. Obenem je dejal, da bo imenovana obvestil o stanju in naši informaciji.« (AS 1211, šk. 141, zabeležka o razgovoru z dekanom Teološke fakultete dr. M. Smolikom dne 15. 6. 1972)

Dekan dr. Smolik je tako dobil odgovor, da je bilo dr. Ambrožiču slovensko državljanstvo odvzeto leta 1962.¹ Na drugi junijski seji Fakultetnega sveta 28. junija

¹ Glede na informacije, s katerimi razpolagamo v tem trenutku, je povsem mogoče, da je bilo leta 1962 državljanstvo odvzeto Alojziju Ambrožiču starejšemu, to je očetu – in ne duhovniku Alojziju Ambrožiču. Oba sta živela v Torontu in bila kanadska državljana. V nekaterih dokumentih se kot leto odvzema državljanstva Alojziju Ambrožiču ml. omenja tudi leto 1973. Dokler ne bodo dostopni ustrezni arhivski fondi, tega ne bo mogoče preveriti. Poizvedovanje na Ministrstvu za notranje zadeve Republike Slovenije, kjer še vedno hranijo vso dokumentacijo, povezano z odvzemanjem državljanstva, ali bi bilo mogoče preveriti leto odvzema državljanstva in pravno podlago za takšno odločitev, je bilo zaman. V

1972 je dekan dr. Smolik člane sveta obvestil: »Verska komisija oziroma Sekretariat za notranje zadeve je sporočil, da dr. Plevnik in dr. Ambrožič ne moreta predavati na naši fakulteti, ker sta kanadska državljana.« (ATF, seje fakultetnega sveta, fasc. 5) Potem ko sta prejela odgovor iz Ljubljane, sta se očitno posvetovala in do ravnanja slovenskih oblasti zavzela skupno stališče – avgusta 1972 je dr. Plevnik dekanu dr. Smoliku sporočil, da se kanadskemu državljanstvu zaradi slovenskih oblasti nimata namena odpovedati in da bo treba v prihodnje ravnati skladno s tem (ATF, spisi, fasc. 45).

Iz ohranjenih dokumentov je razvidno, da se je vodstvo fakultete v nadaljevanju odločilo vztrajati pri pridobivanju dovoljenj za predavanje le za dr. Plevnika, kajti na dr. Ambrožiča, ki je med tem v torontski nadškofiji prevzel vrsto nalog, ni bilo mogoče več misliti (od 1971 do 1975 je bil akademski dekan v semenišču sv. Avguščina in v tej vlogi cel semester ne bi mogel manjkati; postal je član več nadškofijskih struktur in bil vpet v vodenje nadškofije). Ker fakulteti drugačne rešitve očitno ni uspelo najti, so skušali dobiti soglasje vsaj za to, da bi dr. Plevnik lahko predaval na fakulteti le občasno – tako da bi imel sklop predavanj, za kar odpoved kanadskemu državljanstvu (po mnenju vodstva fakultete) ne bi bila potrebna. Konec oktobra 1972 so na Komisijo za verska vprašanja poslali pršnjo:

»Fakultetni svet Teološke fakultete v Ljubljani je sklenil povabiti kot gosta predavatelja – specialista dr. Jožeta Plevnika iz Kanade, da bi slušateljem naše fakultete odpredaval ciklus izrednih predavanj o sv. pismu nove zaveze. Ta predavanja bi prišla v program v letnem semestru štud. leta 1972/73, to je od marca do maja 1973. Ker je imenovani sicer Slovenec po rodu, pa kanadski državljan, prosi Teološka fakulteta za dovoljenje, da bo dr. Plevnik lahko predaval na naši fakulteti.« (ATF, fasc. 45, dopis št. 332/72 z dne 31. oktobra 1972)

Hkrati sta se na komisiji oglasila dekan dr. Marijan Smolik in prodekan dr. Franc Rode. Na strani komisije sta pogovoru prisostvovala njen predsednik Pavle Bojc in svetovalec Drago Ščernjavič (AS 1211, KOVS, Zabeležka o razgovoru z dekanom in prodekanom Teološke fakultete z dne 31. 10. 1972). Dekan in prodekan sta pojasnila, da fakulteta predavatelja za biblične vede nove zaveze nujno potrebuje in da je dr. Plevnik ugleden kanadski jezuitski predavatelj na torontski teološki fakulteti. »Oba jamčita za njegovo korektnost in prepričana sta, da jim ne bo delal težav, kar je tudi v interesu fakultete, ker je tip človeka, ki je zaprt vase in nima stikov z emigracijo.« Nadaljevanje pogovora ni prineslo pričakovanega rezultata:

»Povedano jim je bilo, da sicer ni normalno, da predavajo na fakulteti tuji državljani in da bi se Plevnik kljub iznešenim argumentom lahko odrekel kanadskega državljanstva in sprejel naše. Tako bi po normalnem postopku verjetno dobil namestitvev na fakulteti. Ker pa tega noče storiti, je vezan na

skladu s 35. členom Zakona o državljanstvu bi namreč moral za takšno poizvedovanje imeti privoljenje obeh pokojnih profesorjev, česar mi ni uspelo pridobiti. Znanstvenoraziskovalni namen za pridobitev takšnega podatka ni ustrezna pravna podlaga.

posebno dovoljenje, ki mu ga lahko izda le organ, ki je pristojen za tako dovoljenje.« (AS 1211, KOVS, Zabeležka o razgovoru z dekanom in prodekanom Teološke fakultete z dne 31. 10. 1972)

Usmerjevalka celotnega postopka in predlagateljica odločitev je bila torej komisija.

Pokazalo se je, da je glavna ovira dejstvo, da je dr. Plevnik prihajal iz slovenskih izseljenskih vrst, kar je v tistem času bilo za slovensko politiko zelo težko – ali sploh ne – sprejemljivo. Slovenska politična emigracija je bila namreč enačena s sovražniki države in družbene ureditve v Jugoslaviji. Zato tudi zaključna trditev v zapisniku omenjenega srečanja: »Problematiko emigracije smo povezali s Plevnikom in jim dali vedeti, da naj take stvari ocenjujejo s širših dimenzij in naj upoštevajo tako zunanje kot notranje politične procese.« (AS 1211, KOVS, Zabeležka o razgovoru z dekanom in prodekanom Teološke fakultete z dne 31. 10. 1972)

O obisku dekana dr. Smolika in prodekana dr. Rodeta na Komisiji za verska vprašanja in o načrtovanju Fakultetnega sveta, da povabi kot predavatelja dr. Jožeta Plevnika, sta bila obveščena vodstvo Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije in Republiški sekretariat za notranje zadeve. 2. novembra 1972 je vodja strokovne skupine Peter Kastelic pripravil poročilo in obe ustanovi zaprosil za mnenje (AS 1211, KOVS, šk. 141, Informacija o razgovoru na KVV z dekanom in prodekanom Teološke fakultete dne 31. 10. 1972). Med drugim je zapisal:

»Nastavitev dr. Plevnika na Teološko fakulteto v Ljubljani je aktualna že dalj časa. Komisija je zavirala nastavitev Plevnika zaradi tega, ker je kanadski državljan in ne želi sprejeti našega državljanstva, kar utemeljuje s tem, da mu je kanadski jezuitski red omogočil študije in specializacijo v različnih državah. Jože Plevnik je ob koncu vojne, kot sedemnajstletni mladenič emigriral na Koroško in se leta 1948 preselil v Kanado ter leta 1950 vstopil v jezuitski red ter do leta 1971 študiral na različnih univerzah eksegezo nove zaveze ter doktoriral iz teologije in filozofije. Od septembra 1971 je asistent profesor na Teološki šoli v Torontu. Med tem časom je večkrat obiskal svojo mater v Ljubljani in vedno obiskal tudi nadškofa Pogáčnika. V zaupnih pogovorih ni kazal navdušenja za koncilsko orientacijo v cerkvi, posebej pa še ne željo vključiti se na Teološko fakulteto v Ljubljani kot redni profesor, kjer naj bi bil pod povečevalnim steklom verske komisije in Teološke fakultete kot kakšen začetnik.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Informacija o razgovoru na KVV z dekanom in prodekanom Teološke fakultete dne 31. 10. 1972)

Da je komisija lahko pripravila tako celovito informacijo, je morala pridobivati podatke iz različnih virov in spremljati ravnanje več ustanov in posameznikov. Obveščena je bila tudi o zaupnih pogovorih, ki jih je dr. Plevnik imel s posamezniki v Cerkvi. Hkrati dokument kaže, da je bila prav komisija tista, ki je pripravljala odločitve – in s tem bistveno oblikovala politiko države do Teološke fakultete in do Cerkve nasploh.

Iz nadaljevanja je razvidna predzgodovina vprašanja o vključitvi dr. Plevnika med učitelje fakultete (in predhodno dogajanje nasploh).

»Fakultetni svet je najprej odklonil, da se omogoči Plevniku občasna predavanja v nekajmesečnem trajajočem kurzu na fakulteti. Pogačnik s tako odločitvijo ni bil zadovoljen. V zadnjem času pa je fakultetni svet znova razpravljal o Plevniku in shemi, da bi Plevniku omogočili take kurze predavanj iz predmeta eksegeze nove zaveze.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Informacija o razgovoru na KVV z dekanom in prodekanom Teološke fakultete dne 31. 10. 1972)

Ker so se razmere na fakulteti spremenile, kar sta ob svojem obisku povedala dekan dr. Smolik in prodekan dr. Rode, sta na komisiji iskala soglasje.

»Oba predstavnika fakultete sta v razgovoru na Komisiji povedala, da jim je Plevnik nujno potreben, ker takega predavatelja nimajo, da jamčita za njegovo korektnost in da je tudi sicer tip človeka, ki je zaprt vase. Prepričana sta, da jim ne bo povzročal nikakih težav, kar ni v interesu fakultete. Povedala sta, da Plevnik ni povezan z našo politično emigracijo.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Informacija o razgovoru na KVV z dekanom in prodekanom Teološke fakultete dne 31. 10. 1972)

Poročilu je bila dodana še informacija, ki so jo uradniki komisije sporočili predstavnikoma fakultete – dr. Plevnik naj se odpove kanadskemu državljanstvu in zaprosi za slovensko. S tem bo dobil več možnosti, da postane učitelj na ljubljanski Teološki fakulteti – ker da ni normalno, da bi na tej fakulteti poučevali tuji državljani. Preden bo komisija dala dovoljenje, bo počakala še mnenje republiškega Sekretariata za notranje zadeve.

Iz nadaljevanja je razvidno, da mnenje omenjenega sekretariata ni bilo ugodno. Dr. Plevnik namreč ni prišel predavat v Ljubljano. Je pa s fakulteto ohranjal stike, oskrboval jo je z biblično literaturo iz angleško govorečega sveta, sodeloval pri različnih projektih ter se s fakulteto in slovenskimi biblicisti še bolj povezal po političnih spremembah v Sloveniji. Ko je leta 1989 ljubljanska univerza in z njo Teološka fakulteta praznovala 70-letnico, je bil dr. Plevnik, ki je bil takrat dekan oddelka za podiplomski študij Regis Collegea v Torontu, povabljen na praznovanje v Ljubljano. Ob tej priložnosti je predaval na Teološki fakulteti (Prof. dr. Jože Plevnik gost v Ljubljani 1989, 174) in sodeloval na okrogli mizi biblicistov, ki jo je pripravila fakulteta. Takrat je spregovoril o Pavlovem pismu Tesaloničanom in bil prvič podrobneje predstavljen slovenski javnosti (Profesor Plevnik slovenskim poslušalcem, 30. 4. 1989). V desetletju 1990–2000 je imel kot gostujoči učitelj občasna predavanja s področja eksegeze Pavlovih pisem in evangelijev na fakulteti v Ljubljani in na enoti v Mariboru. Hkrati je začel zavzeto prevajati svoja dela v slovenski jezik; namenjena so bila tako študentom teologije kot širši javnosti. V *Bogoslovnem vestniku* je izšlo šest njegovih razprav, kot samostojne publikacije pa pet njegovih knjig. Z zanimanjem je spremljal nastajanje Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma in ob iz-

idu leta 1996 na znanstvenem simpoziju sodeloval z razpravo. Pripravil je obsežno terminološko študijo o nekaterih teoloških terminih v Dalmatinovi Bibliji, ki je bila objavljena ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih bibličnih prevodov. Leta 2007 je sodeloval na Mednarodnem bibličnem kongresu v Ljubljani, kjer je prevzel naloge generalnega sekretarja in tudi sicer sodeloval pri izvedbi svetovnega srečanja bibličnih strokovnjakov (Matjaž 2010, 663–665).

5. Zaključek

Čeprav je bila Teološka fakulteta leta 1949 najprej izključena iz Univerze v Ljubljani in nato tri leta kasneje še iz javnega šolstva na Slovenskem nasploh, je še vedno ostajala pod državnim nadzorom. Preko republiške Komisije za verska vprašanja je slovenska politika njeno delovanje ne le nadzorovala, pač pa tudi posegala v vse pomembne odločitve, ki jih je vodstvo fakultete sprejemalo. Sredstvo pritiska so bile letne dotacije, ki jih je za delovanje fakultete namenjala država, najbolj konkretna oblika posegov pa vmešavanje v fakultetne kadrovske zadeve. Medtem ko so na drugih fakultetah tuje državljane lahko zaposlovali, na Teološki fakulteti to ni bilo dovoljeno; pri tem so bili posebej dosledni, ko je šlo za Slovence, ki so sprejeli tuje državljanstvo – da bi lahko četudi le občasno predavali, bi se morali tujemu državljanstvu odpovedati. V dveh primerih, ki sta predstavljena v razpravi, se to ni zgodilo – zato strokovnjaka z bibličnega področja nista dobila možnosti, da bi na ljubljanski Teološki fakulteti predavala še pred političnimi spremembami.

Kratici

ARS – Arhiv Republike Slovenije.

ATF – Arhiv Teološke fakultete.

Reference

Arhivski viri

ARS, AS 1211, KOVS, šk. 141, 142.

ATF, fasc. 5 (seje fakultetnega sveta).

–, **fasc.** 9 (spisi, verska komisija).

–, **fasc.** 45 (spisi, leto 1972/73).

Druge reference

In memoriam. 2010. *Božja beseda*, št. 7/8/9:89–90.

Jakopič, Marjan. 1964. Rojaku p. Jožetu Plevniku k novi maši. *Ameriška domovina*, 15. junij, št. 118, 2.

Kolar, Bogdan. 2013. Geslo Ambrožič Alojzij Matej. V: *Novi Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1, 153–155. Ljubljana: Založba ZRC.

– – –. 2015. Kardinal dr. Alojzij Matej Ambrožič. V: *Marija v Leščevju: Dobrova pri Ljubljani*, 597–617. Ljubljana: Salve.

Matjaž, Maksimilijan. 2010. Prof. dr. Jože Plevnik DJ (1928–2010). *Bogoslovni vestnik* 70, št. 4:663–665.

P. Dr. Jože Plevnik DJ (18. 12. 1928, Ljubljana – 4. 6. 2010, Toronto). 2010. Sporočila slovenskih škofij, št. 7:167.

Prof. dr. Jože Plevnik gost v Ljubljani. 1989. *Božja beseda*, št. 6:174.

Profesor Plevnik slovenskim poslušalcem. 1989. *Družina*, št. 18: 1; 6.

Rozman, Francè. 1990. Katedra za biblične vede. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1/2:54–62.

Umrli je jezuit dr. Jože Plevnik. 2010. *Glasilo kanadskih Slovencev*, št. 3:19.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 55–76

Besedilo prejeto/Received:12/2020; sprejeto/Accepted:01/2021

UDK/UDC: 929Dalmatin J.

DOI: 10.34291/BV2022/01/Golec

© 2022 Golec, CC BY 4.0

Boris Golec

Jurij Dalmatin (ok. 1547–1589) in njegovi: identiteta in družina avtorja prvega popolnega prevoda Svetega pisma v slovenščino

Jurij Dalmatin (ca. 1547–1589) and His Family: The Identity and Lineage of the Author of the First Complete Translation of the Holy Scripture into Slovene

Povzetek: Jurij Dalmatin (ok. 1547, Krško ali okolica – 1589, Ljubljana), protestantski duhovnik in avtor prvega popolnega slovenskega prevoda Svetega pisma (Wittenberg, 1584), v zgodovino ni vstopil s podedovanim priimkom, ampak si ga je nadel sam in se v humanistični maniri svojega časa podpisoval kot Dalmatinus. Prispevek analizira hipotezo, da so njegovi predniki izvirali iz Dalmacije. Veliko bolj od priselitve enega od prednikov kot obrtnika ali trgovca iz Dalmacije v mesto Krško je verjetno, da je Dalmatin po očetovi strani izviral iz družine hrvaških beguncev pred Turki, ki so se okoli leta 1530 kot kolonisti naselili na Krškem polju. Dalmacija je bila v njegovem času bistveno širši geografski pojem, ki je na severu segal vse do Kolpe. V nasprotju s prepričanjem, da so Dalmatinu, oženjenemu s hčerko ljubljanskega meščana, vsi otroci pomrli že v otroštvu, se je izkazalo, da sta odrasli vsaj dve njegovi hčerki, ki sta se obe omožili, tako kot se je vnovič poročila njegova vdova. Znanih je tudi pet Dalmatinovih vnukov, vsa družina pa se je v procesu protireformacije pokatoličnila.

Ključne besede: Jurij Dalmatin, reformacija, izvor priimka, Sveto pismo, Krško, Ljubljana

Abstract: Jurij Dalmatin (ca. 1547, Krško or nearby – 1589, Ljubljana), a Protestant priest and the author of the first complete translation of the Holy Scripture into Slovene (Wittenberg, 1584), did not enter history with an inherited family name, but one that he assumed on his own, signing himself in the humanist manner of his time as Dalmatinus. The contribution analyses the hypothesis that he came from a Dalmatian family. Rather than one of his Dalmatian ancestors having immigrated to the town of Krško as a craftsman or trader, it seems much more likely that on his paternal side Dalmatin descended from a family of Croatian refugees who colonised the Krško field fleeing from the Turks. In

his time, Dalmatia was a significantly wider geographical area, extending in the north as far as the Kolpa River. Contrary to the belief that all children of Dalmatin, who married the daughter of a citizen of Ljubljana, died at a tender age, it turned out that at least two of his daughters reached adulthood and married and that his widow remarried. There are also five known Dalmatin's grandsons, and the entire family converted to Catholicism during the process of Counter-Reformation.

Keywords: Jurij Dalmatin, Reformation, family name origin, Holy Scripture, Krško, Ljubljana

1. Uvod

Ko je Primož Trubar 19. marca 1584 vojvodi Ludviku Württemberškemu v imenu kranjskih deželnih stanov poslal tri izvode pravkar natisnjenega slovenskega prevođa Svetega pisma, je o prevodu zapisal, da mu zelo ugaja, o prevajalcu pa naslednje zgovorne besede: »Vrh tega je pokojni oče vaše knežje milosti [vojvoda Krištof] Jurija Dalmatina, ki sem ga pred 19 leti [1565] v svojem drugem pregnanstvu kot revnega šolarja poleg svojih dveh sinov peljal iz Kranjske, najprej spravil v Bebenhausen, nato v Tiferinov štipendij, kjer je ob marljivem študiju bral tudi moje slovenske knjige in toliko napredoval, da je začel prevajati Staro zavezo.« (Rajhman 1986, 290) Vojvoda Ludvik, sin Dalmatinovega dobrotnika, je tako nemara ugledal Dalmatinovo Biblijo celo malo prej kakor člani kranjskih deželnih stanov, ki so nosili glavno breme njenega natisa in so prve izvode na Kranjsko pretihotapljene knjige morda držali v rokah februarja, sicer pa pred 26. aprilom 1584 (Kidrič 1926, 119). S prvim popolnim prevodom Svetega pisma se je slovenščina dokončno uvrstila med razvite knjižne jezike. Tako je postala štirinajsti jezik, v katerem je knjiga vseh knjig ugledala luč sveta – in to kot tedaj eden najmanj razširjenih jezikov, ki je zapisano Božjo besedo izpovedal v celoti (Wikipedia 2020).

2. Dalmatinov izvor

Namen pričujočega prispevka je osvetliti vprašanje, kdo in od kod je bil Jurij Dalmatin, ki ga je Trubar ob izidu Svetega pisma označil kot nekdanjega revnega šolarja s Kranjskega in ki je kot Dalmatin podpisan izključno v lastnih slovenskih tiskih. V nemških rokopisnih virih – pismih, poročilih, zapisnikih – njegov priimek praviloma najdemo v latinski obliki *Dalmatinus*, kot se je dosledno podpisoval sam, tudi ko je šlo za nemško besedilo, tako vedno v latinskem kontekstu in z latinsko obliko osebnega imena Georgius (Rajhman 1997, 46; 56; 63; 66; 69; 74; 78; 84; 89; 93; 96; 97; 101; 105; 109; 112; 118; 130; 142; 144; 153; 165; Kidrič 1926, 116), npr. *M.[agister] Georgius Dalmatinus sacrarum literarum in Schola Tübingensi Studiosus* (Rajhman 1997, 56). Drugi, denimo Trubar, so ga včasih imenovali tudi *Dal-*

mata (Rajhman 1986, 227; 233; 236; 241; Kidrič 1926, 116),¹ kar je bilo latinsko poimenovanje za Dalmatinca in je velikokrat izpričano v univerzitetnih matrikah kot oznaka geografskega izvora študentov (Gall in Szaivert 1971, 250; Andritsch 1977, 391). Kot *Dalmatin*, torej brez latinske končnice *-us*, se naš ob Trubarju najpomembnejši protestantski pisec in člani njegove družine pojavljajo v nemških virih le izjemoma, in sicer v ljubljanskih mestnih sodnih zapisnikih, računskih in davčnih knjigah, ki odražajo živo rabo priimka tako v slovenščini kot v nemščini (ZAL, LJU 488, imenska kartoteka k Cod. I in XIII, Dalmatin.). Ni dvoma, da so Jurija Dalmatina v običajnih življenjskih situacijah imenovali Dalmatin, učeni krogi in tudi deželni stanovi pa so vselej pazili, da so njegov priimek zapisovali in sklanjali latinsko – *Dalmatinus*, *Dalmatini*, *Dalmatino* itd.

Latinski različici *Dalmatinus* in *Dalmata* še izraziteje kot *Dalmatin* pričata o za-vesti zapisovalcev, kakšen je izvorni pomen priimka: Dalmatinec, torej nekdo, ki iz Dalmacije bodisi prihaja bodisi od tam izvira. Pri tem se postavlja eno ključnih vprašanj naše obravnave, in sicer, kakšna je bila dejanska zveza Jurija Dalmatina z Dalmacijo in kje je njegov priimek nastal.

Sam priimek ima v slovenskem prostoru v morfološkem pogledu vrsto vzporednic v priimkih s končnico *-in*, npr. Jakopin, Gregorin, Potrpin, Pobežin (Bezljaj 1974, 179; 224; 460; 476). Najdemo ga tudi kot oznako za etnični oziroma geografski izvor, kot izpeljanko iz etnonimov Hrvat in Oger: Hrvatini, Hrovatini, Ogrini, Vogrini ipd. (213; 410; 684). Toda kolikor je znano, razen pri Juriju Dalmatinu, njegovi ženi in otrocih kognomen Dalmatin ni izpričan nikoli, kar je zelo pomembno.² Seveda je prav mogoče, da je obstajal tudi neodvisno od Dalmatinove ožje družine, a je medtem že izumrl – kot denimo priimek Trubar, ki se na Trubarjevi rodni Rašici prvotno pojavlja kot Trobar in ga do začetka 17. stoletja srečujemo tudi zunaj Dolenjske, potem pa ne več (Golec 2010b, 353–378). Vendar pa se pri Juriju Dalmatinu vsiljuje močan pomislek, da Dalmatin ni bil njegov prvotni priimek, ampak si ga je nadel sam. Kot bomo videli, je območje Krškega, od koder je izviral, v njegovem času zelo dobro pokrito z viri, ki razodevajo množico rodbinskih imen – ne da bi bilo katero Dalmatinovemu vsaj približno podobno.³

Šestnajsto stoletje, sredi katerega se je Jurij Dalmatin rodil (okoli leta 1547), je bilo obdobje intenzivnega nastajanja in utrjevanja priimkov, ki sicer še dolgo – vse do jožefinske dobe – niso bili nespremenljivi in dedni, tj. obvezno prenosljivi s

¹ Vipavec Sebastjan Krelj, ki je vedno pisal latinsko, se je prav tako dosledno podpisoval v latinizirani obliki *Crel(I)ius* (Rajhman 1997, 37; 39; 42; 1986, 186; 198), samo enkrat pravi Dalmatin zanj v roditeljski: *des herrn Krellij* (1986, 54).

² V Bezljajevem *Začasnem slovarju slovenskih priimkov*, ki ponuja celoten priimkovni fond v Sloveniji v obdobju 1931–1948, priimka Dalmatin ni (Bezljaj 1974, 98). V drugi polovici 20. stoletja je nekdo očitno prevzel identiteto znamenitega protestantskega pisca. Na ljubljanskih Žalah so namreč leta 2003 pokopali Jurija Dalmatina, rojenega leta 1927 (Grobovi Žale 2020).

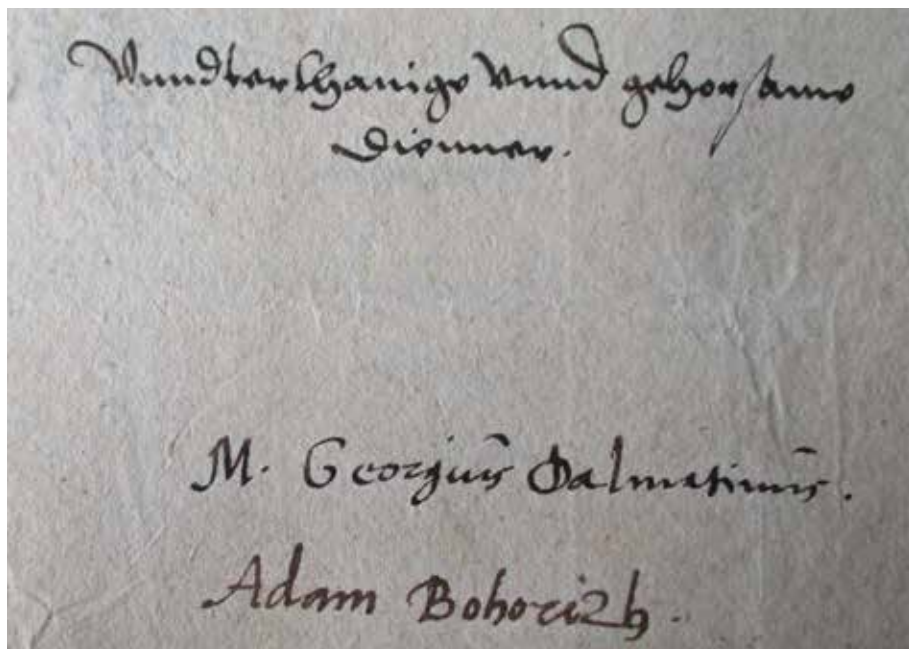
³ Izjema, ki to pravzaprav ni, je ime „gospoda“ Hansa Dalmatinerja, s katerim je neznano kdaj pred letom 1614 posloval Franc Gall pl. Gallenstein, omenjenega leta umrli lastnik gospodstva Brežice na štajerski strani Save. V njegovem zapuščinskem inventarju sta omenjeni dve nedatirani pravni zadevi; prvo je imel z Dalmatinerjem sam, drugo pa Sebastjan Leiser (StLA, Landrecht, K 242, v. Gall (1), fol. 12 in 19v, 29. 3. 1614).

staršev na otroke. Posameznik je lahko v svojem življenju (celo hkrati) uporabljal več kognomenov, odvisno od spremenljivega položaja (socialnega, geografskega, mikrolokacijskega), v katerem se je znašel (prim. Golec 2018, 208). Znameniti Mihael Tiffernus (1488–1555), čigar štipendijo je užival mladi Dalmatin in ki je postal vzgojitelj in svetovalec prej omenjenega württemberškega vojvode Krištofa, se je zaradi nenavadne usode – kot ugrabljenega otroka so ga našli v zapuščenem turškem taborišču – sprva imenoval Turk, a si je nato po nemškem imenu Laškega (Tüffer), kjer je odraščal, nadel humanistično zveneče ime Tiffernus (Simoniti 1979, 204–205; 208).⁴ Tudi Primož Trubar (1508–1586), ki je samo priložnostno (1550) uporabil latinski psevdonim *Philopatridus Illiricus* (Rajhman 1982b, 211), se Trubar oz. Trobar ni pisal po očetu, čeprav svojega očeta enkrat izrecno imenuje Mihéj Trubar, ampak je priimek prevzel po materinem rodu – ker je bil bolj unikaten in imenitnejši od očetovega priimka Malnar (Golec 2010b, 356–357; 361–365). Ni izključeno, da je bil tudi Adam Bohorič (ok. 1524–1601/2) v svojem rodu prvi s tem priimkom, čeprav je že v njegovih rosnih letih izpričan neki duhovnik Bohorič. Poimenovanje po pogorju Bohor, izpod katerega je bil doma (sam se je označil kot Štajerec oz. Štajerec iz Krškega, ki je sicer na Kranjskem), bi si lahko nadel šele, ko se je znašel zunaj rodnega okolja, denimo, ko se je šolal v Krškem.⁵

Tako kot o Bohoriču – drugače kot pri Trubarju – ne vemo, iz katerega kraja pod Bohorjem je izviral in kdo so bili njegovi starši, ostajajo tudi pri Dalmatinu neznanca njegov natančen geografski in socialni izvor ter imeni in priimek staršev. Kaj o Dalmatinovem izvoru pravzaprav vemo? Sam se je leta 1569 v pismu kranjskim deželnim stanovom – svojem najzgodnejšem ohranjenem pisanju sploh – podpisal kot Krčan (*Georgius Dalmatinus Gurckfeldianus etc.*) (Rajhman 1997, 46). Na stanove se je kot študent univerze v Tübingenu, kjer je kot Tiffernov štipendist bival zadnja tri leta, obrnil s prošnjo za finančno podporo, ki so mu jo dotlej naklonili že dvakrat. V bližnji prihodnosti je pričakoval dosego naslova magister, za podporo pa ni prosil staršev, ker da »jih zelo težita revščina in domača stiska ter mi zato ne morejo niti najmanj pomagati« (46–47). O njegovem izvoru in začetnem šolanju lahko največ izvemo iz pisma, ki ga je dve leti in pol pozneje (v začetku leta 1572) že kot magister poslal iz Esslingena kranjskim stanovskim poverjenikom – ožjemu vodstvu deželnih stanov. Če torej povzamemo: rojen na Kranjskem, skoraj do osemnajstega leta so ga vzgajali in vzdrževali starši, šolal pa se je v Krškem, kjer je njegov dom (*hab ich zu Gurckfeldt welches dann mein heymat ist*), pri Adamu Bohoriču, dokler ni bil ta iz šole odpuščen (najpozneje 1563). Nato se je Dalmatin po nasvetu dobrih prijateljev in z dovoljenjem staršev odločil za drugo šolo v nemški deželi (Rajhman 1997, 53–58). Kot že omenjeno, ga je Primož Trubar leta 1565 najprej spravil v Bebenhausen. Ob pisanju pisma poverjenikom je bil tako že več kot šest let deležen Tiffernove štipendije v Tübingenu, zdaj pa je ‚svoje skromne usluge‘ ponudil stanovom in ‚slovenski krščanski Cerkvi‘ (*der windischen Christli-*

⁴ O njegovem izvoru je Primož Trubar pisal leta 1585 v pismu vojvodi Ludviku Württemberškemu (Rajhman 1986, 293–294).

⁵ Nove ugotovitve o Adamu Bohoriču so bile ob njegovi 500-letnici predstavljene na simpoziju „Novi pogledi na Adama Bohoriča“ 27. oktobra 2021 v Ljubljani. Gl. Golec 2022.



Slika 2: Podpisa Jurija Dalmatina in Adama Bohoriča (ARS, AS 2, šk. 88, fasc. 54/2, sn. 3, pag. 130, 30. 7. 1583).

chen Kirche). Navedel je še pomemben podatek, da je prišel pred enim letom (1571) na Kranjsko obiskat starše (*als ich vor einem Jar in daß Crainlandt meine liebe Eltern haimbzusuchen ankommen*) (54; 57).

Žal o Dalmatinovem geografskem in socialnem zaledju nimamo tako povednega vira, kot je reverz za štipendijo, ki so jo kranjski deželni stanovi leta 1585 dodelili mlademu Vipavcu Matiji Trostu za študij v Tübingenu. V njem je ta zgodaj umrli prevajalec Andreaejeve pridige ob pogrebu Primoža Trubarja, tiskane leta 1588, o sebi povedal, da je sin pokojnega vipavskega tržana Kocjana Trosta in njegove žene Helene (Rupel 1954, 59). Glede na izpričano šolanje Dalmatina v Krškem, »kjer je moj dom« (1572), samooznako Krčan (*Gurkfeldianus*) (1569) in Trubarjevo navedbo (1568), da je tübingenški študent *Georgius Dalmata* doma iz Krškega (*von Gurgveld bürtig*) (Rajhman 1986, 227), bi moralo biti na dlani, da je Dalmatin enako kot mlajši Trost prihajal iz urbanega okolja – iz Krškega, ki je bilo približno sedemdeset let pred njegovim rojstvom, leta 1477, povzdignjeno iz trga v dežel-noknežje mesto (Mlinarič 1977, 39–40). Zelo verjetno je Jurij res odraščal pri starših v mestu, lahko pa bi bil tudi otrok podeželske okolice – tako kot Trubar ni izviral iz same vasi Rašica, ampak iz mlina v njeni neposredni bližini, kar je sam nekoč izrazil z besedami: »blizi mujga rojeniga domu per (!) Rastčici« (Golec 2010b, 217). In če oče prve slovenske knjige ne bi sam zapisal, kje se je rodil, urbarji gospodstva Turjak pa se ne bi ohranili, bi ga imeli za Turjačana, rojenega blizu turjaškega gradu, saj se je leta 1528 na dunajsko univerzo imatrikuliral kot »Primus Truber ex Aursperg« (Gall in Szaivert, 1971, 45). Tako kot so se študenti opredeljevali po

domačem gospostvu, župniji oziroma najbližjem mestu ali trgu – trški otrok Matija Trost denimo kot *Vipacensis Illyricus* (Rupel 1954, 55; 59), kar poleg trga Vipava lahko pomeni tudi širše Vipavsko (gospostvo, župnijo) –, za Dalmatina ni mogoče reči z gotovostjo, ampak le s precejšnjo verjetnostjo, da je izviral iz samega mesta Krško. Revščino njegovih leta 1571 še živečih staršev je treba razumeti kot relativno uboštvo, kot nezmožnost, da bi podpirali v tujini živečega sina študenta – torej nikakor ne nujno kot revščino glede na socialno okolje, v katerem so živeli. Ljubljančan Janž Znojilšek je, na primer, v svojem imenu in v imenu Adama Bohoriča mlajšega, ko sta bila leta 1588 sprejeta na univerzo v Wittenbergu, pisal kranjskim deželnim stanovom, da je premoženje starega učitelja Adama Bohoriča tako skromno, »da na žalost ne more pomagati več niti svojemu sinu« (Rajhman 1997, 157–158; 169–161).

Tudi Dalmatinov pečatnik z ničimer ne nakazuje, kakšnega socialnega izvora je bil oziroma s čim so se ukvarjali njegovi starši.⁶ Za primerjavo povejmo, da je imel Primož Trubar na pečatniku tesarsko sekuro, s čimer je sporočal, da je sin tesarja, kar je sicer izpričal tudi v besedi (Golec 2009, 58–59). Pečatnik Jurija Dalmatina pa prikazuje prekržana predmeta, najverjetneje bakli, ki simbolizirata svetlobo oziroma učenost, in nad njima krono, ki bi utegnila biti krona Matere Božje.⁷

Iz časa, ko so Dalmatinovi starši potrjeno še živeli, je na voljo obsežen urbar krškega gospostva iz leta 1570, ki zajema veliko večino podložnikov na širšem območju Krškega – razen maloštevilnih podanikov drugih zemljiških gospodov – in tudi popis plačnikov dvornega činža, ki so mu bili zavezani vsi gospodarji v mestu. Toda drugače kot priimek Bohorič, ki se pojavi samo pri njivi in vinogradu Adama Bohoriča (ARS, AS 1, šk. 81, I/46, Lit. G VIII–4, novoreformirani urbar gospostva Krško 1570, pag. 477 in 523; AS 174, Terezijanski kataster za Kranjsko, šk. 114, RDA, N 141, No. 29, novoreformirani urbar gospostva Krško 1575 s. p., *Zinss von Akhern vnd Wisen; Perkrecht zu der Herschaft gehörig*), tedaj že rektorja stanovske šole v Ljubljani – tako v tem kot v naslednjem urbarju iz leta 1575 zaman iščemo kakršno koli sled za podložniki ali mestnimi ljudmi s priimkom Dalmatin oziroma podobno. Možnost, da urbarja priimka, če bi le obstajal, ne bi zajela – tako niti pri hasnovalcih njiv in vinogradov –, je resnično majhna. Še posebej za mesto Krško, kjer je pri gospodarjih neredko navedeno tudi ime prejšnjega gospodarja oziroma hišno ime, npr. Blaže Rožič plačuje od oštata Jakoba Peitlerja, Boštjan Studenčar pa od Šterkove polovice oštata.

Veliko večja je verjetnost, da Dalmatinovih staršev okolica pod tem rodbinskim imenom ni poznala. Poleg tega sta se za mestno okolje ohranili mestna knjiga (1543–1679) – s sicer neredno vpisovanimi sodnimi in drugimi zadevami ter množico imen novosprejetih meščanov od leta 1543 dalje (ARS, AS 1080, šk. 8, fasc. 11, *Civitatensia*, Mesto Krško, mestna knjiga 1539–1679, s. p.) – in retrogradno sestavljena cehovska knjiga krojaškega ceha, v katero so vpisovali tudi druge po-

⁶ Znani so trije odtisi pečatnika: ARS, AS 2, šk. 88, fasc. 54/2, sn. 3, pag. 325, 30. 5. 1583; pag. 326, 5. 7. 1584; pag. 366, 10. 9. 1583.

⁷ Za razlago pomena vsebine pečatnika se iskreno zahvaljujem izr. prof. dr. Tomislavu Galoviću iz Zagreba.

klice, člane krojaške bratovščine (ARS, AS 501, šk. 1, bratovščinska knjiga, pag. 26–31). Če je bil Jurij mestni otrok, potem se resnični priimek njegove družine skriva v naboru na novo sprejetih meščanov, hišnih in drugih gospodarjev, oseb, ki nastopajo v sodnih pravnih, ali med člani krojaške bratovščine. Drugo vprašanje je, kako priti do spoznanja, kateri priimek je pravi.

Literarni zgodovinarji se niso nikoli ukvarjali z vprašanjem, ali gre pri priimku Jurija Dalmatina za podedovani ali novoustvarjeni priimek. Pri F. Kidriču beremo: »Eden prednikov se je najbrž priselil iz Dalmacije ali preko Dalmacije, oče pa je bil po vsej priliki že sloveniziran ter je izvrševal najbrž kako obrt v Krškem.« (1926, 116) A. Slodnjak je domišljiji pustil še bolj prosto pot. Mladenič »z mediteranskim imenom« naj bi bil po njegovem »potomec siromašnih ljudi, ki so se morebiti priselili v Slovenijo s Hrvaškega«; Dalmatinov »domači kraj« naj bi bilo preprosto »mestece Krško« (Slodnjak 1977, 71). Takšno nehistorično gledanje je seveda lahko silno zavajajoče. Najprej bi se bilo treba vprašati, kaj je v 16. stoletju veljalo za Dalmacijo oziroma katero prebivalstvo za Dalmatince, takoj zatem pa, kako bi siromašni ljudje z južnih območij lahko pristali v Krškem oziroma njegovi okolici. Sodobne predstave v obeh primerih odpovedo. Dalmacija, po kateri si je naš prevajalec Svetega pisma nadel priimek, ki ga je dosledno uporabljal – ne samo kot dodatno oznako, tako kot Trost ali Vlačić Ilirik –, je bila v njegovem času in še pozneje veliko širši pojem od današnje Dalmacije. Takšna, kakršno jo poznamo danes, s političnimi mejami, kot jih je kot avstrijska dežela imela do leta 1918 (brez pozneje odpadle Boke Kotorske), je dobila vzhodno kopensko mejo šele leta 1718, po beneški zmagi nad Osmansko državo (obenem je to današnja državna meja med Hrvaško ter Bosno in Hercegovino). Na severu je namreč na kopnem segala do južnega Velebita in na morju precej dlje navzgor do vključno otoka Raba (Dugački in Regan 2018, 232–233; 254–255). Da ne govorimo o srednjeveški in še posebej antični Dalmaciji, ki je zajemala znaten del zahodnega Balkana – na vzhodu do Drine in na severu do Kolpe (62–63). Zlasti proti severu se njene geografske meje nikakor niso ujemale s političnimi. Dalmacija 16. stoletja, denimo, ni bila samo beneška Dalmacija, ampak se je imelo za Dalmatince prebivalstvo, ki je živel vse do meje Svetega rimskega cesarstva na Kolpi (torej do današnje slovensko-hrvaške državne meje) in deloma tudi v mejah tega cesarstva v Istri, kar velja še posebej za izobražence. Med dunajskimi in graškimi študenti z opredelitvijo Dalmatinec (Dalmata) ne srečamo samo Splitčanov, Šibeničanov, Trogirčanov ali Hvarčanov, ampak v nič manjšem številu študente, ki so se identificirali z Istro, istrskim Pazinom in Lupoglavom, s Kastvom, še zlasti pa s Senjem in Reko⁸ – in nekateri posamezniki celo s Trstom, Vipavsko in Kanalom ob Soči.⁹ Ko si je Dalma-

⁸ Dalmatinci (Dalmata) iz prostora severno od današnje Dalmacije so bili doma: iz Istre (Dunaj 1552), istrskega Pazina (Dunaj 1576, Gradec 1605), Lupoglava v Istri (Gradec 1595), iz Senja (Gradec 1605, 1640, 1649, 1650 in 1654, Dunaj 1660), z Reke (Gradec 1628, 1633, 1635, 1640, 1641 in 1649) in iz Kastva (Dunaj 1667) (Gall in Szaivert 1971, 97; 169; 1975, 6; 38; Andritsch 1977, 95; 145; 183–184; 260; 266; 1980, 41; 176; 182; 196; 238; 246; 262; 281; 284). Kot Dalmatinci so se še v drugi polovici 18. stoletja (med 1771 in 1780) opredeljevali nekateri graški študenti, doma z obeh strani Kolpe: iz Broda na Kolpi, Dragatuša v Beli krajini in Kostela (Golec 2012, 30; 91).

⁹ Takšni so bili v tretji četrtini 16. stoletja trije dunajski študenti: *Zacharias Bonaza Dalmata Tergesinus*

tin kot humanist in izobraženec nadel ime po tej antični pokrajini, bi torej lahko imel v mislih zelo širok prostor – ali Dalmacijo svojega časa, razdeljeno med Beneško Republiko, Ogrsko kraljestvo, Osmansko državo in Sveto rimsko cesarstvo (v delu Istre), ali pa celo antično Dalmacijo. Vsekakor pa je s priimkom hotel povedati, da segajo njegove korenine (tudi) v prostor južno od Kolpe in Gorjancev.

Toda kam konkretno? Žal ne vemo, kdo od prednikov in kdaj naj bi se priselil v Dalmatinove rodne kraje v kranjskem Posavju. Za način priselitve se ponujata predvsem dve možnosti, ki sta odvisni od tega, ali je bil cilj priselitve mesto Krško ali njegova okolica (krško zemljiško gospostvo). Če se je Jurijev prednik priselil naravnost v Krško, skorajda ni mogel biti drugega kot obrtnik ali trgovec in je prišel sam, morda še s kakšnim tovarišem, a težko s celo družino. Če pa se je priselil na podeželje, je moral biti kmečki človek, ki ga je v svet pognala sila – in sicer najprej in najverjetneje osmanska pustošenja oziroma zasedba njegove ožje domovine. Tak človek bi sam ali z ožjo družino prišel le izjemoma, veliko prej organizirano kot begunec in kolonist na dodobra izpraznjeno Krško polje, kjer bi postal podložnik enega od gospostev.

Najprej si poglejmo prvo možnost, priselitev iz vzhodnojadranskega prostora v mesto Krško. Da si obrtnik ali mali trgovec izbere Krško, ki je bilo v prvi polovici 16. stoletja dokaj perspektivno in za slovenske razmere srednje veliko mesto, bi bilo razumljivo. Tak človek bi bil glede na gospodarske in politične razmere veliko prej 'Dalmatinec' iz enega od istrskih ali kvarnerskih mest in mestec kakor iz prostora južno od Velebita. Tako poznamo v Ljubljani uspešno trgovsko rodbino Frankovič, katere poslovne zveze z Reko dajejo slutiti, da se je njen začetnik pred sredino 16. stoletja priselil iz Istre ali Hrvaškega primorja (Fabjančič 2013, 113). Nadaljnja pot za zaslužkom je iz Ljubljane vsekakor lahko vodila tudi v Krško, tako po kopnem kot po Savi, ki je v 16. stoletju postajala vse pomembnejša prometnica (Umek 1999, 263–270). Praviloma bi bil tak priseljenec že od doma osebno svoboden in samski, v Krškem pa bi si sčasoma ustvaril družino ter ob izpolnitvi pogoja, da si je kupil hišo in se oženil, dobil meščanske pravice. V novo okolje bi bodisi prinesel priimek svojih staršev ali pa bi v času intenzivnega nastajanja priimkov tega dobil oziroma si ga nadel sam šele v Krškem.

Že znani viri o krškem mestnem prebivalstvu iz 16. stoletja poznajo več priimkov Krčanov, ki zvenijo hrvaško oziroma jih najdemo tako na Slovenskem kot na Hrvaškem. Takšni so (navedena je samo najzgodnejša omemba, razen pri krojačih, ki časovno niso opredeljeni, pa je kot zgornja časovna meja upoštevan urbar iz leta 1570):¹⁰ Čatnica (1566), Domin (krojač), Drapošaj (1562), Draguša (urbar 1570), Gluhak (1560), Gardina (1541), Gregorič (meščan od 1563), Juršic (meščan od 1563), Juršak (krojač), Jakšič (urbar 1570), Jankovič (urbar 1570), Jančič (meščan od 1541, mestni sodnik 1556), Kerušič (1556), Kodrič (krojač), Končič (kovač, meščan od 1558),

(1556), *Stephanus Grosi ex Wipach Dalmata in Andreas Iaritsch Ganalicensis Dalmata (1568)* (Gall in Szaivert 1977, 144; 149–150).

¹⁰ Kadar ne gre za urbar iz leta 1570, se letnica nanaša na omembo v mestni knjigi, pri članih krojaškega ceha pa letnic ne poznamo. Viri: ARS, AS 1080, šk. 8, fasc. 11, Civitatensia, Mesto Krško, mestna knjiga 1539–1679, s. p.; AS 501, šk. 1, bratovščinska knjiga, pag. 26–31; AS 1, šk. 81, I/46, Lit. G VIII–4, novo-reformirani urbar gospostva Krško 1570, pag. 481–530.

Knežič (čevljar, meščan od 1558), Krajač (od 1552), Kupič (meščan od 1562), Lašič (čevljar, meščan od 1549), Lončarič (čevljar, meščan od 1541), Ladovič (krojač), Markovič ali Šmid (meščan od 1569), Mešarič (meščan od 1558), Marketič (sodar, meščan od 1563), Mavrič (krojač), Marinčič (krojač, meščan od 1558), Marič (urbar 1570), Mihalič (jermenar, meščan od 1567), Pečič (padar, meščan od 1558), Peric (od 1551), Radovan ali Šerer (meščan od 1563), Redič (meščan od 1569), Silvestrič (1551), Starešinič (meščan od 1569), Staršič (meščan od 1562), Šlepčič (1543 že pokojni), Španjol (urbar 1570), Turšič (meščan od 1549), Štitina (1544), Uglasič (urbar 1570), Ulešič (meščan od 1569), Velčič (1570) in Venčič (od 1551); ne nazadnje tudi Božič (čevljar, od 1562 meščan, pozneje mestni sodnik), Gregorčič (čevljar, meščan od 1563), Kalčič (od 1556, 1560 mestni sodnik), Kovačič (čevljar, meščan od 1563), Novak (krojač) in Rožič (mesar, meščan od 1558). Kombinacije imena in priimka, ki kažejo na posameznikov bolj ali manj verjeten neslovenski izvor so: Krajačev sin Ivan, Jurko Lašič, Mikola Marketič, Ivan Markovič in Jurka Ulešič. Končno bi bila z dalmatinskega območja zlahka tudi zlatar Aberti (meščan od 1549) in Taljan (1579), ki je imel samo vinograd na Trški gori. Priimek Španjol, kot se je leta 1570 pisal tedaj že nekdanji posestnik oštata v mestu, je najbolj razširjen na Rabu (Acta Croatica 2020). Od tod je bil doma glagoljaški duhovnik Frančeško V(a)lentič, ki se je leta 1583 v Kamnjah na Vipavskem v glagolici podpisal kot »Dalmatin od Raba« (Marušič 1985, 23). Samooznaka Dalmatin potrjuje, kako so se v ljudskem jeziku imenovali Dalmatinci na severnem Jadranu in kako so jih utegnili naslavljati tudi v slovenskem prostoru. Vzemimo še primer hrvaškega protestantskega pisca in prevajalca, ki se je imenoval Anton Dalmata in je med drugim deloval v Ljubljani, kjer je leta 1579 tudi umrl. V hrvaški enciklopedistiki je drugače kot v slovenski imenovan Anton Dalmatin (Hrvatska Enciklopedija 2020.) in tako ga v slovenskem besedilu imenuje tudi Matija Trost (1588): »z /.../ Antoniom Dalmatinom.« (Rupel 1954, 67)¹¹

Zgornji nabor krških mestnih priimkov, ki bi bili lahko neslovenskega izvora, bo morda kdaj prišel prav, če se bo kateri od njih pojavil v kakšnem (še neznanem) viru skupaj z imenom Jurija Dalmatina. Na tak način je bila denimo ugotovljena identiteta Trubarjevega sorodnika Luke Zweckla oziroma Lukeža Klinca, prevajalca nemških pesmi v slovenščino, ki ga je Trubar enkrat imenoval »moj sorodnik«. Omembe njegovih poslovnih in sorodstvenih razmerij v Ljubljani in Višnji Gori so razkrile, da je bil Višnjan in da je prvotni priimek Klinc po preselitvi v Ljubljano ponemčil v Zweckl (Cvekelj). (Golec 2010a, 6–22) Če bomo kdaj naleteli na podatek, da je imel Dalmatin kakšno pravdo s kom iz Krškega – še posebej če bo taisti označen kot njegov krvni ali priženjeni sorodnik –, bomo prejkone bližje odgovoru, kako se je Jurijeva družina dejansko pisala. Glede na dobro dokumentiranost krškega mestnega prebivalstva se bo odkrivanje Dalmatinovih domačih razmer lahko še nadaljevalo.

Od kod so sicer v 16. stoletju v Krško novi naseljenci oziroma njihovi predniki prihajali, povedo nekateri etniki in etnonimi med krškimi priimki. Poleg Španjola

¹¹ V ljubljanski protestantski mrliški matici je ob smrti imenovan tako, kot so ga dejansko klicali: *Anthoni Dalmata* (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587, fol. 285v).

in Taljana kaže na mediteranski izvor – in s tem potencialno ‚dalmatinski‘ – samo priimek Triester, ki ga je imel krojač, sprejet v meščanstvo leta 1581. Sicer pa gre za priimke, kot so: Beham (1546), pozneje Behamič (urbar 1570), torej Čeh, Bohorič (urbar 1570), imenovan po bližnjem Bohorju, Kočevar (od 1551), Laibacher (od 1544 dalje), Petauer (meščan od 1563), Postojnar (meščan od 1563), Samaborec (urbar 1570), Saustainer (urbar 1570), imenovan po Boštanju pri Sevnici, Steiner (meščan od 1577), čigar nosilec je morda dobil priimek po Kamniku ali Kamnu, in Vogrin (od 1541).¹²

Druga možnost priselitve iz širšega dalmatinskega prostora se, kot rečeno, nanaša na nesvobodne osebe, podložnike. Glede na znana dejstva o migracijskih tokovih na Krško polje približno poldrugo desetletje pred Dalmatinovim rojstvom obstaja še veliko večja verjetnost, da so njegovi predniki prišli na Kranjsko po tej poti. Njihov prihod so pogojevala osmanska pustošenja in zasedba glavnine hrvaškega etničnega prostora po bitki pri Mohaču leta 1526. Begunci so se pod vodstvom zemljiških gospodov organizirano pomikali proti severu in poselili takratno zahodno Ogrsko vse do Moravske (današnji Gradiščanski Hrvati) (Budak 2007, 104). Za našo problematiko je ključnega pomena skromen vir, ki je bil najden na Dunaju. Zastavni imetnik gospostva Krško Ivan Ungnad – sicer znan protestant, pozneje ustanovitelj Biblijskega zavoda v Urachu – je leta 1534 dunajski dvorni komori poročal, da je krško gospostvo skoraj opustelo, zdaj pa ga je spet dodobra poselil, in sicer »s Hrvati in drugimi ljudmi« (*mit Krabathen vnd annderen Personen*), ki jih je za nekaj let tudi oprostil činža in tlake (ÖStA, AVAFHKA, *Innerösterreichische Herrschaftsakten*, K 22, G–31, fol. 1–2, 19. 3. 1534).¹³ Trubar je tako tri desetletja pozneje (1562) v naslednjo trditev upravičeno vključil tudi okolico Krškega: »Preprosto ljudstvo zgornjih slovenskih dežel, namreč tisti v Slovenski marki, ki živijo na Metliškem, okoli Novega mesta, Krškega in tam okoli, imajo skoraj značaj in običaje Hrvatov in Srbov, ki so pred Turki in iz Turčije pribežali k njim.« (Sakrausky 1987, 210; Rupel 1966, 124) O številčnosti priseljenega prebivalstva nazorno pričata dva urbarja krškega gospostva iz sedemdesetih let 16. stoletja (ARS, AS 1, šk. 81, I/46, Lit. G VIII–4, novoreformirani urbar gospostva Krško 1570; AS 174, šk. 114, RDA, N 141, No. 29, novoreformirani urbar gospostva Krško 1575). Po ugotovitvah J. Koropca je bilo tedaj na Krškem polju kar 11 od 14 vasi skoraj povsem ‚uskoških‘, pa tudi v krškem hribovskem uradu je bila med podložniki petina priseljencev (Koropec 1977, 52).¹⁴ Alohtonih priimkov je zato v urbarjih absolutno preveč, da bi navedli vse. Srečujemo priimke, kot so npr. Dojmovič, Dijankovič, Ratkovič, Uглаšič, Vidošič, Račič, Srbčič (ARS, AS 1, šk. 81, I/46, Lit. G VIII–4, novoreformirani urbar gospostva Krško 1570, pag. 321, 333, 386, 406, 415, 416, 424) in podobno, od katerih jih je nekaj izpričanih tudi v mestu Krško, kamor so prišli s kmečkimi priseljenci iz okolice (komaj kateri neposredno po priselitvi v krško gospostvo). Hrvaški izvor in ohranjanje jezika potrjujejo v najstarejšem ohranjenem urbarju (1570) tudi nekatera oseb-

¹² Gl. op. 10.

¹³ Prim. Adamček 1980, 258. O naselitvi Hrvatov malo pred letom 1534, gl. Golec 2012, 77.

¹⁴ Koropec ni vedel za Ungnadovo naselitev Hrvatov niti ni navedel etničnega ali geografskega izvora priseljencev.

na imena – tista, ki so jih zapisali v izvirni obliki, npr. Petrica Vukovič in Ivan Dijankovič v Skopicah, Barič Čarič v Župeči vasi, Mikula Vrag v Krški vasi, Stipan Uглаšič na Hrastju, Mikula Matelič ter Juvan (Ivan) in Vide Srbčič na Drnovem in drugi (pag. 328; 333; 395; 403; 417; 421; 424; 429). Kako dolgo so priseljenci, pravno izenačeni s podložniki staroselci, svoj jezik in hrvaško identiteto obdržali, je bilo odvisno od več dejavnikov in močno lokalno pogojeno. Za ohranjanje obojega nikakor niso mogle biti ugodne naslednje okoliščine: pomešanost s staroselci, ločenost od rojakov na Hrvaškem in tudi od ‚Hrvatov‘ v Beli krajini ter odsotnost hrvaške duhovščine. Na hrvaška osebna imena (Ive, Grga, Mate idr.) naletimo na Krškem polju (kot tudi med Savo in Gorjanci) precej pogosto sicer še sredi 18. stoletja, mnogi priimki pa so se ohranili do danes (Golec 2012, 76).

V času, ko je Jurij Dalmatin v Krškem ali njegovi bližini prišel na svet, bi bila glede na opisano številčnost hrvaških priseljencev v krškem gospostvu najverjetnejša razlaga za njegovo ‚dalmatinsko‘ poreklo naslednja: mati je bila domačinka, bodisi iz mesta bodisi iz okolice, oče pa otrok priseljske družine, ki je prišla na Kranjsko okoli leta 1530 s Hrvaškega, prejkone iz Like ali s Korduna. Zelo verjetno se je oče v mestu izučil neke obrti in si ustvaril dom – najsi se je kam priženil ali pa kupil hišo. Tako bo držala Kidričeva domneva, da je bil Jurijev oče že sloveniziran mestni obrtnik (Kidrič 1926, 116). Jurij sam je odraščal v slovenskem okolju in njegova materinščina je bila krški govor. M. Orožen, ki je raziskovala dialektalizme v njegovem jeziku, ni zaznala kakšnih čakavskih elementov, ampak samo veliko število besed, ki jih danes ne poznamo, ne da bi lahko odgovorila, od kod so bile. Kot je zapisala, lahko samo občudujemo Dalmatinovo ogromno poznavanje in obvladovanje besedja (Orožen 1977, 98). Temu kaže dodati, da se je njegov ozir na kajkavsko in čakavsko soseščino, kot je v Bibliji izpričan v Registru, verjetno opiral tudi na najbližjo čakavščino, ki jo je slišal na Krškem polju.¹⁵

V zvezi z Dalmatinovo identiteto se postavlja ključno vprašanje, zakaj naš prevajalec Svetega pisma ni uporabljal očetovega priimka ali tako kot Trubar vsaj matrinega, ampak se je odločil za umetni humanistični kognomen Dalmatinus – tako kot si je pred njim najdenček Mihael iz Laškega, imenovan Turk, raje nadel priimek Tiffernus. Bržkone je imel njegov pravi priimek neko ‚napako‘, bodisi da ni bil ‚lep‘ (npr. Vrag, Uглаšič) ali pa ga je bilo težko izgovarjati in zapisovati. Očitno je tudi hotel spoštovati in poudariti izvor svojih prednikov, za kaj takega pa je bilo kot nalašč dalmatinsko ime – kot staro antično in v humanističnem svetu temu ustrezno prepoznavno. Morda ga je k rabi takšnega priimka nagovoril njegov učitelj Adam Bohorič v Krškem, morda se je za priimek Dalmatin odločil šele na Nemškem po Tiffernovem zgledu, potem ko je bil deležen njegove štipendije. Kakor koli, ko se Dalmatinovo ime leta 1566, ob imatikulaciji na univerzo v Tübingenu, prvič pojavi v virih, je Jurij že bil Dalmatinus – a ne Dalmata, kar je pomenilo Dalmatinca, temveč Dalmatinus s Kranjskega (*Georgius Dalmatinus Corniolanus*) (Hermelink 1906, 467).

¹⁵ Opozoriti gre na alohtono čakavsko narečje na pobočju Gorjancev, katerega relikti so se ohranili v nekaj vaseh jugovzhodno od Kostanjevice in v dveh vaseh jugovzhodno od Sv. Križa – Podbočja. Na omenjene čakavske drobce je prvi opozoril P. Kozler (1853, 1854) in temu ustrezno pri Kostanjevici tudi začrtal potek slovensko-hrvaške etnične meje na škodo Slovencev (Golec 2012, 76).

Drugo vprašanje je, kako so priimek v njegovem času izgovarjali. Kot rečeno, je v ljubljanskih mestnih in vicedomskih sodnih zapisnikih okrajšan v Dalmatin, tako kot je naveden tudi v vseh slovenskih tiskih. V teh ga vedno srečamo le v roditeljskem in tožilniku (*Dalmatina*), nikoli v imenovalniku.¹⁶ Dalmatin je mogoče brati na tri načine: prvič, kot Dálmatin v skladu z današnjo slovensko izreko, drugič, kot Dalmátin, česar slovenska ušesa ne prenesejo, in tretjič kot Dalmatín, s poudarkom na zadnjem zlogu. Izgovorjava Dálmatin je povzeta po nemški, analogija s priimki tipa Potrpin, Jakopin, Vogrin ipd. pa govori v prid slovenski izreki Dalmatín. Tudi pri slovenski različici njegovega osebnega imena, ki je (podobno kot priimka) ne poznamo v imenovalniku, stvar ni tako preprosta. V Krškem je v 16. stoletju najti kar nekaj zapisov imena Jurij kot *Juri* (ZRC SAZU, ISJFR, Lastnoimenska kartoteka, Dalmatin), vendar ni rečeno, da niso Dalmatina v resnici klicali skrajšano Jur. Ob zapisih njegovega imena – *Iuria*, *Iurja* in *Jurja* – sicer avtomatično predvidevamo izgovorjavo drugega samoglasnika [i] – Jurija, prav lahko pa bi bil tudi izpuščen – torej: Jurja. Kakor koli, naš Jurij Dalmatin je bil v latinščini Dalmatínus, naglašeno na tretjem (torej predzadnjem) samoglasniku, v nemščini Dálmatin z naglasom na prvem zlogu, v slovenščini pa gotovo Dalmatín, nemara sploh Jur Dalmatín in ne Jurij.

3. Dalmatinova sekundarna družina

Kot smo videli, ne vemo o Dalmatinovi primarni družini nič določnega – tako niti tega, kako so se pisali njegovi starši, ki so še živeli leta 1571, ko jih je sin, zdaj že magister, leto dni pred dokončno vrnitvijo na Kranjsko obiskal. Vse vedenje o njegovi družini je namreč omejeno na čas od leta 1580 dalje, ko se v ljubljanski protestantski matični knjigi začnejo pojavljati imena njegovih otrok. Ker je ohranjen samo mrliški del matice, vodene od začetka leta 1578 dalje, smo za podatke o krstih in morebitnih prejšnjih smrtih Dalmatinovih otrok prikrajšani. Najprej mu je umrla hčerka Katarina, pokopana 6. septembra 1580 na pokopališču pri Sv. Petru (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587, fol. 295v). Čez dobri dve leti, 24. oktobra 1582, je na istem mestu sledil pogreb druge hčerke Ane (fol. 306v), o kateri prav tako ne vemo, koliko je bila stara. Skoraj gotovo je bil od obeh omenjenih hčerk starejši sin Janez, ki je umrl 28. maja 1584, star devet let, in se je torej rodil leta 1575. Naslednji dan so ga odnesli k slovenski torkovi pridigi (*zur windischen erchtag predig*), ki jo je imel predikant Janž Schweiger, in od tam k Sv. Petru (fol. 310v).¹⁷ Prav tiste dni so v Ljubljani razpečevali pošiljke Svetega pisma, ki so skrivaj prispele od tiskarja v Wittenbergu (Kidrič 1926, 119), veselja nad uspehom pa Dalmatinu ni skalila le smrt sina Janeza. Samo dobra dva tedna za sinom so namreč 13. junija nesli skupaj

¹⁶ V slovenskih tiskanih besedilih iz 16. stoletja se njegovo ime prvič pojavi leta 1574 v Trubarjevem delu *Ta celi katehismus v roditeljskem in tožilniku Iuria Dalmatina*, nato pa do leta 1595 v oblikah: največkrat *Iuria* oziroma *Iurja Dalmatina*, enkrat *Jurja Dalmatina* (*Karščanske lepe molitve*, 1584) in nekajkrat okrajšano kot *I. Dalmatina*, (ZRC SAZU, ISJFR, Lastnoimenska kartoteka, Dalmatin).

¹⁷ 29. maja 1584 je bil po gregorijanskem koledarju torek, kar pomeni, da so tudi ljubljanski protestanti medtem že prešli na novi koledar, ki je bil v habsburških dednih deželah uveden 7. januarja istega leta.

k pogrebu dve deklci, hčerki Adama Bohoriča in Jurija Dalmatina; njunih imen ne poznamo (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587, fol. 310v). Naposled je v mrliški matici 16. julija 1587, tik pred koncem vpisov, zabeležen še pogreb Dalmatinovega triinpolletnega sina Marka, rojenega nekako v začetku leta 1584, za katerega je imel nagrobno pridigo Felicijan Trubar (fol. 321v). V dobrih devetih letih in pol, kolikor jih pokriva mrliška matica (1578–1587), je torej Jurij Dalmatin izgubil pet otrok. Kot bomo videli, je imel poleg teh vsaj še dve hčerki, Suzano in Barbaro, ki ju edini poznamo kot odrasli. Koliko otrok se mu je rodilo – znanih je sedem ali osem – in kdaj se je poročil, ostaja neznanka, čeprav je iz fragmentov prepisov iz krstne in poročne matice mogoče rekonstruirati tudi manjši del krstov in porok (Žbota 2019, 212–248). Iz teh fragmentov izvemo za tri krstne in tri poročne obrede, ki jih je Dalmatin opravil kot ljubljanski predikant, iz vpisov v ohranjeni mrliški matici pa izvemo, da je v letih 1578–1586 vodil vsaj 29 pogrebnih obredov (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587, fol. 282v–317v). V mrliško matico so retrogradno vpisani tudi krsti šestih otrok Adama Bohoriča za čas do 1578, pri čemer se Dalmatin pojavi kot krščevalec dvakrat, leta 1573 in 1576 (fol. 280v–282r). K sreči je v mrliški matici pomotoma zabeležen in nato prečrtan krst Dalmatinove hčerke Elizabete 3. avgusta 1580. Vpis razkriva ime žene oziroma matere Barbare, krščevalca Gašperja Kumpergerja in imena treh botrov, od katerih sta bila dva imenitna; kot botri so zapisani: predikant Krištof Spindler, baronica Doroteja Auersperg, žena deželnega glavarja, in vdova Marjeta Eisvogel (fol. 293v), najbrž meščanka. Krščenka Elizabeta je zelo verjetno identična s tisto Dalmatinovo hčerkico brez imena, ki so jo pokopali 13. junija 1584 – skupaj s hčerkico Adama Bohoriča.

Podatke o Dalmatinovih otrocih iz protestantske matične knjige je poznal že F. Kidrič in jih leta 1926 objavil v geslu o Dalmatinu v *Slovenskem biografskem leksikonu*, kjer je o ženi Barbari zapisal, da njen deklinški priimek ni znan (Kidrič 1926, 117).¹⁸ Med drugo svetovno vojno ga je identificiral ljubljanski mestni arhivar Vladislav Fabjančič – v knjigi ljubljanskih hiš, ki je še več kot pol stoletja ostala omejena na nekaj tipkopisnih izvodov, je zgolj v opombi zapisal, da je bila Barbara Dalmatin hči meščana Blaža Jauntalerja in njegove prve žene (Fabjančič 1941–1943, I. del. s. p., Stari trg 28). Širši javnosti je ta podatek postal dostopen leta 1952 v prispevku A. Svetine v *Drugem Trubarjevem zborniku* (Svetina 1952, 166), kjer so objavljeni tudi vsi podatki o otrocih iz protestantske matice (170–171). Barbarin izvor razkriva listina iz leta 1582, s katero sta ljubljanski meščan Janez Kumperger kot varuh dedičev pokojnega Blaža Jauntalerja in Barbara, Jauntalerjeva hči iz njegovega prvega zakona z ženo Heleno, zdaj žena magistra Jurija Dalmatina, predikanta kranjskih deželnih stanov, prodala od staršev podedovano hišo na Starem trgu pri lipi. Hiša je stala med hišama Viljema Heusla in Matevža Staudacherja, kupil pa jo je meščan in nemški učitelj Matija Venezianer (ARS, AS 1063, Kronološka serija, št. 1705, 1582 III. 9., Ljubljana). Jauntalerjeva hiša je del

¹⁸ V bibliografskem geslu o Bohoriču, objavljenem eno leto prej, Kidrič matičnih podatkov o Bohoričevih otrocih še nima (Kidrič 1925, 49–52).

današnje hiše na Gornjem trgu 1, kjer v davčnih knjigah, vodenih od leta 1600, srečujemo učitelja Venezianerja (Fabjančič 1941–1943, I. del. Stari trg, s. p., Gornji trg 1; Suhadolnik in Anžič 2003, 65).

Pri Svetinovi objavi o izvoru Dalmatinove žene Barbare je potem tudi ostalo. Vendar je na podlagi mestnih sodnih zapisnikov zgodbo mogoče vsaj nekoliko razširiti. Dalmatinov tast Blaž Jauntaler bodisi ni bil protestant, kar bi bilo zelo nenavadno, ali pa je umrl pred začetkom leta 1578, ko se protestantska mrliška matica začenja – v njej namreč ni najti nikogar z njegovim priimkom. V nepopolno ohranjenih sodnih zapisnikih se njegovo ime pojavi štirikrat, najprej kot Anthaller leta 1548, ko so ga kot mizarja sprejeli med ljubljanske meščane (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 7, mestni sejni zapisniki 1548–1549, fol. 5, 2. 3. 1548). Tedaj je torej že moral biti poročen in imeti v mestu hišno posest. Ne o prvi ne o drugi ženi ni znano nič – razen imena prve žene Helene, ki je bila tudi Barbarina mati. Barbara je prišla na svet najpozneje okoli leta 1560 – glede na to, da je leta 1575 rodila sina Janeza (umrl 1584, star devet let), ki ni bil nujno najstarejši Dalmatinov otrok. Naslednjič srečamo ime Blaža Jauntalerja (*Blase Jauenthaller*) šele leta 1570, ko je kupoval drugo hišo na Starem trgu, vendar zanjo tedaj ni položil kupnine, zato se postopek ni nadaljeval.¹⁹ Zadnjič ga zasledimo živega leta 1571, ko so ga pred mestnim sodiščem terjali za nek dolg (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 11, mestni sejni zapisniki 1571, fol. 138v; 174r).²⁰ Njegov priimek na prvi pogled kaže na izvor iz koroške Podjune (Jauntal), čemur nasprotuje zapis Anthaller ob prvi pojavitvi leta 1548. Nemara je bil to njegov prvotni priimek, ki se je v Ljubljani sčasoma preoblikoval v Jauntaler, tako kot ni izključeno, da je šlo prvotno za Auentalerja – za dobesedni prevod izvorno slovenskega priimka, ki bi se lahko glasil Logar ali Lokar (Aue = loka, log, Tal = dolina).²¹

Dalmatinova družina torej ni prebivala v podedovani in prodani Jauntalerjevi hiši. Jurij je na neznan način, najverjetneje z nakupom, kmalu po prihodu v Ljubljano in nastopu službe stanovskega predikanta (1572)²² prišel do lastništva hiše na Starem trgu. Zanj izvemmo iz sklepa v mestnih sejnih zapisnikih 7. novembra 1575, ko je bilo treba odstraniti sipino, ki jo je pred njegovo hišo naplavil dež z Rebri pod ljubljanskim gradom (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 12, mestni sejni zapisniki 1575, fol. 203v; prim. Svetina 1952, 165). Kot je ugotovil V. Fabjančič, je šlo za

¹⁹ Šlo je za hišo pokojnega Blaža Zorca ali Šorca med Engelshauserjevo hišo in hišo Franca Honigsteinerja. Jauntalerju jo je hotel prodati zastopnik lastnika Franca Frankoviča, ki pa ni hotel nadaljevati postopka, dokler ne bi dobil denarja (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 10, mestni sejni zapisniki 1570, fol. 84v, 17. 3. 1570). Glede na to, da so Engelshauserji vsaj od leta 1543 in še globoko v 17. stoletje imeli hišo na današnjem Starem trgu 26, ni pa znano, katera je bila Honigsteinerjeva, je šlo pri Zorčevi/Šorčevi hiši bodisi za hišo št. 24 bodisi št. 28 (Suhadolnik, Anžič 2003, 162–164). Slednja je bila pozneje v rokah Jurija Dalmatina.

²⁰ Po smrti se njegovo ime pojavi v sodnih zapisnikih še leta 1588, ko sta varuha njegovih otrok Andrej Aleksandrin in Janez Kumperger v neki zadevi nastopila proti Matiji Venezianerju (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 13, mestni sejni zapisniki 1587–1588, fol. 128v), ki ga poznamo kot kupca Jauntalerjeve hiše.

²¹ Taki prevodi priimkov v 16. stoletju in prej niso bili redki. Prim. Trubarjevega sorodnika Lukeža Klinca, ki je v Ljubljani postal Zweckl (Cvekelj) (Golec 2010a, 6–22).

²² Dalmatin je bil ordiniran malo pred 14. junijem 1572 v Stuttgartu in je nastopil službo predikanta v Ljubljani tik pred 11. julijem istega leta; po svoji glavni službi je ves čas ostal ljubljanski predikant v službi kranjskih deželnih stanov (Kidrič 1926, 116).



Slika 3: Hiša Jurija Dalmatina na ljubljanskem Starem trgu 28 (foto: B. Golec, avgust 2020).

hišo na današnjem Starem trgu 28, ki je četrto stoletja pozneje v prvi mestni davčni knjigi iz leta 1600 navedena kot last dedičev Jurija Dalmatina (Fabjančič 1941–1943, I. del. Stari trg, s. p., Stari trg 28; Suhadolnik in Anžič 2003, 165). Skoraj gotovo je prav to hišo leta 1570 kupoval in nazadnje tudi kupil Dalmatinov poznejši tast Blaž Jauntaler, saj je stala zraven Engelshauserjeve hiše, ki se v postopku ku-poprodaje omenja kot sosednja (ZAL, LJU 488, knj. 10, mestni sejni zapisniki 1570, fol. 84v, 17. 3. 1570). Potemtakem je Dalmatinu hišo prinesla v zakon žena – če ne celotne kupnine, pa vsaj znaten del.

Če povzamemo: magister Jurij Dalmatin, deželnostanovski predikant v Ljubljani, se je oženil z domačinko Barbaro Jauntaler najpozneje leta 1574, saj je naslednje leto dobil prvega znanega otroka. Tudi pridobitev hiše je morala sovpadati z ženitvijo. Ker so sodni zapisniki za obdobje 1572–74 izgubljeni, sicer ne vemo, kdaj je prišla v Dalmatinove roke in kako. Dalmatinovi so v tej hiši živeli vseskozi do Jurijeve smrti leta 1589 – in nato še dobrega četrto stoletja.

Jurij Dalmatin je bil sicer pogosto odsoten, najdlje v letih 1583–84, ko se je zaradi priprav na tisk Biblije mudil v Wittenbergu (Kidrič 1926, 116), a tudi pozneje. Nekaj manj kot zadnja štiri leta svojega življenja je od 1. novembra 1585 upravljal župnijo Škocjan pri Turjaku, ki so jo protestanti odtegnili katoličanom s pomočjo njenega patrona barona Krištofa Auersperga s Turjaka. Dalmatin se na svojo župnijo sicer ni preselil, ampak je imel tam vikarja Andreja Savinca. Njegove obveznosti v Ljubljani so se s tem nekoliko zmanjšale, župnijo pa je obiskoval le občasno, ko so župljani njegovo navzočnost pričakovali. Tako je njegovo bivanje v Ško-

cjanu izpričano za 6. avgust 1589 (Samec 2008, 173–179), kar je sploh zadnji podatek o Dalmatinu kot živem.

Preminil je še isti mesec, 31. avgusta 1589 in bil naslednjega dne pokopan na mestnem pokopališču pri sv. Petru. Benedikt Piroter, ki je imel zanj pogrebno pridigo v špitalski cerkvi, središču kranjske protestantske Cerkve, je zapisal, da je bil pokojnik predikant kranjskih deželnih stanov in župnik v Škocjanu pri Turjaku, umrl pa je okoli poldneva. Pridigar je izbral starozavezni odstavek preroka Izaije, ki govori o umiranju mladih zvestih mož, ki bi lahko Bogu in Cerkvi še dolgo služili. Vpis o smrti je pravočasno prepisal in ga leta 1825 objavil slovnica Franc Metelko, s čimer je datum Dalmatinove smrti rešil pozabe (1825, XX–XXI). Ohranjeni del mrliške matice se namreč danes konča dobri dve leti prej. Okoliščin in vzroka smrti Jurija Dalmatina ne poznamo. Lahko da je preminil nenadoma, saj je bil dobre tri tedne prej še v svoji župniji. Poslovil se je, ko mu je bilo le 42 ali 43 let, in zapustil ženo z vsaj dvema otrokoma.

Dolgo ni bilo o Dalmatinovi vdovi in morebitnih preživelih otrocih znano nič. Kidrič je v biografskem geslu o Dalmatinu navedel, da je vdova Barbara 26. julija 1590 še živela v Ljubljani in da je naslednje leto ‚menda‘ še imela njegovo hišo na Starem trgu (1926, 117), Slodnjak pa je v svoji maniri rokohitrsko sklenil: »Vsi otroci so mu pomrli že v nežni dobi.« (Slodnjak 1977, 76) Resnica je drugačna in jo je v svoji tipkopisni knjigi ljubljanskih hiš nakazal že Fabjančič, ki je v mestnih sejnih zapisnikih za leto 1615 našel dve Dalmatinovi odrasli hčerki – Suzano in Barbaro (Fabjančič 1941–1943, I. del. Stari trg, s. p., Stari trg 28). Prvi Kidričev podatek o vdovi izvira iz njene skupne prošnje z vdovo predikanta Gašperja Kumpergerja. Vdovi sta že pred časom prosili, naj jima odobrijo prejemanje moževe plače vsaj še pol leta po njegovi smrti, (superintendent) Krištof Spindler pa je nato 26. julija 1590 pisal Juriju baronu Khislu in stanovskim poverjenikom, da bi bilo to res krščansko in spodobno.²³ Drugi podatek, ki se nanaša na hišo, bi se lahko opiral na vpis poroke v protestantsko matično knjigo, danes znan zgolj iz prepisa. 24. februarja 1591 je predikant Marko Kumprecht v hiši Barbare Dalmatin (*im haus fraven Barbara Dalmatinin wittib*) poročil mladoporočenca z Rakovnika (Žabota 2019, 241). Za vdovo je potem za dolgo časa izginila vsaka sled, kar bi zlahka vodilo k domnevi, da je kmalu umrla.²⁴ Toda Barbara Dalmatin je ob moževi smrti štela kvečjemu štirideset let, raje bliže tridesetemu letu, in imela vsaj dve majhni nepreskrbljeni hčerki – zato ne preseneča, da je med letoma 1591 in 1595 pred oltar stopila še drugič.

Kdo je bil njen drugi mož, razkrivajo sodni protokoli vicedomskega sodišča v Ljubljani, pred katerim je Gregor Metz namesto žene Barbare 25. novembra 1595 tožil Adama Bohoriča in njegovo ženo za dolg 85 goldinarjev. Tolikšno vsoto naj bi zakonca dolgovala Barbarinemu prvemu soprogu Juriju Dalmatinu za tisk Biblije, a se je izkazalo, da je bil dolg že poravnat (ARS, AS 1, šk. 374, vicedomski sodni

²³ ZRC SAZU, ISLLV, Zapuščina Franceta Kidriča, šk. 21/2, sveženj gradiva o Bohoriču in Dalmatinu, prepis Walterja Šmida, dokument 26. 7. 1590 v arhivu kranjskih deželnih stanov, fasc. 54/2; danes ni v evidenci (ARS, AS 2, šk. 88).

²⁴ Tako pravi o njej M. Dolgan, 2014, 61.

protokoli 1591–1596, fol. 712, 25. 11. 1595). Barbaro Dalmatin je torej od prve polovice devetdesetih let 16. stoletja treba iskati v virih kot Barbaro Metz; za zdaj ne vemo o njej ničesar drugega. V ljubljanskih mestnih sodnih protokolih oziroma sejnih zapisnikih se do leta 1612 pojavlja samo ime njenega soproga Gregorja. Pred poroko, še za Dalmatinovega življenja, je v letih 1587 in 1588 izpričan kot višji nakladninski prejemnik in protipisar na Kranjskem, nato leta 1591 in 1601 kot oskrbnik pri Viljemu pl. Lambergu (v Mengšu), potem pa še večkrat, zlasti ker je precej kupčeval s hišami.²⁵ Njegovega priimka ni ne v mrliškem delu protestantske matice (1578–1587) ne v rekonstruiranih fragmentih njenega poročnega in krstnega dela ter nadaljevanja mrliških vpisov (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587; Žabota 2019, 212–251). Tako ne vemo, ali je bil pred poroko z vdovo Dalmatinovo že kdaj poročen. Kdaj po letu 1595 se je s tega sveta poslovila Barbara Dalmatin, rojena Jauntaler in vnovič poročena Metz, ostaja neznanka. Tudi če je Metz do konca ostal v njeni hiši, ni nujno, da ga je žena preživela.

Dalmatinova hiša na ljubljanskem Starem trgu je bila v mestnih davčnih knjigah do leta 1615 vodena kot hiša dedičev Jurija Dalmatina, od 1616 do 1628 pa dedičev Janeza Aša (Asch). V njej so poleg lastnikov prebivali (in plačevali del davka) različni najemniki, najprej doktor medicine Jožef Gandin (1604–1606) (Fabjančič 1941–1943, *I. del. Stari trg*, s. p., Stari trg 28; Suhadolnik, Anžič 2003, 165). Eden od njih se je leta 1615 z Dalmatinovima hčerkama sprl, tako da iz sodnega zapisnika izvemo, kdo so bili ti skrivnostni Dalmatinovi dediči oziroma dedinji. Ranocelnik Lenart Hanfling je Dalmatinovi hčerki (*die Dalmatinischen töchter*) tožil, ker da sta njegovemu pokojnemu predhodniku Matevžu Friedrichu sobo oddajali v najem za drugačno najemnino (*zinsweis ausgelassen*) in ker nočeta plačati 220 goldinarjev (povračila). Mestni svet je Dalmatinovima hčerkama Suzani in Barbari naložil, naj Hanflingu v enem mesecu sobo izpraznita ali pa mu v enakem roku izročita denar skupaj z obrestmi. (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 23, mestni sejni zapisniki 1615, fol. 202v–203r, 5. 11. 1615) Ker tega nista storili, je ranocelnik po dobrem mesecu za uresničitev naloženega pred sodiščem izposloval 14-dnevni rok (fol. 244, 14. 12. 1615). Sestri bi v tem času morali 220 goldinarjev vrniti Friedrichovim sirotam, nad katerimi je Hanfling prevzel varuštvo, kar izvemo iz sodnih zapisnikov takoj zatem, 8. januarja 1616. Mož ene od sester, Ambrož Cukulin (*Zuggelin*), sicer izdelovalec sabelj (*Säbelschmidt*), je v imenu svoje neimenovane žene in njene sestre kot Dalmatinovih dedinj prosil za podaljšanje roka do mihelovega (tj. do 29. septembra) istega leta (knj. 24, mestni sejni zapisniki 1616, fol. 9r, 8. 1. 1616). Dolg je bil nato poravnán v manj kot pol leta, saj je Hanfling že 30. junija prosil mestni svet, naj mu izroči 234

²⁵ Zadnjič se omenja kot živ 20. julija 1612, njegova kupoprodajna pogodba iz leta 1599 pa še v zapisnikih 13. marca 1615 (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 16, mestni sejni zapisniki 1599, fol. 29, 29v, 31 in 64; knj. 18, mestni sejni zapisniki 1601–2, fol. 71v in 89; knj. 19, mestni sejni zapisniki 1605–6, fol. 111v, 113, 123v, 124 in 133v; knj. 22, mestni sejni zapisniki 1612, fol. 111–111v; knj. 23, mestni sejni zapisniki 1615, fol. 47–47v). – Viljem pl. Lamberg je imel po M. Smole med letoma 1590 in 1606 mengeški Stari grad, v začetku 17. stoletja pa tudi Češenik, Jablje in Črnelo (Smole 1982, 635). Po J. B. Wittingu je bil taisti Janez Viljem prvič poročen z Ano pl. Auersperg in drugič s Sabino pl. Auersperg ter 18. februarja 1597 povzdignjen v barona (Witting 1895, 181).

goldinarjev, ki so jih Dalmatinovi dediči že deponirali (fol. 134v, 30. 6. 1616). Izplačilo tudi posredno priča, zakaj se je hiša istega leta znašla v rokah novega lastnika. Dalmatinovi hčerki Barbara in Suzana sta dolg očitno lahko poravnali le iz kupnine zanjo. Glede na to, da se njuna mati, ki je bila (po možu) prav tako dedinja, ne omeinja več, je morala biti leta 1615 že pokojna.

Ena od obeh hčera je torej najpozneje leta 1615 postala žena Ambroža Cukulina, stan druge – samska ali poročena – pa iz mestnih sodnih zapisnikov ni razviden. Dejansko sta bili poročeni obe, vendar sta vpisa njunih porok v najstarejši poročni matici ljubljanske stolne župnije dvoumna, zato iz njiju brez referenčnih podatkov, kako je bilo sestrama ime, hčerk Jurija Dalmatina ne bi mogli z gotovostjo identificirati. Priimek prve je naveden kot *Dalmata*, pri drugi pa kot *Tholmatinin* – v ženski obliki s končnico *-in*.

Prva se je 25. septembra 1611 omožila Suzana, ki je bila verjetno tudi starejša, rojena okvirno okoli leta 1580. V poročni matici je označena kot *Susana filia Georgii Dalmatae*. Njen soprog je bil Janez Legat, poročni prič pa nevestin oči Gregor Metz in Danijel Schmizer (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, P 1605–1632, pag. 48). Legat je nedvomno identičen s Hansom Legatom, krojačem iz Radovljice, ki so mu pol leta pozneje – 30. marca 1612 – podelili meščanske pravice (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 23, mestni sejni zapisniki 1612, fol. 46v). Iz mestnih davčnih knjig ni razvidno, da bi imel v Ljubljani lastno hišo (prim. Fabjančič 1941–1943). Po vsem sodeč je meščanstvo pridobil na podlagi ženine dediščine, polovice Dalmatinove hiše na Starem trgu. V sodnih zapisnikih in drugih mestnih evidencah se njegovo ime odtlej ne pojavlja (ZAL, LJU 488, imenska kartoteka k Cod. I in XIII, Dalmatin), pač pa razkrivajo navzočnost zakoncev Janeza in Suzane Legat v Ljubljani krstne matične knjige. Med letoma 1613 in 1618 so se Legatoma rodile tri hčerke: Ludovika, krščena 31. maja 1613, Ana, ki so jo nesli h krstu 11. junija 1616, in Marija, krščena 25. avgusta 1618. Prvi in tretji hčerki je bil boter Melhior Forest, drugi in tretji botra Sofija Peserl, prvi ob Forestu botra Ludovika Stapule, po kateri je krščenka dobila ime, in drugi ob botri Peserlovi Janez Ossi. (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, R 1607–1614, pag. 405; R 1614–1621, pag. 82; 190)

Glede na poroko za sestro in navedbo v sodnih zapisnikih za Suzaninim imenom je bila Barbara mlajša sestra, rojena v začetku ali sredi osemdesetih let 16. stoletja. Z že znanim Ambrožem Cukulinom (*Ambrosius Zuklin*) je stopila pred oltar dobri dve leti po Suzani – 29. januarja 1614 –, ob vpisu v poročno matico pa so vsi drugi podatki izostali. Ni ne očetovega imena neveste ne imen prič ne česa drugega, ampak le prazen prostor za dopolnitev vpisa (P 1605–1632, pag. 66). Zakoncema Cukulin (*Zukherli*, *Zukerli*) sta se v naslednjih dveh letih rodila dva otroka. Hčerki Evi, krščeni 7. aprila 1615, sta bila botra Janez Aš (Asch), čigar dediči so od leta 1616 imeli Dalmatinovo hišo, in Sofija Peserl (*Pesserlin*), sinu Janezu pa 3. junija 1616 Matija Štrukl in Marjeta Appl (R 1614–1621, pag. 23; 81).

O konfesionalni pripadnosti obeh zakonskih parov ni dvoma. Kot pri mnogih drugih mladoporocencih je pri zakoncih Legat navedeno, da sta pred poroko po-

novno opravila spoved (P 1605–1632, pag. 48). Izključeno je tudi, da bi se zakonska para Legat in Cukulin poročila več let prej in bi bili njuni morebitni starejši otroci krščeni skrivaj po protestantskem obredu. Prav tako ne Cukulin, o katerem pred poroko z Barbaro Dalmatin ne vemo ničesar,²⁶ ne Radovljčan in krojač Legat jeseni 1615 s svojima ženama nista navedena na seznamu tistih maloštevilnih Ljubljancev, ki so jih zaradi vztrajanja v protestantski veri klicali pred protireformacijsko komisijo (Dimitz, 1867, 120). Hčerki Jurija Dalmatina se torej zaradi vere iz habsburških dednih dežel nista izselili, ampak sta se skupaj z veliko večino protestantov uklonili protireformaciji in se pokatoličani.

O nadaljnji usodi Dalmatinovih potomcev za zdaj ne vemo skoraj nič. Hči Barbara Cukulin je umrla kmalu po rojstvu drugega otroka, po krstu sina Janeza 3. junija 1616 in vsaj nekaj tednov pred Cukulinovo vnovično poroko 16. aprila 1617, ko je za ženo vzel neko Katarino Skalin (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, P 1605–1632, pag. 86), ki mu je nato med letoma 1619 in 1628 rodila še tri otroke.²⁷ Mrliške matične knjige iz tega časa ni (vse do 1635), zato ne vemo, kdaj natanko je Barbara zapustila ta svet in ali sta v zgodnjih letih umrla tudi oba otroka. Dalmatinovi mlajši preživeli hčerki je bilo ob smrti manj kot 40 let.

Glede na to, da po letu 1635 v mrliških maticah ni niti njene sestre Suzane Legat in ne članov sestrine družine (M 1635–1657, M 1658–1735), lahko sklepamo, da so že pred tem vsi pomrli ali, kar je bolj verjetno, Ljubljano zapustili, potem ko sta Dalmatinovi hčerki hišo morali prodati. Tudi porok morda ovdovelega Janeza Legata ter Legatovih in Cukulinovih otrok ni zaslediti (P 1605–1632, P 1632–1651), Ambrož Cukulin pa je še leta 1635 izpričan kot meščan in izdelovalec sabelj (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 25, mestni sejni zapisniki, 1635, fol. 281v, 351v in 352r, 21. 7. 1635). Meščanstvo je lahko dobil potem, ko je leta 1622 prišel do hišne posesti na Starem trgu, danes Gornji trg 24 (Fabjančič 1941–1943, *I. del. Stari trg*, s. p., Florijanska ulica 24; Suhadolnik in Anžič 2003, 90), morda pa so mu tako kot Legatu meščanske pravice na račun priženjene polovice Dalmatinove hiše podelili že prej, a se iz tega časa mestni sejni in sodni zapisniki niso ohranili.²⁸ Po davčnih knjigah je med letoma 1616 in 1618 še živel v Dalmatinovi, tedaj že Aševi hiši (Fabjančič, 1941–1943, *I. del. Stari trg*, s. p., Stari trg 28). Umrl je 5. marca 1641 in je v mrliški matici označen kot 60-letni sabljarski mojster oziroma kovač sabelj (*framcarum magister*) (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, M 1635–1657, pag. 53), kar pomeni, da se je rodil okoli leta 1581. V davčnih knjigah so mu od leta 1641 sledili poimensko neimеноvani Cukulinovi dediči, nato pa od leta 1641 dediči Luka Zauna (Fabjančič 1941–1943, *I. del. Stari trg*, s. p., Florijanska ulica 24; Suhadolnik, Anžič 2003, 90).

O morebitnem nadaljnjem potomstvu Jurija Dalmatina torej za zdaj ni poročil. Njegov rod bi se nadaljeval, če je imel otroke kdo od njegovih petih vnukov z ime-

²⁶ V ohranjenem mrliškem delu ljubljanske protestantske matice 1578–1596 ni nobenega Cukulina, enako do leta 1615 tudi ne v krstnih maticah stolne župnije, ki se začnejo z letom 1588 (Ind R 1588–1621).

²⁷ 11. avgusta 1619 je bil krščen Mihael (*Zhukel*), 31. marca 1626 Marija (*Zukulin*) in 18. septembra 1628 Uršula (*Zukulin*); krstni botri so bili drugi kot v Cukulinovem prejšnjem zakonu (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, R 1614–1621, pag. 236; R 1626–1631, pag. 11 in 69).

²⁸ Ohranjeni so zapisniki za leta 1615, 1616 in 1633–36.

ni Ludovika, Ana in Marija Legat ter Eva in Janez Cukulin. Kaže, da so Legatova dekleta pomrla ali pa so se skupaj s starši odselila, medtem ko je vdovec Cukulin ostal v Ljubljani, najsi sta ga njegova otroka preživela ali ne. Kar zadeva priimek Dalmatin, je ugasnil leta 1614 s poroko mlajše hčerke Barbare, in to po manj kakor dveh generacijah – saj ga Jurij ni nosil od rojstva, ampak šele od šolskih ali še verjetneje študijskih let dalje.

Kratice

ARS – Arhiv Republike Slovenije.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

StLA – Steiermärkisches Landesarchiv, Graz.

ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana.

ZRC SAZU, ISLLV – Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede.

ZRC SAZU, ISJFR – Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za slovenski jezik. Frana Ramovša, Sekcija za zgodovino slovenskega jezika.

Reference

Arhivski viri

ARS, AS 1, Vicedomski urad za Kranjsko, šk. 81, 374.

–, **AS 2**, Deželni stanovi za Kranjsko, šk. 88, 91.

–, **AS 174**, Terezijanski kataster za Kranjsko, šk. 174.

–, **AS 501**, Krojaški ceh v Krškem, šk. 1.

–, **AS 1063**, Zbirka listin, Kronološka serija, št. 1705.

–, **AS 1080**, Zbirka Muzejskega društva za Kranjsko, Muzejskega društva za Slovenijo in Historičnega društva za Kranjsko, šk. 8.

NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, Ind R 1588–1621, R 1607–1614, R 1614–1621, P 1605–1632, P 1632–1651, M 1635–1657, M 1658–1735.

StLA, Landrecht, K 242.

ZAL, LJU 488, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Cod. I, knj. 7, 10, 11–13, 16, 23, 25.

–, **LJU 488**, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Cod XVII, šk. 429.

–, **LJU 488**, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, imenska kartoteka k Cod. I in XIII.

Druga neobjavljena vira

ZRC SAZU, ISLLV, Zapuščina Franceta Kidriča, šk. 21.

ZRC SAZU, ISJFR, Lastnoimenska kartoteka.

Druge reference

Acta Croatica. 2020. Opanjol. Acta Croatica.

<https://actacroatica.com/hr/surname/%C5%A0panjol/> (pridobljeno 5. 8. 2020).

Adamček, Josip. 1980. *Agrarni odnosi u Hrvatskoj od sredine 15. do kraja 17. stoljeća*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Andritsch, Johann. 1977. *Die Matrikeln der Universität Graz*. Zv. 1, 1586–1630. Gradec: Akademische Druck-u.

– – –. 1980. *Die Matrikeln der Universität Graz*. Zv. 2, 1630–1662. Gradec: Akademische Druck-u.

Bezljaj, France, ur. 1974. *Začasni slovar slovenskih priimkov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Budak, Neven. 2007. *Hrvatska i Slavonija u ranome novom vijeku*. Zagreb: Barbat.

Dimitz, August. 1867. Urkunden zur Geschichte der Reformation in Krain aus den Jahren 1540 bis 1634. *Mittheilungen des historischen Vereins für Krain* 22:81–119.

Dolgan, Marjan. 2014. *Literarni atlas Ljubljane: zgrade in nezgode 94 književnikov v Ljubljani*. Ljubljana: Založba ZRC.

Dugački, Vlatka, in Krešimir Regan, ur. 2018. *Hrvatski povijesni atlas*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

- Fabjančič, Vladislav.** 1941–1943. *Knjiga ljubljanskih hiš in njih prebivalcev*. Zv. 1.–6. Ljubljana: [s.n.].
- . 2003. *Zgodovina ljubljanskih sodnikov in županov 1269–1820*. Zv. 2. Ljubljana: Zgodovinski arhiv.
- Gall, Franz, in Marta Szaivert.** 1975. *Die Matrikel der Universität Wien*. Zv. 5. 1659/60–1688/89. Dunaj: Hermann Böhlhaus Nachfolger Verlag.
- Gall, Franz, in Willy Szaivert.** 1971. *Die Matrikel der Universität Wien*. Zv. 3. 1518/II–1579/I. Dunaj: Hermann Böhlhaus Nachfolger Verlag.
- Golec, Boris.** 2009. Kdo in od kod je bil pravzaprav Primož Trubar?: Trubarjev novi ‚rojstni list‘ in popravljena ‚osebna izkaznica‘. V: Sašo Jerše, ur.: *Vera in hotenja: Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, 45–64. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2010. Komaj znano in še neznano vplivno meščansko sorodstvo Primoža Trubarja. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 81, NV 46, št. 2/3:5–33.
- . 2010. Trubarjev rod in priimek na Slovenskem: po sledih ‚izginulega‘ rodu in rodbinskega imena očeta prve slovenske knjige. *Kronika* 58, št. 2:347–382.
- . 2012. *Nedokončana kroatizacija delov vzhodne Slovenije med 16. in 19. stoletjem: po sledih hrvaškega lingvonima in etnonima v Beli krajini, Kostelu, Prekmurju in Prlekiji*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- . 2018. Terezijanske reforme: gibalo sprememb občutka pripadnosti in povezanosti ter identitet v slovenskem prostoru. V: Miha Preinfalk in Boris Golec, ur. *Marija Terezija – med razsvetljskimi reformami in zgodovinskim spominom*, 195–216. Ljubljana: ZRC SAZU.
- . 2022. Manj osvetljene plati življenja Adama Bohoriča (ok. 1524–1601/2). V: Jesenšek Marko, ur. *Novi pogledi na Adama Bohoriča*, 18–64. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Grobovi Žale.** 2020. Dalmatin. Grobovi Žale. <https://grobvi.zale.si/Home/Search?Names=dalmatin&OnlyFamous=False&YearOfBirth=&YearOfDead=> (pridobljeno 5. 8. 2020).
- Hermelink, Heinrich.** 1906. *Die Matrikeln der Universität Tübingen*. Zv. 1, 1472–1600. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Hrvatska Enciklopedija.** 2020. Anton Dalmatin. Hrvatska enciklopedija. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=3148> (pridobljeno 5. 8. 2020).
- Kidrič, France.** 1925. Bohorič Adam. V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1: Abraham–Erberg, 49–52. Ljubljana: Zadržna gospodarska banka.
- . 1926. Dalmatin Jurij. V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1: Abraham–Lužar, 116–124. Ljubljana: Zadržna gospodarska banka.
- Koropec, Jože.** 1977. Krško v obdobju velikih slovenskih kmečkih vstaj. V: Smrekar 1977, 45–59.
- . 1988. Slovenski del Štajerske v davčnem seznamu glavarine leta 1527. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 59, NV 24, št. 2:216–277.
- Kos, Janko, in Ksenija Dolinar, ur.** 1982. *Slovenska književnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marušič, Branko.** 1985. *Primorski čas pretekli: Prispevki za zgodovino Primorske*. Koper: Založba Lipa.
- Metelko, Franz Seraph.** 1825. *Lehrgebäude der slowenischen Sprache im Königreiche Illyrien. Nach dem Lehrgebäude der böhm: Sprache des Hrn. Abbé Dobrowsky*. Ljubljana: Leopold Eger.
- Mlinarič, Jože.** 1977. Krško in njegova gosposčina v srednjem veku. V: Smrekar 1977, 25–44.
- Orožen, Martina.** 1977. Dialektalizmi v jeziku Jurija Dalmatina. V: Smrekar 1977, 87–98.
- Rajhman, Jože.** 1982. Trubar (Truber), Felicijan. V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 23, *Trubar–Vođaine*, 205–206. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 1997. *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Rupel, Mirko.** 1954. *Nove najdbe naših protestantov 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Rupel, Mirko, ur.** 1966. *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Sakrausky, Oskar, ur.** 1989. *Primus Truber: Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. Wien: Evangelischer Presseverband.
- Samec, Drago.** 2008. Jurij Dalmatin – župnik v Škocjanu. V: Jožef Marolt, ur. *Kraji in ljudje v Trubarjevi fari: Zbornik ob 500 letnici rojstva Primoža Trubarja*, 173–179. Škocjan: Kulturno društvo.
- Simoniti, Primož.** 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Slodnjak, Anton.** 1977. Jurij Dalmatin (okrog 1546–1589). V: Smrekar 1977, 71–86.
- Smole, Majda.** 1982. *Graščine na nekdanjem Kranjskem*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Smrekar, Lado, ur.** 1977. *Krško skozi čas 1477–1977: Zbornik ob 500-letnici mesta*. Krško: Skupščina občine.

- Suhadolnik, Jože, in Sonja Anžič.** 2003. *Stari trg, Gornji trg in Levstikov trg: Arhitekturni in zgodovinski oris mestnih predelov in objektov, lastniki hiš ter arhivsko gradivo Zgodovinskega arhiva Ljubljana*. Ljubljana: Zgodovinski arhiv.
- Svetina, Anton.** 1952. Protestantizem v Ljubljani: Kulturnozgodovinske slike. V: Mirko Rupel, ur. *Drugi Trubarjev zbornik: Ob štiristoletnici slovenske knjige*, 161–174. Ljubljana: Slovenska matica.
- Umek, Ema.** 1999. Promet po Savi in mitnina v Krškem (1569–1574). V: Darja Mihelič, ur. *Gestrinov zbornik*, 263–270. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Wikipedia.** 2020. Prevodi Svetega pisma. Wikipedia. https://sl.wikipedia.org/wiki/Slovenski_prevodi_Svetega_pisma (pridobljeno 2. 8. 2020).
- Witting, Johann Baptist.** 1895. Beiträge zur Genealogie des krainischen Adels. *Jahrbuch der K. K. Heraldischen Gesellschaft »Adler«: Neue Folge* 5:162–264.
- Žabota, Barbara.** 2019. Protestantizem v Ljubljani od začetkov v dvajsetih letih 16. stoletja do konca dvajsetih let 17. stoletja. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 77—92

Besedilo prejeto/Received:03/2022; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 378.6(497.11Beograd):27-9

DOI: 10.34291/BV2022/01/Puzovic

© 2022 Puzović, CC BY 4.0

Vladislav Puzović

The Study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade¹

Proučevanje cerkvene zgodovine na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu

Abstract: The study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, during the 20th century, was performed within two courses – the History of the Serbian Orthodox Church and the History of Christian Church. For a certain period of time, besides these two major Church History courses, there also existed the following courses – Cultural History of Byzantium, the History of the Russian Orthodox Church, and the History of Western Christianity. These courses were taught not only by Serbian, but also by Russian professors who emigrated from Soviet Russia. This paper gives the basic outline of the scientific legacy of the Church History Professors at the aforementioned Faculty. The Russian professors had left the most profound mark in the field of the study of the history of the Church in Byzantium, and the history of the Monophysite and Nestorian Communities. Their scientific legacy was important for the Serbian environment as a foundation for further study of the above-mentioned themes. The scientific legacy of the Serbian professors was mostly related to the study of the Serbian ecclesiastical past. A fewer number of their scientific papers concerned the themes of the history of Western Christianity. The aim of this paper is to represent the main research directions in Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade during the 20th century. The individual work of each professor has been examined as a part of a whole which represents a unified scientific legacy.

Keywords: Church History, the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, Alexander Pavlovich Dobroklonsky, Stevan Dimitrijević, Radoslav Grujić.

¹ The paper has been created within the scientific research activity of the Faculty of the Orthodox Theology of the University of Belgrade, financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

The article was translated into English by Ana Dragana Lupulović, the Teacher of English Language at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade.

Povzetek: Na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu je proučevanje cerkvene zgodovine v 20. stoletju potekalo znotraj dveh predmetov, in sicer Zgodovine Srbske pravoslavne Cerkve ter Zgodovine krščanske Cerkve. Poleg teh dveh večjih cerkvenozgodovinskih predmetov so v določenih obdobjih obstajali še drugi predmeti: Kulturna zgodovina Bizanca, Zgodovina Ruske pravoslavne Cerkve in Zgodovina zahodnega krščanstva. Predmetov niso poučevali le srbski, pač pa tudi ruski profesorji, ki so emigrirali iz sovjetske Rusije. Pričujoči članek ponuja osnovni pregled znanstvene dediščine profesorjev cerkvene zgodovine na omejenih fakulteti. Ruski profesorji so pustili najgloblji pečat na področju raziskav cerkvene zgodovine Bizanca ter zgodovine nestorijanskih in monofizitskih skupnosti. Njihova znanstvena dediščina je za srbski prostor pomembna kot temelj za nadaljnje proučevanje teh tem. Znanstvena dediščina srbskih profesorjev je bila medtem po večini povezana s srbsko cerkveno preteklostjo. Manjše število njihovih znanstvenih objav je obravnavalo tudi teme iz zgodovine zahodnega krščanstva. Cilj pričujočega članka je predstaviti glavne raziskovalne smeri cerkvene zgodovine na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu skozi 20. stoletje. Predstavljeno je individualno delo posameznih profesorjev kot del celote, ki predstavlja enovito znanstveno dediščino.

Gljučne besede: cerkvena zgodovina, Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu, Aleksander Pavlovič Dobroklonski, Stevan Dimitrijević, Radoslav Grujić

1. Introduction

The retrospective analysis of the historical currents of theological education in higher schools of theology represents one of the preconditions for the understanding of the current state of academic theology as well as one of the preconditions for the promotion of further research in different theological disciplines. In such a context, the analysis of Church History study at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, during the 20th century, should be observed. Bearing in mind that during the greater part of the aforementioned century there existed a common South Slavic state (The Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes / Yugoslavia, later socialist Yugoslavia) the legacy of the academic study of Church History in Belgrade can be seen as a part of a wider legacy of Church History study at the higher schools of theology in the former Yugoslavia. Observed in a wider context, the scientific legacy of the Church History Professors of Belgrade can be seen as a part of both scientific and cultural legacy in South Slavic areas during the 20th century.²

The establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade was planned according to the Act on Universities, enacted in the Kingdom of Serbia in 1905.

² In the aforementioned context this paper is in a certain correlation with the paper of Robert Petkovšek, dedicated to the development of the theological education at the Faculty of Theology in Ljubljana, mostly in the same chronological period studied by this paper as well (Petkovšek 2019, 473–490).

The problems concerning the teaching staff, and later the wars, in the second decade of the 20th century had postponed the opening of the Faculty. The teaching at the Faculty had begun in new historical circumstances, in the newly created Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, by the end of 1920. Since the opening of the Faculty, Church History courses have been taught. The two basic Church History courses were – the History of the Serbian Orthodox Church and the History of Christian Church. During the period between the two World Wars, two courses – the Cultural History of Byzantium and the History of the Russian Orthodox Church had also been taught during a certain period of time. Since 1925 the course – the History of Christian Church was divided in such a way that the History of Western Christianity from the 11th century was taught as a separate course (Drašković 1961, 2–3; 7). In these courses, the students of the Faculty of Orthodox Theology were given the opportunity to learn about the history of their Mother Serbian Orthodox Church, the Universal Christian Church up to the 11th century, the history of other Orthodox Churches as well as the history of the Catholic Church and Protestant Communities.

2. The Professors of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade

Three Russian church historians taught at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. The first of them was Doctor of Church History Alexander Pavlovich Dobroklonsky (1856–1937), an alumnus of the Moscow Theological Academy and a student of a famous Russian church historian Alexey Petrovich Lebedev. Before coming to the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, he had been a Dean and a professor at the Faculty of History and Philology of Novorossisk University in Odessa. He taught at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade from 1920 to 1937 (APBF, Dosije A. P. D.). He chaired the first Session of the Faculty Council, held on September 6th, 1920 (APBF, Knjiga zapisnika sednica fakultetskog saveta (1920–1930), 1). He was one of the first four professors of the Faculty and the first professor of the History of Christian Church. The second Russian church historian was Teodor Ivanovich Titov (1864–1935), the Doctor of Church History and a former professor of Kiev Theological Academy. He taught at the Faculty of Orthodox Theology from 1920 to 1935. Since the place of a professor in the Department of the History of the Christian Church had already been taken, Titov taught Biblical History with Biblical Archaeology, and later – Dogmatic Theology (APBF, Dosije T. I. T.). At the request of the Russian students, and with the approval of the Faculty Council, he taught the History of the Russian Orthodox Church, as an elective course, from the 1922 (APBF, Knjiga zapisnika sednica fakultetskog saveta (1920–1930), 69; 223). In this way, after the forcible closing of Russian Theological Academies, Russian Church History, as a faculty course, continued to exist in Belgrade. The third Russian church historian was Vikenty Florianovich Fradinsky (1892–1961). Unlike Dobroklonsky and Titov, Fradinsky was not an alumnus of Russian theolo-

gical academies. He had graduated, and later, in 1939, got his Th.D. at Belgrade Faculty of Orthodox Theology. He started working at the Faculty in 1924, as an assistant librarian. He became an Assistant Professor in 1939. He was one of the few professors who restored the Faculty of Orthodox Theology after the Second World War. When the Faculty was expelled from the University of Belgrade in 1952, he declared in writing that he would stay at the Faculty (APBF, Dosije V. F. F.). He succeeded Professor Dobroklonsky in the Department of Christian Church History and taught this course up to 1961. In this way, Russian church historians held the Department of Christian Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade for four decades.

A list of Serbian church historians who taught at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade begins with Stevan Dimitrijević (1866–1953). Dimitrijević was an alumnus of Kiev Theological Academy and a Rector of Prizren Seminary for many years. He was the first Dean of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade and the first Professor of the History of the Serbian Orthodox Church. He worked at the Faculty from 1920 to 1936. He was awarded the Honorary Degree of the University of Belgrade in 1936, for his great contribution to national science and culture promotion (APBF, Dosije S. D.). The Cultural History of Byzantium was taught by Dragutin Anastasijević (1877–1950), an alumnus of the Belgrade Faculty of Philosophy, who defended his Doctoral Dissertation in Munich in 1905, under the mentorship of Karl Krumbacher. Before teaching at the Faculty of Orthodox Theology he had taught as a Professor of the History of Byzantium at the Faculty of Philosophy in Belgrade. He was the first Serbian Byzantologist and the founder of the Department of Byzantology at the Faculty of Philosophy. He came to the Faculty of Orthodox Theology in 1920 and taught there until his retirement (APBF, Dosije D. A.). In 1924, hieromonk Irinej Đorđević (1894–1952), an Oxford graduate and a Doctor of Theology of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Athens, was elected a teaching assistant to Dobroklonsky, at the Department of Christian Church History. From 1925 he taught the History of Western Christianity, as a part of Christian Church History course. He was a specialist in the history of the Anglican Church. He had stayed at the Faculty until 1928 when he was appointed Auxiliary Bishop of Srem (APBF, Dosije I. Đ.). Archimandrite Filaret Granić (1883–1948), who taught Patrology and Canon Law from 1929, deserves the credit for the development of Church History science. He wrote a number of significant scientific papers on Church History. Granić defended his Doctoral Dissertation in Munich, under the mentorship of Karl Krumbacher, as well as Anastasijević. Before coming to the Faculty of Orthodox Theology he had taught as a Professor of Byzantology at the Faculty of Philosophy in Skopje, and from 1933 he was a part-time Professor of the History of Byzantium at the Faculty of Philosophy in Belgrade. In 1935 he became a member of the Serbian Royal Academy (Jevtić 1980, 27). Before the start of the Second World War Radoslav Grujić (1878–1955) and Đoko Slijepčević (1907–1993) taught at the Department of the History of the Serbian Orthodox Church. Grujić defended his Doctoral Dissertation at the Faculty of Philosophy in Zagreb, and, before coming to the Faculty of Orthodox Theo-

logy he had been a professor at the Faculty of Philosophy in Skopje for a long time (1920–1937). While he was in Skopje, he organized the Museum of South Serbia and started a scientific journal *The Herald of the Skopje Scientific Society* (Serb. *Гласник Скопског научног друштва*). He came to the Belgrade Faculty of Orthodox Theology in 1937. As a Faculty Professor, he became a member of the Serbian Royal Academy, and he established the Museum of the Serbian Orthodox Church in Belgrade. During the Second World War, with the help of Germans, he saved the holy relics of the Serbian saints from the Fruška Gora monasteries, which were looted by the Croatian Ustaše military units, since the region of Srem was a part of the so-called Independent State of Croatia. After the Second World War, he was prosecuted for collaboration by the communist authorities (APBF, Dosije R. G.). Đoko Slijepčević started teaching at the Faculty of Orthodox Theology in 1938. Earlier on, he had become the first Doctor of Theology at this Faculty. His mentor was Stevan Dimitrijević. Having defended his Doctoral Dissertation he went to the Faculty of Protestant Theology in Berlin for further education (APBF, Dosije Đ. S.). Before and during the Second World War he stood out as a fierce opponent of the communists. For this reason, he was forced to flee to Italy via Slovenia in 1944. He spent the rest of his life as an immigrant, mostly in Germany, where he worked at the Munich Institute for Southeast Europe.

After the Second World War, when the Faculty of Orthodox Theology was expelled from the University of Belgrade, the longest teaching career among the church historians at the Faculty had Dušan Kašić (1914–1990). Kašić was an alumnus of the Faculty of Orthodox Theology and a student of Radoslav Grujić. He taught Church History courses for three decades, primarily the History of the Serbian Orthodox Church (1959–1988). He contributed to the development of ecumenical relations, participating as one of the Serbian Orthodox Church representatives at the 4th Assembly of the Second Vatican Council in 1965, among other things (APBF, Dosije D. K.). Besides Kašić, in the before-mentioned period, Church History courses were taught by Ljubomir Durković Jakšić (1907–1997), a Doctor of History of the Faculty of Philosophy in Warsaw, as well as Dragoslav Stranjaković (1901–1966), a Doctor of History of the Faculty of Philosophy in Belgrade. During the 30s, as a student of the Faculty of Orthodox Theology, Durković Jakšić went to Poland, where he continued his studies of Orthodox Theology in Warsaw. Later on, he got his Master and Doctoral Degree, and, in the years following the Second World War, he taught the History of the Serbian Orthodox Church at Belgrade Faculty of Orthodox Theology (Mladenović 1997, 277–278). Before coming to the Faculty of Orthodox Theology Stranjaković had taught as a Professor of National History at the Belgrade Faculty of Philosophy. After the Second World War, he taught at the Faculty of Orthodox Theology for several years (APBF, Dosije D. S.). By the end of the 20th century, and at the beginning of the 21st century the Church History courses were taught by Bishop Atanasije (Jevtić) (1938–2021), Predrag Puzović (*1950) and Radomir Popović (*1954). All three of them were the alumni of Belgrade Faculty of Orthodox Theology, Jevtić had got his Doctoral Degree at the Faculty of Orthodox Theology in Athens, while Puzović and Popović had got

theirs at Belgrade Faculty of Orthodox Theology (APBF, Dosije A. J.; Dosije P. P.; Dosije R. P. File).

3. The Scientific Contribution of the Russian Professors of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade to the Study of Church History

Alexander Pavlovich Dobroklonsky and Theodor Ivanovich Titov brought the tradition of pre-revolution Russian Church historiography to Belgrade. Dobroklonsky had defended his Master Thesis and Doctoral Dissertation at Moscow Theological Academy. Both the Thesis and Dissertation concerned the history of the Church in the time of the Ecumenical Councils. His Master Thesis, „The Work of Facundus, the Bishop of Hermiane *In Defense of the Three Chapters (Pro defensione trium capitulorum)*: a Historical-Critical Research on the Epoch of the Fifth Ecumenical Council“ (Rus. „Сочинение Факунда, епископа Гермиянского В защиту трех глав (*Pro defensione trium capitulorum*): историкокритическое исследование из эпохи V-го вселенского собора“) had been written under the mentorship of Alexey Petrovich Lebedev, one of the founders of the critical direction in the Russian Church historiography. It had attracted the attention of western scientific circles. A famous German theologian Adolf von Harnack wrote a positive review of this Thesis in the journal *Theologische Literaturzeitung* (Dobroklonsky 1938, 6). The Doctoral Dissertation was titled „Venerable Theodore, the Confessor and the Abbot of Studion: His Time, Life, Work, and Writings“ (Rus. „Преподобный Феодор, Исповедник и игумен Студийский: Его эпоха, жизнь, деятельность и творения“). It was the most comprehensive work dedicated to the famous Byzantine theologian of the first part of the 9th century (Puzović 2011, 57–66). Among the numerous significant Church History works published by Dobroklonsky in Russia, his four-volume textbook on the history of the Russian Church, intended for Russian Theological Seminaries, stands out. He had written this textbook relying on the methods of his professor from Moscow Theological Academy – Evgeniy Evsigneyevich Golubinsky. The chief characteristics of Lebedev and Golubinsky’s scientific work were a critical analysis of the sources and a precise factography based on source materials. Dobroklonsky took with him his teachers’ methodology to Belgrade.

Titov had become a Candidate of Theology at Kiev Theological Academy, after which he got his Master and Doctoral Degree. His Candidate and Master Thesis were dealing with Biblical Studies themes, while his Doctoral Dissertation was written under the title „The Russian Orthodox Church in the Polish-Lithuanian State“ (Rus. „Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве“). Titov had published more than 90 scientific papers in Russia. He was famous as a specialist for the history of the Russian Church in Malorossia (Ukraine) as well as for the history of Kiev Theological Academy. He was the successor of Kiev Church History school tradition, with Metropolitan Makary Bulgakov as its main representative (Uljanovskij 2003, XLIV–CXXVI).

The third Russian church historian at Belgrade Faculty of Orthodox Theology, Vikenty Florianovich Fradinsky, studied in Belgrade and was a student of Dobroklonsky and Titov. He was the second Doctor of Theology at this Faculty, after Đoko Slijepčević. He wrote his Doctoral Dissertation under the title „St. Nilus of Sinai, His Life, His Literary Work and His Moral-Ascetic Teaching“ (Serb. „Свети Нил Синајски, његов живот, књижевни рад и морално-аскетско учење“). This Dissertation represented the first systematic study by an Orthodox Theologian on this Holy Father. The Dissertation was published sequentially in the journal *Theology* (Serb. *Богословље*), and it was positively reviewed in Serbian theological circles (Kašić 1961, 29).

These three Russian church historians, the professors of the Belgrade Faculty of Orthodox Theology, contributed immensely to the study of Church History at this Faculty. Two voluminous notebooks of Dobroklonsky's lectures on the History of Christian Church are kept in the Faculty archive. These lectures encompass the period up to the year 1054. In his Belgrade lectures, Dobroklonsky mostly relied on the works of Lebedev, his teacher, but also on the works of a famous Saint Petersburg Theological Academy Professor Vasily Vasilyevich Bolotov. These lessons had compensated for what was lacking in the Serbian Church History science. In his lectures, Dobroklonsky represented the history of the early Church during the first three centuries of the Christian persecution, and the history of the Church in the period of the seven Ecumenical Councils after that. He dedicated several chapters to the relations among the major centres in Christian East and West.³ The lectures are based on reliable factography and detailed historical-theological analysis of the key events of the Christian history in the first millennium. The tradition of the Russian historiographical school was conveyed in these lectures to the Belgrade Faculty of Orthodox Theology.

Dobroklonsky, Titov and Fradinsky published a number of scientific papers on Church History in Serbian scientific journals. Dobroklonsky and Fradinsky made the greatest contribution in the field of the History of Christian Church, as well as Titov in the History of Serbian Orthodox Church. Dobroklonsky and Fradinsky published their major scientific papers in the Faculty scientific journal – *Theology* (Serb. *Богословље*). In 1926 Dobroklonsky published his paper „The Rigour (ἡ τῆς ἀκριβείας) and Dispensation (ἡ τῆς οἰκονομίας) of Church Politics – a Historical Overview“ (Serb. „Црквена политика ригористичка (ἡ τῆς ἀκριβείας) и попустљива (ἡ τῆς οἰκονομίας) – историјски преглед“). This paper deals with the complex history of rigour and dispensation of Church politics during the first millennium. The period of the 8th and 9th century, when the conflict of the two currents in the Byzantine Church was at its peak was analysed in detail. Dobroklonsky was an expert on this since the theme of his Doctoral Dissertation concerned this very period. Ten years later (1936) he published a paper titled „The

³ The first notebook of Dobroklonsky's lectures is titled *The General History of the Christian Church – the first period (up to 313)* (Serb. Општа историја Хришћанске Цркве – први период (до 313)), while the second bears the title *The General History of Christian Church – second period (313–1054), part I* (Serb. Општа историја Хришћанске Цркве – други период (313–1054), I део) (АРБФ).

Ecumenical Councils of the Orthodox Church (their structure)" (Serb. „Васељенски сабори Православне Цркве (њихова структура)"). That was his last published scientific paper. It analysed the historical development of the Council Institution in the Christian Church. The paper was based on the sources. Dobroklonsky used the council acts, published in the Collections of Migne, Mansi and Hefele, as well as the data from the Church Histories of Eusebius of Caesarea, Socrates Scholasticus, Hermias Sozomen, and Theodoret of Cyr. The above-mentioned papers of Dobroklonsky made a significant contribution to the Serbian Church historiography. There were no quality scientific papers on these topics in Serbian Church Historiography before Dobroklonsky (Puzović 2012, 100–106).

A few years after Dobroklonsky, Fradinsky published two of his scientific papers in *Theology* (Serb. *Богословље*). In 1939 he published a paper titled „A Charismatic-Hierarchic Institution in the Ancient Christian Church" (Serb. „Харизматичко-јерархичка институција у старој хришћанској цркви"). A year later (1940), a paper titled „The Church and the State. Their Relationship in the Second Period of the Christian Church from 313 to 1054" (Serb. „Црква и држава. Њихов међусобни однос у другом периоду хришћанске цркве од 313 до 1054 године") was published. In the former paper, which represented his inaugural lecture at the Faculty, he described three charismatic ministries in the Ancient Church: apostles, prophets and teachers. He used sources such as Didache, the Shepherd of Hermas, and the Church History of Eusebius the Bishop of Caesarea. Bishop Atanasije Jevtić pointed out that this paper »was a significant contribution to the scientific-theological effort in Serbian theology before the Second World War« (Jevtić 1980, 191). The latter paper considers the relations between the Church and the state in the Eastern Roman Empire, from the Edict of Milan to the Great Schism in the 11th century.

Dobroklonsky and Fradinsky made a significant contribution to the study of the relationship between the Orthodox and Anglican Church, as well as the Monophysite and Nestorian communities. At the request of the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church that the expert opinion of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade should be passed on the validity of the Anglican consecration of a bishop, Dobroklonsky, with another Russian professor - Nikolay Nikanorovich Glubokovsky wrote a paper titled „An Opinion of the Faculty of Orthodox Theology on the Authenticity of the Consecration of a Bishop in the Anglican Church" (Serb. „Мишљење Богословског факултета поводом питања о аутентичности хиротоније Англиканске Цркве"). The paper was published in *Serbian Church Herald* (Serb. *Весник Српске Цркве*), in 1923. There it was stated that, from the historical point of view, the apostolic succession in the Anglican Episcopacy might be recognised, but that a clear statement of the Anglican Church on the character of a consecration of a bishop, and ordination in general was necessary.

During the 50s Fradinsky published a series of papers dedicated to the history of Monophysite and Nestorian communities in the Northern Africa, the Middle East, and Transcaucasia in an *Anthology of Works of the Faculty of Orthodox Theology* (Serb. *Зборник Православног богословског факултета*). There he de-

scribed the history of these communities, the specificities of their dogmatic doctrine, the basic liturgical characteristics, church administration and customs. He was of an opinion that the differences between the Orthodox Church and those communities were, in a theological domain, more of terminological than of essential nature and that their separation was rather a result of historical circumstances. These works were, at that time, the most complete studies on Monophysite and Nestorian communities in Serbian Church historiography (Kašić 1961, 30–31).

The papers of Titov, published in Serbian church journals, can be divided into two groups. The papers dedicated to the recent Russian Church history belong to the first group. Titov especially wanted to inform the Serbian public about the causes of the suffering of the Russian Orthodox Church in Soviet Russia, so he published papers on Russian Church History of the Synodal period. He also wrote on the suffering of the Patriarch of Moscow Tihon Belavin. To the second group of his papers belonged the texts dedicated to the idea of *Svetosavlje*. The idea of *Svetosavlje* was formed in Serbian intellectual circles in the third decade of the 20th century. Among its proponents were St. Bishop Nikolaj Velimirović and Venerable Justin Popović. *Svetosavlje* meant a specific philosophy of life based on the teaching of Christ, supplemented by Serbian historical experience, and it represented a specific Serbian answer to the ideas of European nihilism and humanism. On the other hand, the idea of *Svetosavlje* had the potential to strengthen the unity of the Serbian people in the multinational Kingdom of Yugoslavia and to make them more resistant to upcoming materialistic and atheistic ideas (Šijaković 2019, 174–182). Titov was one of the rare foreigners who got involved in the shaping of this idea. The specificity of his view on *Svetosavlje* was reflected in his stressing its Pan-Slavic, Pan-Orthodox, and even Pan-Christian importance. He especially insisted on the Pan-Slavic significance of St. Sava, and he connected the idea of *Svetosavlje* with Slavophilia.

On the other hand, he called upon the Catholic Church in the Kingdom of Yugoslavia to join in the celebration of St. Sava in 1935, a jubilee year, which commemorated seven hundred years since his blessed repose. He stressed the fact that, during the 17th and 18th century, Catholic writers Ivan Tomko Mrnjavić and Andrija Kačić Miošić had written a hagiography and a praise to St. Sava. He considered St. Sava a friend of Catholics, not their opponent (Titov 1935, 260–265).

The Russian Professors of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade made their scientific contribution in numerable reviews of the relevant scientific papers from all Christendom as well. Dobroklonsky and Titov wrote surveys and reviews of the papers of Russian, Serbian, and Greek authors, but also of the papers of Western – Catholic and Protestant authors. The majority of the mentioned surveys was published in the Faculty journal *Theology* (Serb. *Богословље*), so the Serbian theological academic circles were given an opportunity to get referent commentaries on the latest theological works from their country and abroad, written by the leading Church History experts.

4. The Scientific Contribution of the Serbian Professors of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade to the Study of Church History

In the period between the two Wars, the Serbian Professors of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade were scientifically shaped in different educational centres. Stevan Dimitrijević, the first Professor of Church History, was a Russian student, while his successor Radoslav Grujić received his education in the Habsburg Monarchy. The third professor in the Department of the Serbian Church History – Đoko Slijepčević was Dimitrijević's student who achieved his most important scientific results in immigration, after the Second World War. Dragutin Anastasijević, the Professor of Byzantine Cultural History, as well as Filaret Granić, were western students, who were educated in Munich, while Irinej Đorđević, who taught the History of Western Christianity, was first educated in Oxford, and later in Athens.

The scientific legacy of those professors is rich and crucial for the further development of Serbian Church historiography. Dimitrijević and Grujić were regarded as leading Serbian church historians in the period between the two World Wars. Dimitrijević was a pioneer in the systematic study of the history of Serbian-Russian Church relations. His Candidate Dissertation titled „The Travels of Serbian Hierarchs and Other Spiritual Persons to Russia from the 15th to the 18th centuries and the Consequences of These Travels“ (Rus. „Путешествия сербских иерархов и других духовных лиц в Россию в течение XV–XVIII веков и последствия этих путешествий“) was written at the Kiev Theological Academy in 1898 and evaluated as one of the best Serbian Candidate Dissertations in Russia. In 1922 he published important historical materials under the title *The Historical Materials for Serbian History from Russian Archivers and Libraries* (Serb. *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*). Even to this day, this collection of historical materials represents a base for the study of Serbian-Russian Church relations. Dimitrijević published a number of papers dedicated to St. Sava, the first Archbishop of the Autocephalous Serbian Church. During the 20s, with the help of numerous priests and teachers, Dimitrijević started an endeavour of collecting folk legends on St. Sava, throughout the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes. He presented the results in a series of papers in which he gave a topography of folk legends on St. Sava, and analysed the major folk customs concerning the fest of this Saint. He also published a number of papers dealing with the history of the cult of St. Sava, including research on St. Sava's cult among the South Slav Catholics (Dimitrijević 1926, 821–830). Dimitrijević also explored the archival material in the Serbian Hilandar Monastery on Mount Athos. In 1922, in the edition of the Serbian Royal Academy, he published a group of documents from that monastery (1922, 20–31). He also gathered several hundreds of old inscriptions and records in Hilandar and contributed them to the academician Ljubomir Stojanović for his famous anthology *Old Serbian Inscriptions and Records* (Serb. *Стари српски записи и натписи*). He wrote numerous papers on different

persons in Serbian Church History. Leading Serbian historians, such as Nićifor Dučić, Jovan Radonić, Mita Kostić, Đoko Slijepčević etc. wrote positive reviews of his papers. In the Archive of the Serbian Academy of Science and Arts in Belgrade, his lectures on the History of the Serbian Orthodox Church taught at the Faculty of Orthodox Theology, are kept. These lectures cover the whole of Serbian Church History, from the settling of South Slavs in the Balkans to the beginning of the 20th century. The lectures are preserved in manuscript form and have not been published to this day (Puzović 2021, 97).

Radoslav Grujić, Dimitrijević's successor at the Department of the History of the Serbian Orthodox Church, is among the most important Serbian scientists of the first half of the 20th century. He left behind a bibliography of more than 250 scientific papers. These papers cover the whole of Serbian Church History, from the Medieval period to the beginning of the 20th century. Grujić was regarded as a specialist in the history of the Metropolitanate of Karlovci. In a series of his papers dedicated to this Serbian Metropolitanate in the Habsburg Monarchy, a paper titled „The Problems of the History of the Metropolitanate of Karlovci“ (Serb. „Проблеми историје Карловачке митрополије“) stands out. It was published in 1929, in the *Herald of the Historical Society of Novi Sad* (Serb. *Гласник Историског друштва у Новом Саду*). The key issues of the history of the Metropolitanate of Karlovci were analysed in detail, and the inferences made in it are to this day regarded as scientifically relevant. His seminal works are the study of the spiritual life of the Serbs in Vojvodina, and a number of monographs on Serbian dioceses and monasteries. He wrote the scientific papers concerning Serbian Medieval Church History. Geographically looking, these papers are mostly dealing with the area of Macedonia, and they were written in the period after the First World War, i.e. the time he had worked in Skopje, at the local Faculty of Philosophy. His *Orthodox Serbian Church* (Serb. *Православна Српска Црква*), which appeared in 1920, was used as a textbook for the students of the Faculty of Orthodox Theology for a long time. A special unit in Grujić's works represents entries he wrote for *National Encyclopedia of Serbs, Croats and Slovenes* (Serb. *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*), edited by a historian Stanoje Stanojević, during the 20s. Grujić wrote over 500 entries related to Serbian Church History. These entries were published in 1993, as *ABC of the Serbian Orthodox Church according to Radoslav Grujić* (Serb. *Азбучник Српске Православне Цркве по Радославу Грујићу*). Grujić was one of the greatest experts on archival material on Serbian history in the archives of Vienna, Sremski Karlovci and Dubrovnik. Methodologically, he was a follower of Ilarion Ruvarac and his critical direction in historiographical researches (Kašić 1980 47–48; Mileusnić 1993, 335–344).

The third Professor of Serbian Church History in the period between the two Wars was Đoko Slijepčević. He was the first Doctor of Theology at the Faculty of Orthodox Theology. In 1936 he defended his Doctoral Dissertation dedicated to Stefan Stratimirović, the Metropolitan of Karlovci. Over the course of several years of his work at the Faculty of Orthodox Theology, before the beginning of the Second World War, he published noted papers on Pajsije Janjevac, the Patriarch of

Serbs, on the abolishment of the Patriarchate of Peć, as well as on the history of the Diocese of Hum and Herzegovina from 1219 to the 19th century (Andrijašević 2018, 69). He achieved the most important scientific results after the Second World War, as an immigrant in Germany. Slijepčević is the author of the most encompassing Serbian Church History. His work *The History of the Serbian Orthodox Church* (Serb. *Историја Српске Православне Цркве*), in three volumes, was written from the 60s to the 80s of the 20th century. In it, he represented the complete survey of the Serbian Orthodox Church History from the time of St. Sava, and even before him, to the middle of the 20th century. Although he did not have access to the archives and libraries in Yugoslavia, Slijepčević wrote a respectable scientific work which is considered indispensable in any serious research of the Serbian Church past.

The professors Dragutin Anastasijević, Irinej Đorđević and Filaret Granić left behind rich bibliographies. Anastasijević and Granić were experts on Byzantine history, while Irinej Đorđević was an expert on the history of Protestantism in the 16th century, especially on the history of the Anglican Church. Anastasijević and Granić were the students of a famous German Byzantologist Karl Kraumbaher, under whose mentorship they had got their Doctoral Degree at the beginning of the 20th century (Jevtić 1980, 9; 27). Irinej Đorđević had first graduated from Oxford with the Graduate Thesis titled „Religious Controversies of the XVI Century“. Later, in Athens, he defended his Doctoral Dissertation titled „The Influence of Lutherans on the Anglican Reformation in the 16th Century“ (Subotić 2003, 9).

Of the three above-mentioned professors, it was Anastasijević who taught at the Faculty of Orthodox Theology for the longest period of time. A voluminous notebook of his lectures on the cultural history of Byzantium has been preserved. These lectures represent an exceptional synthesis in which the main Byzantine culture currents were described over the course of many centuries. Of all his researches, those he carried out on Mount Athos (1906–1907, 1911–1912, 1926) are the most significant for the Church History science. He published numerous Byzantine and Serbian documents from the Athonite monasteries. He published about 200 entries dedicated to Byzantine history in *National Encyclopedia of Serbs, Croats and Slovenes* (Serb. *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*) (Maksimović 2004, 143–144).

A historiographical part of the scientific legacy of Filaret Granić is dedicated mainly to Serbian and Byzantine Medieval monasticism, monasteries and monastery *typika*. The papers on the Hilandar and Karyes *typika* of St. Sava stand out. He also wrote about the legal position of the Church in Byzantium and Medieval Serbia. He published a number of reviews of the relevant works in the field of Byzantology. Some of these reviews were published in the leading German Byzantology journal *Byzantinische Zeitschrift* (Jevtić 1980, 27). Irinej Đorđević taught at the Faculty of Orthodox Theology for only a few years. During that period he published the following papers – „Humanism as a Precursor of Anglican Reformation“ (Serb. „Хуманизам као претеча англиканске реформације“), „Zwinglianism in Anglican Reformation“ (Serb. „Цвинглијанство у англиканској реформацији“),

and „Calvinism in Anglican Reformation“ (Serb. „Калвинизам у англиканској реформацији“). All three papers were published in the Faculty scientific journal *Theology* (Serb. *Богословље*). Up to that time, these were the highest quality scientific contributions to the history of the Anglican Church within Serbian Church historiography.

In the years following the Second World War, Church historians at the Faculty of Orthodox Theology were Ljubomir Durković Jakšić and Dragoslav Stranjaković. Durković Jakšić got his PhD at the Faculty of Philosophy in Warsaw with his Doctoral Dissertation titled „Petar II Petrović Njegoš“, while Stranjaković defended his Doctoral Dissertation under the title „The Government of the Constitution Regime 1842–1853“ (Serb. „Влада уставобранитеља 1842–1853“), at the Faculty of Philosophy in Belgrade. Both of them dealt with Serbian political, cultural and Church history of the 19th century, and they both based their scientific papers on the unpublished archival material from Yugoslav and foreign archives. While Durković Jakšić was an expert on Polish archives, Stranjaković was a specialist for archives in France. Durković Jakšić was an expert on the history of Serbian-Polish relations as well. Another field of his scientific interest concerned the history of the Serbian Church in Montenegro, especially Bishop Petar II Petrović Njegoš. The greatest number of Stranjaković's scientific papers dealt with political history, which is not strange because he first taught National History at the Faculty of Philosophy in Belgrade. As regards Church History, he wrote the biographies of a number of famous Church dignitaries of the 19th century Serbia, and published them mostly in the official journal of the Serbian Church – *Herald of SOC* (Serb. *Glasnik SPC*) (Mladenović 1997, 277–282; Ljušić 1997, 660).

In the period from 1959 to 1988, the History of the Serbian Orthodox Church at the Faculty of Orthodox Theology was taught by Dušan Kašić. Kašić was a student of Radoslav Grujić under whose mentorship he wrote his Doctoral Dissertation titled „The Diocese of Lepavina-Severin“ (Serb. „Лепавинско-северинска епархија“) (1954). The theme of the Dissertation paved the way for Kašić's further scientific work. He was an expert on the history of the Serbian Church in Croatia and Slavonia. His monographs *Serbs and Orthodoxy in Slavonia and Northern Croatia* (Serb. *Срби и православље у Славонији и сјеверној Хрватској*), published in Belgrade in 1967, *Serbian Monasteries in Croatia and Slavonia* (Serb. *Српски манастири у Хрватској и Славонији*), published the same year in Belgrade, as well as *Serbian Settlements and Churches in Northern Croatia and Slavonia* (Serb. *Српска насеља и цркве у сјеверној Хрватској и Славонији*), published in Zagreb in 1988, testify to this. He wrote a Church History textbook, which was published in Belgrade in 1967 and used in Serbian seminaries for decades. Kašić's scientific papers, dedicated to various events and persons in Serbian Church History, were published in all important jubilee collections of articles, by the Serbian Orthodox Church from the 50s to the 80s. His bibliography consists of more than 200 titles, and he published his papers both in church and lay scientific journals. He followed the methodological principles of his teacher Radoslav Grujić, basing his scientific articles in the critical analysis of unpublished archival material (Mileusnić 1996, 377–380).

By the end of the 20th century, Church History courses at the Faculty of Orthodox Theology were taught by Predrag Puzović and Radomir Popović. Besides them, Bishop Atanasije Jevtić also taught at the Faculty for a short period of time. Primarily, Bishop Atanasije was not a church historian, but he left behind several valuable papers on Church History. He focused on the Serbian Church History of the 20th century, especially on the suffering of the Serbian people during the Second World War. His papers „The Development of Theology in Serbs“ (Serb. *Развој богословља код Срба*“), published in Belgrade in 1990, and „The Theology of Saint Sava“ (Serb. „Богословље Светог Саве“), published in Vrnjačka Banja in 1991, has had considerable scientific importance because they represent pioneer undertakings when it comes to systematic representation and analysis of the historical currents of Serbian theological thought since the time of St. Sava (Vasiljević, Marković 2004, 303–307). Professors Puzović and Popović defended their Doctoral Dissertations at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. Puzović wrote his Dissertation under the title „Pavle Nenadović, the Metropolitan of Karlovci and His Time“ (Serb. „Карловачки митрополит Павле Ненадовић и његово доба) (1990) (APBF, Dosije P. P.), while Popović’s Dissertation was titled „Christianity in Our Lands up to the Slavic Settlement“ (Serb. Хришћанство на нашем тлу до досељења Словена“) (1989) (APBF, Dosije R.P.). Puzović taught the History of the Serbian Orthodox Church, while Popović taught General Church History. Puzović is an expert on recent Serbian Church History. His most important work is a four-volume *Contributions to the History of the Serbian Orthodox Church* (Serb. *Прилози за историју Српске Православне Цркве*). In the *Contributions* we can find scientific papers dealing with all the periods of the Serbian Church History. Puzović is a follower of Serbian Church historiographic tradition represented by his mentor Dušan Kašić, and Radoslav Grujić, before him. Popović published a Serbian translation of selected documents of the seven Ecumenical Councils in his work *The Ecumenical Councils – Selected Documents I* (Serb. *Васељенски сабори – одабрана документа, I*), Belgrade 2012, and *The Ecumenical Councils – Selected Documents II* (Serb. *Васељенски сабори – одабрана документа, II*), Belgrade 2011, thus making a significant contribution to the research of this subject in Serbian theological circles. He wrote a textbook for the history of Local Orthodox Churches, under the title *Orthodoxy at the Crossroads of Centuries. Local Orthodox Churches* (Serb. *Православље на раскршћу векова. Помесне православне Цркве*), published in Belgrade in 1999. He also published a collection of sources for the History of Christian Church, under the title *Church History Sources* (Serb. *Извори за црквену историју*), in Belgrade in 2001. He translated into Serbian some important works of ancient Christian writers concerning Church History. Popović has also published a *Glossary of Church History* (Serb. *Појмовник црквене историје*), in Belgrade, in 2000, where he, among other things, covered a number of issues related to the history of the Catholic Church. The bibliography of Puzović and Popović together consists of about 500 titles, representing a valuable legacy of contemporary Serbian Church historiography.

5. Conclusion

During the 20th century the study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade was dominantly developed under the influence of two Church History schools: Russian and Karlovci school. The Russian Church History school was represented by Russian immigrant professors, and Serbian professors educated in Russia, while the school of Karlovci was represented by the professors who were educated in the area of the former Metropolitanate of Karlovci. Professors Dobroklonsky, Titov, Fradinsky, and Dimitrijević belong to the first group, while the main representative of the second group is Professor Grujić. Slijepčević, the student of Dimitrijević, can be added to the first group, while Kašić, Puzović and Popović, the successors of Professor Grujić's work, can be added to the second group. Besides them, there is a group of professors who gained their knowledge in the university centres of the West, such as Anastasijević, Granić, and Đorđević. The scientific legacy of the aforementioned professors consists of several thousand bibliographic units. It is dominantly dedicated to the Serbian Church past, while a part of this legacy is dedicated to general Christian Church History. Serbian Church past has been represented in a series of monographs, textbooks, scientific articles, and published archival material. Chronologically the entire Serbian Church History has been covered, from the time of Saint Sava, or even before him, to the contemporary times. In terms of content, scientific papers on all the key topics of Serbian Church History have been written. The articles have been written on the key events, persons, theological schools, monasteries, on the development of Serbian theology and worship, on the relations with the other Orthodox Churches, but also on the relations with the Catholic Church, and Protestant communities. The first to cover the themes related to general Christian History at the Faculty of Orthodox Theology were the Russian professors. The scientific papers on Byzantine Church History, as well as on the history of Monophysite and Nestorian communities were written. In a later phase, the significant material related to the seven Ecumenical Councils was published, and Serbian translations of the sources important for the history of the early Church appeared. As far as Western Christianity is concerned, only a lesser part of the scientific legacy of Serbian Church History professors is dedicated to this subject. The papers on the history of the Anglican Church are dominant, while those dedicated to the themes concerning the history of the Catholic Church and Protestant communities are not numerous. It can be noted that, during the 20th century, the study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade was a unified and uninterrupted process in which 15 professors took part and whose results make up a solid base for the further development of Church History researches in the 21st century.

Abbreviation

APBF – Arhiv Pravoslavnog bogoslovskeg fakulteta Univerziteta u Beogradu.

References

Archival material

- APBF**, Dosije A. J. [Dosije Atanasija Jevtića].
 –, Dosije A. P. D. [Dosije Aleksandra Pavloviča Dobroklonskog].
 –, Dosije D. A. [Dosije Dragutina Anastasijevića].
 –, Dosije D. K. [Dosije Dušana Kašića].
 –, Dosije D. S. [Dosije Dragoslava Stranjakovića].
 –, Dosije Dj. S. [Dosije Đoka Slijepčevića].
 –, Dosije I. Đ. [Dosije Irineja Đorđevića].
 –, Dosije P. P. [Dosije Predraga Puzovića].
 –, Dosije R. G. [Dosije Radoslava Grujića].
 –, Dosije R. P. [Dosije Radomira Popovića].
 –, Dosije S. D. [Dosije Stevana Dimitrijevića].
 –, Dosije T. I. T. [Dosije Teodora Ivanovića Titova].
 –, Dosije V. F. F. [Dosije Vikentija Florijanovića Fradinskog].
 –, Knjiga zapisnika (1920–1930) [Knjiga zapisnika sednica fakultetskog saveta (1920–1930) / Faculty Minute Book (1920–1930)].

Secondary references

- Andrijašević, Nemanja**. 2018. O životu i radu Đoka Slijepčevića sa bibliografijom njegovih radova do 1944. *Simpleksis*, no. 1:61–79.
- Dimitrijević, Stevan**. 1922. Dokumenti hilendarske arhive do XVIII veka. *Spomenik Srpske kraljevske akademije* 55, no. 47:20–31.
- . 1926. *Sveti Sava u narodnom verovanju i predanju*. Begrade: Štamparija Sveti Sava.
- Dobroklonski, Aleksandar Pavlovič**. 1938. Moja kratkaja avtobiografija. *Zapiski ruskoga naučnogo instituta* 15:1–8.
- Drašković, Čedomir**. 1961. Četrdeset godina Bogoslovskog fakulteta u Beogradu. *Bogoslovlje* 20, no. 1/2:1–26.
- Jevtić, Atanasije**. 1980. Dr Dragutin Anastasijević. *Bogoslovlje* 39, no. 1/2:9–22.
- . 1980. Dr Filaret Granić. *Bogoslovlje* 39, no. 1/2:27–41.
- . 1980. Dr Vikentije Florijanovič Fradinski. *Bogoslovlje* 39, no. 1/2:191–192.
- Kašić, Dušan**. 1961. Crkveni istoričar dr Vikentije F. Fradinski. *Bogoslovlje* 20, no. 1/2:27–32.
- . 1980. Dr Radoslav M. Grujić. *Bogoslovlje* 39, no. 1/2:47–71.
- Ljušić, Radoš**. 1997. Stranjaković, Dragoslav. In: Sima Ćirković and Rade Mihaljčić, eds. *Enciklopedija srpske istoriografije*, 660. Belgrade: Knowledge.
- Maksimović, Ljubomir**. 2004. Anastasijević, Dragutin. In: Miladen Leskovic, Aleksandra Forišković and Čedomir Popov, eds. *Srpski biografski rečnik*. Vol. 1, 143–144. Novi Sad: Matica Srpska.
- Mileusnić, Slobodan**. 1993. Pogovor. In: Slobodan Mileusnić, ed. *Azbučnik Srpske Pravoslavne Crkve po Radoslavu Grujiću*, 335–344. Belgrade: Beogradski izdavačko-grafički zavod, Muzej Srpske Pravoslavne Crkve.
- . 1996. Protojerej-stavrofor dr Dušan Kašić. In: Slobodan Mileusnić, ed. *Dušan Kašić, Srpski manastiri u Hrvatskoj i Slavoniji*, 377–380. Belgrade: Muzej Srpske Pravoslavne Crkve.
- Mladenović, Aleksandar**. 1997. Prof. dr Ljubomir Durković Jakšić 1907–1997. *Arheografski priloz* 19:277–282.
- Petkovšek, Robert**. 2019. Vloga teološkoga študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:473–490.
- Puzović, Vladislav**. 2011. Ličnost i delo prof. dr Aleksandra Pavloviča Dobroklonskog (I deo). In: Bogoljub Šijaković, ed. *Srpska teologija u dvadesetom veku: istraživački problemi i rezultati*. Vol. 10, 39–74. Belgrade: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- . 2012. Ličnost i delo prof. dr Aleksandra Pavloviča Dobroklonskog. In: Bogoljub Šijaković, ed. *Srpska teologija u dvadesetom veku: istraživački problemi i rezultati*. Vol. 11, 92–111. Belgrade: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- . 2021. *Putevima srpske crkvene istorije: Naučno nasledje prote Stevana Dimitrijevića*. Belgrade: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Subotić, Dragan**. 2003. Episkop Irinej Đorđević (1894–1952) u duhovnoj baštini srpskog naroda. In: Dragan Subotić and Borisav Čeliković, eds. *Episkop Irinej Đorđević: Odabrani radovi*, 9–22. Gornji Milanovac: Biblioteka „Braća Nastasijević“.
- Šijaković, Bogoljub**. 2019. *Svetosavlje i filosofija života: Skica za aktualizaciju međuratne rasprave o ideji svetosavlja (Retractacio)*. Novi Sad: Pravoslavna reč.
- Titov, Teodor Ivanovič**. 1935. Sveti Sava kao svehršćanski učitelj i svetitelj. *Pregled Crkve Eparhije Niške* 16, no. 9:257–266.
- Uljanovskij, Vasilij Irinarhovič**. 2003. Zizn i tvorčestvo otca Fedora Tirova. In: Vasilij Zaev, ed. *Imperatorskaja Kievskaja duhovnaja akademija v ee trehvekovoj žizni i dejatelnosti (1615–1915 gg.): Istoričeskaja zapiska: Sostavil professor protierej Fedor Titov*, XLIV–CXXVI. Kyiv: Zlagona.
- Vasiljević, Maksim, and Ignjatije Marković**. 2004. Oglad bio-bibliografije episkopa Atanasija Jevtića. In: Atanasije Jevtić. *Hristos - alfa i omega*, 303–307. Vrnjačka Banja: Bratstvo Sv. Simeona.

Kratki znanstveni članek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 93—101

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:06/2022

UDK/UDC: 27-236.5-246

27-185.2-246

DOI: 10.34291/BV2022/01/Palmisano

© 2022 Palmisano, CC BY 4.0

Maria Carmela Palmisano

Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja (Job, Jeremija in Drugi Izaija) v luči Nove zaveze

Three Old Testament Types of Accepting Suffering (Job, Jeremiah and the Second Isaiah) in the Light of the New Testament

Povzetek: Prispevek prikazuje osnovne poteze treh starozaveznih likov – modrega Joba, preroka Jeremija in Drugega Izaija – znotraj konteksta posameznih knjig, ki ponujajo tri različne poglede na trpljenje posameznika in ljudstva in predstavljajo tri etape samorazumevanja človeka ter razodevanja Boga in njegovega načrta odrešenja. Ob holističnem branju Stare in Nove zaveze ti liki današnjemu človeku odstirajo globino bivanjskega vprašanja trpljenja, pa tudi širša obzorja odnosa z Bogom, ki posameznika spremlja in postopoma vodi do globljega doumevanja Božjega odrešenja. Ta skrivnost se je razodela v trpljenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa, ki nam odkriva človekovo življenje, pa tudi trpljenje kot veliko vrednoto.

Ključne besede: trpljenje, bolečina, bolezen, trpljenje nedolžnega, rešitev, odrešenje, teodiceja, prerok, modri, Božja modrost

Abstract: The paper presents the basic features of three Old Testament characters: the wise Job, the prophet Jeremiah and the Second Isaiah within the context of the individual books that offer three different perspectives and experiences regarding the suffering of an individual and the people. At the same time, they represent three stages in a person's self-understanding and in the revelation of God and his plan of salvation. Within the holistic reading of the Old and New Testaments, the three characters reveal to contemporary man the depth of the existential question of suffering and the broad horizons of the relationship with God. He accompanies an individual and gradually leads him to a deeper understanding of God's redemption. This mystery has been revealed in the suffering, death and resurrection of Jesus Christ and discloses a great value of human life as well as of suffering.

Keywords: suffering, pain, illness, the suffering of the innocent, salvation, redemption, theodicy, prophet, the wise, wisdom of God

1. Uvod

Sveto pismo o trpljenju v različnih oblikah govori pogosto, čeprav ni vedno mogoče razlikovati med fizičnimi, psihičnimi in duhovnimi razsežnostmi te univerzalne človeške izkušnje.¹ Hebrejščina zanjo uporablja različne glagolske korene, kot so *hlh* (glagol *halah*), ‚biti bolan‘, ko opisuje fizično bolezen (2 Sam 19,14) ali posledice bitke (npr. rane v 2 Krn 18,33), notranjo tesnobo in duhovno stanje trpečega (Dan 8,27). Notranje bolečine so torej opisane kot bolezen, kot nekaj, kar ovira in prizadene človekovo zdravje in delovanje (gl. Scaiola 2010, 375). Ker kot semitski jezik hebrejščina gleda na človeka kot na celoto, je včasih med fizično in duhovno bolečino težko razlikovati. Drugi glagol, ki izraža bolečino kot žalost, grenkobo, stisko v nasprotju z veseljem (Neh 8,10-11), je *ʿasab* ‚žalostiti‘ v različnih glagolskih oblikah in z različnimi pomenskimi odtenki (od ‚žalostiti drugega, povzročati trpljenje drugemu‘ do ‚biti žalosten, trpeti‘).

Bolečina, trpljenje, bolezen v Svetem pismu niso nikoli predstavljeni kot nekaj pozitivnega, temveč kot nekaj negativnega, proti čemur se je treba ‚boriti‘ z različnimi sredstvi (primer takega bojevitega odnosa ob izkušnji trpljenja imamo pri Jobu).

Eden od načinov, kako človek trpljenju nasprotuje in se mu zoperstavlja, je sprememba pogleda na trpljenje – da v njem vidi pozitivne vidike za lastno spreobrnjenje (to obzorje razmišljanja je prisotno v modrostni literaturi, npr. Job 33,17-19). Vendar je tak pogled na trpljenje možen šele *post factum*, ko človek ob razmišljanju o pretekli zgodovini in izkušnji trpljenje in življenje ponovno vrednoti. Do tega načina gledanja človek pride sam, ne more pa svoje lastne izkušnje prenesti na druge – še manj je drugim vsiliti. Kar smo sedaj orisali sintetično, bomo bolj konkretno prikazali s predstavitvijo treh starozaveznih likov, ki pred nami zarisujejo neko pot razumevanja in sprejemanja trpljenja.

Trpljenje in bolečina kot izraz zla, ki človeka prizadene, se v bibličnem razmišljanju povezujeta z vprašanjem teodiceje – vprašanjem o tem, kako je mogoče povezati izkušnjo boleznin in trpljenja z mislijo o Bogu, ki je sama dobrota.² Biblično razmišljanje predpostavlja, da je v ozadju človekove izkušnje delovanje Boga, s katerim je človek v odnosu zaveze, ker je Bog z ljudmi v tesnem odnosu ljubezni in pripadnosti: »... in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo.« (3 Mz 26,12; Jer 11,4; Ez 36,28)

2. Job: ko se vse poruši

Jobova knjiga opisuje univerzalno trpljenje človeka, ki se sooča s preizkušnjo – nenadno, nerazumljivo in veliko: z izgubo dobrin in najbližjih ter s težko boleznijo (Lorenzin 2013, 77–78). Na začetku knjige, v Jobovem monologu, slišimo, kako se

¹ Pričujoči članek je nastal kot prispevek na poletni šoli z naslovom Sprejemanje trpljenja, ki jo je Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani organizirala 22. maja 2021.

² Vprašanje o smislu trpljenja je manj prisotno v naravnih religijah (npr. budizem in hinduizem), ki ideje o dobroti Boga ne predpostavljajo. Sveto pismo predstavlja artikulirano pot odgovora na vprašanje trpljenja in sprejemanja trpljenja, pri tem pa težav in dvomov glede smisla trpljenja – predvsem trpljenja pravičnega in nedolžnega – ne zamolčuje.

množijo in nizajo najbolj bivanjska vprašanja (Gilbert 2003, 80–83): »Zakaj nisem umrl že ob rojstvu? Zakaj so me sprejela kolena, zakaj prsi, da sem sesal? /.../ Zakaj se daje luč trpečemu.« (Job 3,11-12.20)

Zakaj? Zakaj? (beseda se pojavlja kar 7-krat samo v Job 3). Podobno kot v govorici psalmistov, kjer zasledimo drugo ponavljajoče se vprašanje: do kdaj, Gospod? (Ps 13,2; 35,17; 79,5; 89,47; 94,3); obe vprašanji in druga (gl. Rita Torti Mazzi 2003, 155–304), ki so jima podobna, izražajo nesposobnost človeka, da bi našel odgovor. Zato se molivec intenzivno ozira na Boga, da bi s svojim odzivom posegel v boleče stanje in tako razsvetlil nerazumljivost trpljenja.

2.1 Vprašanje sprejemanja trpljenja v kontekstu Jobove knjige

Razmišljanje avtorja Jobove knjige ponazarja notranjo dramo človeka, ki so ga udarile bolezen in težke preizkušnje. Vsa knjiga predstavlja zelo zahteven dialog človeka s prijatelji, s samim seboj in z Bogom – ko se spušča do globin svojega bitja, svoje vesti, ko išče smisel trpljenja nedolžnega.

Če se ustavimo pri začetku in zaključku knjige (Job 1–2; 42,7-17), ki sta napisana v prozni obliki, bi knjiga literarno gledano lahko predstavljala pripoved s srečnim zaključkom, vendar je ta splošni okvir knjige le kontekst. Vanj avtor postavlja razpravo glavne osebe, ki ima za knjigo osrednji pomen in vsebuje tudi temeljno sporočilo. Job izkušnjo bližajoče se smrti doživlja kot nasilno. Sprašuje se, kakšen smisel ima rojstvo, če se življenje konča in celo istoveti z izkušnjo smrti (Gilbert 2003, 82): »Naj zgine dan, ko sem se rodil, in noč, ki je rekla: Deček je bil spočet! /.../ Zakaj se daje luč trpečemu, življenje zagrenjenim v duši?« (Job 3,3.20)

Za Joba ni brez smisla smrt, temveč življenje zaznamovano s trpljenjem (Job 3,11; 6,8-9; 10,18-19). Vprašanja, ki prihajajo iz Jobovih ust, spreminjajo običajno pozitivno biblično antropologijo, ki vidi v življenju največji dar. Sprememba je tudi glede na običajno gledanje na Boga in njegovo teodicejo, po kateri je svet pod vodstvom Boga, ki zanj skrbi in vse ureja v dobro človeka. Modri iz Uza (Job 10,1) podobno kot v Žalostinkah (Gilbert 2003, 82) delovanje Boga opisuje negativno (Job 9,3.14.22; 12,13-25) – da je tisti, ki v ustvarjenih bitjih išče napake (9,2; 4,18; 15,14-16; 25,2-6), smrtnikom ne daje miru (7,13-21; 9,17-18; 10,14-17; 13,21.25-27; 16,9-14) in krivične pušča brez kazni (9,24; 10,3; 21,7-18.28-33). V razpravi se Jobove trditve zdijo nekoliko pretirane, tudi zaradi pogostega poseganja prijateljev, ki na mnoge načine in z različnimi argumenti »branijo Boga« (8,20), Joba pa obsojajo (22,4-9). Prijatelji trdijo, da bi se moral Job spomniti, da noben pravični ni bil nikoli pogubljen (4,7) – zato bi moral pač sprejeti preizkušnjo (5,17; 33,19), s katero ga Bog prečiščuje, da bi bil na koncu deležen povračila (5,24-26).³ Kajti če bi načelo povračilne pravičnosti odpovedalo, bi se po njihovem mnenju porušil red sveta (Bovati 2012, 209). Vendar Job pri svojem razpravljanju vztraja (16,18), ne sprejme običajnih in tradici-

³ Pedagoški vidik trpljenja lahko zasledimo v 5 Mz 8,2-6, kjer beremo, da je Bog na potovanju po puščavi Izraela vzgajal tako, kakor oče vzgaja svojega otroka. Podobno misel zasledimo tudi v Elihujevim govoru v Job 36,10: »(Bog) odpira jim (pravičnim) uho, da jih vzgaja, govori jim, naj se odvrnejo od zla« in v modrostnem izročilu (Prg 13,24), ki priznava vrednoto trpljenja, gl. Maurice Gilbert 2003, 67.

onalnih odgovorov, temveč pričakuje Božji odgovor (31,35). Job ni moder zato, ker bi Bogu postavljala radikalna vprašanja, temveč zato, ker svojo misel odkrito izraža in izroča svojo pravdo Bogu ter od njega pričakuje odgovor. Pusti se učiti od Boga. S svojo pametjo pride do točke, pri kateri mora priznati, da preprosto ne ve:

»Modrost torej, od kod pride? Kje je kraj razumnosti? Zagrnjena je očem vseh živih, tudi pticam pod nebom je prikrita. Kraljestvo mrtvih in smrt pravita: Le govoriti smo slišali o njej. Le Bog razume pot do nje, on pozna njen kraj.« (Job 28,20-23)

Bog na koncu knjige odgovarja, vendar ne tako, da bi Jobu ponudil pričakovane odgovore, temveč tako, da mu postavi še dodatna vprašanja (38,4–39,30). Ta razkrivajo, kako človek nima sposobnosti prodreti v skrivnost stvarjenja in vsega, kar je ustvarjeno. Božji odgovor namreč kaže, da ima le Bog moč vladati nad zlom (40,9–41,26).

Modri Job pred takim razodetjem svoja usta zapre; ne zato, ker bi skrivnost razumel, temveč zato, ker skrivnost ostaja skrivnost – saj je ta značilna za Boga samega (Job 42,2-3). Job sprejme, da Bog vstopa v situacijo navideznega nesmisla in dopolnjuje svoje delo. Človek, ki ga Job predstavlja, ni gospodar samega sebe, temveč *služabnik*, *Božji služabnik* (1,8; 2,3; 42,7-8),⁴ kot ga Bog sam imenuje, ki v tišini pred smrtjo, ki nanj preži, odkriva željo in hrepenenje, da bi videl svojega Rešitelja (19,27) – ter notranjo gotovost, da se bo to zgodilo.

3. Jeremija in Božja Beseda: »... pa te ne bodo premagali, ker sem jaz s teboj, govori Gospod, da te rešujem ...« (Jer 1,19)

Modri so o smislu trpljenja, predvsem o trpljenju nedolžnega (Mdr 2–5), veliko razmišljali. Trpljenje je tudi skoraj vedno spremljalo življenje prerokov. Mnogi od njih so bili namreč žrtve nerazumevanja, nasprotovanja, preganjanja, fizičnega in duhovnega trpljenja. Najprej se bomo ustavili pri Jeremiju, ki sredi ljudstva, ki ga preganja in skuša usmrtiti, pričuje o Bogu, ki ga rešuje – in ga že v trenutku poklicanosti pripravljala na soočanje s trpljenjem.⁵

»Prišla mi je Gospodova beseda, rekoč: ›Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal; preden si prišel iz materinega naročja, sem te posvetil, te postavil za preroka narodom.‹ Jaz pa sem rekel: ›Oh, Gospod Bog, glej, ne znam govoriti, ker sem še mlad.‹ A Gospod mi je odgovoril: ›Nikar ne govôri: Mlad sem še; kajti h komurkoli te pošljem, boš šel, in karkoli ti ukažem, boš govoril. Nikar se jih ne boj, saj sem jaz s teboj, da te rešujem, govori Gospod.‹ Potem je Gospod iztegnil svojo roko in se dotaknil mojih ust; in Gospod mi je rekel: ›Glej, svoje besede polagam v

⁴ O opredelitvi modrega Joba kot ‚služabnika‘ gl. Pietro Bovati 2012, 210.

⁵ Za širšo predstavitev dinamike sprejemanja trpljenja v življenju preroka Jeremija gl. Bovati 2008, 77–104.

tvoja usta. Glej, postavljam te danes nad narode in kraljestva, da ruješ in podiraš, da uničuješ in rušiš, da zidaš in sadiš.« Glej, danes te naredim za utrjeno mesto, za železen steber, za bronasto obzidje proti vsej deželi, proti Judovim kraljem, proti njegovim knezom, proti njegovim duhovnikom in proti ljudstvu dežele. Bojevali se bodo proti tebi, pa te ne bodo premagali, ker sem jaz s teboj, govori Gospod, da te rešujem.» (Jer 1,4-10.19)

3.1 Jeremija obsojen na smrt in čudežno rešen

Jeremija je predstavljen kot človek, ki v Boga globoko zaupa, čeprav ga pestijo in vznemirjajo dvomi in vrsta vprašanj. V svoje življenje sprejme Božjo besedo, jo *posluš*a in ta mu globoko kroji življenje.⁶ Prerok je v knjigi orisan kot Besedi poslušen, kot tisti, ki sprejme poklic – zavedajoč se, da bo zaradi Božjega poklica pogosto izpostavljen nerazumevanju in nasilju lastnega ljudstva, kot mu je v trenutku klica Bog sam razkril. V tesnem odnosu z Bogom odkriva, kdo je in kdo ni, kako lahko dela in živi, kaj pa mu Bog po Svoji Besedi prepoveduje (npr. zakonsko življenje v Jer 16,2 ali vlogo posrednika v Jer 7,16-20).

Jeremija *pogumno* pričuje, da Bog zmaga nad strahom, da v preroku zaupanje v Boga raste. Pogumno se sooča z vsemi preizkušnjami, s smrtno obsodbo (čeprav je ta kasneje preklicana), z večkratnimi aretacijami, udarci, s sramotanjem in na koncu s tem, da bo vržen v kapnico.

Poročilo o smrtni obsodbi nazorno opisuje soočanje preroka s težko preizkušnjo:

»Tedad so višji uradniki rekli kralju: »Tega človeka je treba usmrtiti, ker slabi roke vojakov, ki so še ostali v tem mestu, in vseh ljudi, ko jim govori take besede. Saj ta človek ne išče blaginje temu ljudstvu, ampak nesrečo.« Kralj Sedekija je rekel: »Glejte, v vaših rokah je. Kralj vam ne more ničesar odreči.« Vzeli so torej Jeremija in ga vrgli v kapnico kraljevega sina Malkijaja, ki je bila v stražnem dvoru. Spustili so ga vanjo po vrveh. V kapnici pa ni bilo vode, temveč blato; tako se je Jeremija pogreznil v blato.« (Jer 38,4-6)

Prerok je večkrat izpostavljen nerazumevanju in naklepom sorojakov (Jer 18,18-23). A sredi lastne nemoči in preganjanja, ki ga doleti, izkusi Božjo bližino in Božjo moč (Jer 30–31), ki ga krepi – kakor npr. ko v zaporu vsak dan prejme hleb kruha (Jer 37,21) ali ko je čudežno rešen in potegnjen iz vodnjaka. Prerok se v trenutkih nerazumevanja in nasprotovanj sklicuje na svoj poklic, zavedajoč se, da je izpostavljen nevarnostim, grožnjam in smrti, in s tem kaže, da je pripravljen svoje pričevanje živeti do konca: »Glejte, v vaših rokah sem; storite z mano, kar je dobro in prav v vaših očeh. Samo eno vedite: če me usmrtite, spravite nedolžno kri nase, na to mesto in na njegove prebivalce! Saj me je Gospod v resnici poslal k vam, da vam na ušesa povem vse te besede.« (Jer 26,14-15)⁷

⁶ Glede preroka Jeremija kot pričevalca Besede gl. Patrizio Rota Scalabrini 2017, 181–182; gl. tudi Georg Fischer 2015, 117–119 o Besedi, ki „gori“.

⁷ O povezavi med prerokovo zavestjo, da ga je Bog poklical, in njegovo držo, po kateri sebe ne opravičuje ali zagovarja, gl. Bovati 2008, 83–84.

Tretja značilnost pričevanja preroka je poleg poslušnosti in pogumne drže *svoboda*. Kot ujetnik Božje besede prerok živi v popolni notranji svobodi, ki bralca preseneča in osupne, saj se Jeremija ne boji srečanj npr. z vladajočimi skupinami (Jer 23,9-40; 26; Schreiner 1981, 136–145) oz. z vladarji ljudstva (Jer 22; Craig, Kelley in Drinkard 1991, 299–323). Svoboden je glede imetja, saj daje, kar ima, za odkupnino zemlje svojega sorodnika (Hanaméla) – v trdnem prepričanju, da je to dejanje jamstvo za odrešenje, ki bo prišlo od Boga za njegovo ljudstvo (Jer 32,6-44). Prerok je svoboden tudi glede ugleda, ko mora zaradi zvestobe Božji besedi prenašati zasramovanje in preziranje sorojakov (Jer 23,9-40).⁸

Globoka svoboda pa zaznamuje končno tudi njegov odnos do Boga, pred katerim razkriva svoja najgloblja vprašanja in dvome in od katerega je pripravljen sprejeti odgovore – a tudi tišino. V tem odnosu prerok v zvestobi do Boga raste: odkriva skrivnost svobode Boga, ki uresničuje načrt ljubezni do svojega ljudstva tudi takrat, ko ga oblikuje in preoblikuje, da bi bilo ljudstvo rešeno greha in smrti (Jer 18).

3.2 Trpljenje preroka Jeremija in Božje odrešenje

Drugače kot pri razmišljanju o trpljenju v Jobovi knjigi – ki se razvija na osebni in hkrati občečloveški ravni – opažamo, da se trpljenje pri preroku Jeremiju nazorno povezuje z usodo ljudstva in njegovega odrešenja,⁹ saj razkriva nespametni upor izvoljenega ljudstva Božji besedi. Življenje preroka je živa podoba in hkrati zanesljiva napoved vrnitve iz izgnanstva. Njegovo življenje je pričevanje o tem – in zato tolažilno.

Sprejemanje trpljenja pri prerokih, zlasti Jeremiju, postaja pot, na kateri prerok pogloblja spoznavanje samega sebe, Boga in drugih. Lahko bi rekli, da je razmišljanje preroka Jeremija nadaljevanje Jobove izjave na koncu knjige: »S sluhom ušesa sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko.« (Job 42,5) Osebno srečanje med Bogom in modrim, s katerim se konča razprava modrostne knjige, predstavlja v preroških knjigah iztočnico za nadaljnji razvoj spoznavanja Boga, življenja z njim in vedno globlje zavestno sodelovanje z Bogom za odrešenje.¹⁰

4. Drugi Izaija: »Glej, moj Služabnik« (Iz 52,13a)

Tretji starozavezni lik sprejemanja trpljenja je Gospodov služabnik iz Devterozaija. Kot svojega Služabnika (Iz 42,1; 49,3; 52,13; 53,11) ga predstavlja Bog. Na koncu četrtega speva zaključuje opis lika s temi besedami: »Zato mu bom mnoge dal v delež in z mogočnimi bo delil plen, zato, ker je svoje življenje dal v smrt in bil prištet med hudodelce, medtem ko je nosil grehe mnogih in prosil za hudodelce.« (Iz 53,12)

⁸ O odnosu med prerokom in sorojaki pri Jer 23,9-40 gl. Jak R. Lundbom 2004, 178–221.

⁹ Ta vidik zaznamuje življenje mnogih prerokov: gl. Am 7,10-17; Ezk 12,11; 21,11-12.

¹⁰ Nekateri vidiki sodelovanja pri odrešenju drugih so nakazani tudi v Jobovi knjigi, npr. ko Job daruje daritve za svoje otroke – v odkup za njihove morebitne grehe. A v tem kontekstu so bolj poudarjene povezave med pravičnim ravnanjem Joba in pozitivnimi posledicami za njegovo družino, ne pa med trpljenjem posameznika in odrešenjem njegovih bližnjih.

Drugi Izaija, posebej v štirih pesmih Božjega služabnika (Iz 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12), predstavlja razodetje Božjega načrta odrešenja in zato velja za višek starozavezne teologije. Usoda njegovega Služabnika, ki trpi¹¹ in umre sredi nasprotovanja in sramotenja ljudstva in ki ga na koncu Bog poveliča, odpira več vprašanj o identiteti skrivnostnega lika – ta ostaja enigmatična.¹² Božji načrt je, človeško gledano, težko sprejeti. Vendar pa ponižanje Božjega služabnika postane sredstvo Božje zaveze tudi za pogane (Iz 42,1.4.6) in posredništvo za grešne (53,5-6). Osvoboditev od greha je Božje delo – toda Služabnik se razodeva kot živo orodje, po katerem se Božji odrešenjski načrt uresniči.

4.1 Gospodov služabnik kot primer Pashalnega prehoda iz smrti v življenje, ki postaja podoba za usodo ljudstva in predpoda Mesija

Če smo pri branju vseh spevov o Gospodovem služabniku pozorni na tistega, ki v posameznih spevih govori, ugotovimo, da je to v prvem spevu (Iz 42,1-9) Bog Stvarnik, ki predstavlja svojega Služabnika (v. 1-5) in njegovo poslanstvo za izvoljeno ljudstvo in narode (v. 6-9).¹³ Spev se zaključí z oznanilom Boga, ki dela nove reči (v. 9), da jih bo razodel skozi vse speve (Zapff 2001, 248–251). V drugi pesmi (49,1-7) Gospodov služabnik svoj govor v prvi osebi namenja narodom; opisuje poslanstvo, ki ga je prejel od Gospoda že v materinem telesu in služi odrešenju narodov (v. 6). V tretjem spevu (50,4-11) Gospodov služabnik govori kot modrec, ki o svoji usodi poučuje tiste, ki se Gospoda bojijo (v. 10). Služabnik bo prenesel preganjanje svojega ljudstva (v. 6-7), saj bo deležen Božje pomoči (v. 8). V četrtem spevu (52,13-53,12)¹⁴ je medtem Gospodov služabnik umrl, zato ne govori več on, temveč govorijo o njem drugi. Najprej Bog (52,13-15), nato ljudstvo, ki v drži pokore in kesanja razmišlja o usodi Gospodovega služabnika (53,1-10). Ob zaključku speva pa spet spregovori Gospod, ki razkriva skrivnost trpljenja Božjega služabnika za odrešenje mnogih. Pri branju vseh spevov Gospodovega služabnika v luči zaključka prvega speva (42,9) opazimo, da je Služabnikovo delovanje za odrešenje mnogih opisano kot delo Stvarnika (42,5). Odrešenje je torej novo stvarjenje. Gospodov služabnik, ki ga je preganjalo in umorilo lastno ljudstvo, je deležen večnega življenja – dokončne zmage Boga, po kateri bo odrešenje doseglo mnoge (53,12). Pot sprejemanja trpljenja v Stari zavezi od lika Joba do lika Gospodovega služabnika tako kaže, da je sprejemanje trpljenja sredstvo Božjega odrešenja za mnoge.

¹¹ O odnosu človeka, posebej Božjega služabnika, do trpljenja gl. Jože Krašovec 1999, 549–553.

¹² O identiteti Gospodovega služabnika v Drugem Izaiju obstaja zelo obsežna literatura, gl. John D. W. Watts 1987, 777–779; gl. tudi José L. Sicre 1995, 360–361.

¹³ O povezavi med stvarjenjem in preroštvom pri Drugem Izaiju, zlasti v spevih o Gospodovem služabniku, gl. Luca Mazzinghi 2014, 18–19.

¹⁴ Posebej o četrtem spevu o Gospodovem služabniku gl. John L. Mckenzie 1969, 129–136; Joseph Blenkinsopp 2002, 344–357; John Goldingay in David Payne 2006, 275–336.

5. Zaključek

Na koncu kratke predstavitve osnovnih značilnosti treh različnih likov sprejemanja trpljenja v Stari zavezi lahko vzporedimo nekatere vidike Stare zaveze z izbranimi mesti Nove zaveze, ki teologijo Stare zaveze potrjujejo ali razvijajo. Npr. notranjo pot modrega Joba, ki se v iskanju globljega in bolj osebnega odnosa z Bogom ter njegovega odgovora na vprašanje preizkušnje in trpljenja vedno bolj usmerja v svojo notranjost, bi lahko vzporedili s svarilom, ki ga izreka Jezus v Lukovem evangeliju in razkriva neprimerljivost med zemeljskimi dobrinami na eni in spoznanjem Boga na drugi strani: »Bog pa mu je rekel: »Neumnež! To noč bodo terjali tvojo dušo od tebe, in kar si pripravil, čigavo bo?« (Lk 12,20)

V tej priliki Jezus izostruje pogled na vse pridobljene zemeljske dobrine (pravično zaslužene s trudom in naporom) in postavlja radikalno vprašanje o človekovem življenju po smrti, ki odpira pot za tisto modrost, ki jo podarja le Bog.¹⁵

V situaciji trpljenja, ki ga povzroča neupravičeno nasprotovanje in preganjanje prerokov, Jezus daje v Novi zavezi novo in dokončno spodbudo – zaradi svoje, Kristusove, zmage nad smrtjo: »To sem vam povedal, da bi imeli mir v meni. Na svetu imate stisko, vendar bodite pogumni: jaz sem svet premagal.« (Jn 16,33).

Za učenca, za kristjana, ki se z zahtevnim vprašanjem o sprejemanju trpljenja in tisku, ki jih povzroča logika sveta, sooča tudi danes, so Jezusove besede tolažilne in vir globokega upanja.

Razmišljanje o tretjem liku sprejemanja trpljenja, o Gospodovem služabniku, nam orisuje pot, ki iz trpljenja in smrti vodi v življenje, ki ne mine – saj je življenje pri Bogu večno, kakor je večna njegova ljubezen. V knjigi preroka Izaija se po trpljenju in smrti zgodi prehod iz smrti v življenje, kot se je to zgodilo ob Rdečem morju (2 Mz 14), ob vstopu v obljubljeni deželo pri Jaboku (Joz 3) in pri drugih prehodih, ki jih je izvoljeno ljudstvo doživelo v 40 letih potovanja po puščavi. Vsak prehod, ki ga vodi Bog, je zaznamovan z novim rojstvom ljudstva;¹⁶ podobno lahko vidimo pri Božjem služabniku – njegov prehod iz trpljenja preko smrti v novo, večno življenje vodi Bog.

Nova zaveza, zlasti Janezov evangelij, trpljenja v okviru Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja ter v širšem kontekstu življenja Cerkve in Jezusovih učencev vseh časov ne predstavlja kot primanjkljaj, temveč kot rojstvo – kot velikonočni in dokončni prehod iz smrti v življenje: »Žena na porodu je žalostna, ker je prišla njena ura. Ko pa porodi dete, se ne spominja več stiske zaradi veselja, ker se je človek rodil na svet. Tudi vi ste zdaj žalostni; toda spet vas bom videl in vaše srce se bo veselilo in vašega veselja vam nihče ne bo vzel.« (Jn 16,21-22)

Jezus je v poslovilnih govorih svoje učence pripravljaj, da bi lahko sprejeli to, kar se mora Učitelju zgoditi – ko bo obsojen, umorjen in bo tretji dan vstal –, kot

¹⁵ O dinamiki med modrostjo sveta in razodetjem Božje modrosti, posebej v biblični argumentaciji 1 Kor 3,18-23, kjer Pavel navaja in komentira Job 5, gl. Maksimilijan Matjaž 2019, 931–933.

¹⁶ O podobi rojstva ljudstva pri prehodu čez Trstično morje in ob prehodu čez Jabok gl. Jean-Louis Ska 1997, 164–167.

stisko in prehod, ki pa pomeni vstop v druge razsežnosti življenja, zaznamovanega z vstajanjem.

Učenec po Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju na veliko skrivnost Kristusovega trpljenja gleda drugače. Trpljenje se po svetu nadaljuje tudi danes in je zaznamovano z nezaslišanimi bolečinami – ki pa naznanjajo novi svet, novo človeštvo, novo nebo in novo zemljo, ki prihaja od Boga.

Reference

- Blenkinsopp, Joseph.** 2002. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary.* The Anchor Yale Bible Commentaries. Doubleday: Yale University Press.
- Bovati, Pietro, in Salvatore Maurizio Sessa, ur.** 2008. *Così parla il Signore: Studi sul profetismo biblico.* Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Bovati, Pietro.** 2012. *Parole di Libertà: Il messaggio biblico della salvezza.* Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Craigie, Peter C., Page H. Kelley in Joel F. Drinkard.** 1991. *Jeremiah 1-25.* Word Biblical Commentary 26. Dallas, TX: Word Books Publisher.
- Fischer, Georg.** 2015. *Teologie dell'Antico Testamento.* Italijanski prev. Simone Paganini in Benedetta Rossi. Cinisello Balsano; Rim: San Paolo; Gregorian & Biblical Press.
- Gilbert, Maurice.** 2003. *Les cinq livres des sages: Proverbes; Job; Qohélet; Ben Sira; Sagesse.* Pariz: Les Éditions du Cerf.
- Goldingay, John, in David Payne.** 2006. *Isaiah 40-55.* Zv. 2. The International Critical Commentary. London: T&T Clark International.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje Starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov.* Ljubljana: Svetopi-semska družba Slovenije.
- Lorenzin, Tiziano.** 2013. *Esperti in umanità: Introduzione ai libri sapienziali e poetici.* Graphé 4. Torino: Elledici.
- Lundbom, Jack R.** 2004. *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary.* Anchor Bible Commentary 21B. Doubleday: Yale University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:923-935.
- Mazzino, Luca.** 2014. *Al cuore della sapienza: Aspetti del vivere nell'Antico Testamento.* Collana Biblica. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mckenzie, John L.** 1969. *Second Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary.* The Anchor Bible Commentaries. Doubleday: Yale University Press.
- Rota Scalabrini, Patrizio.** 2017. *Sedotti dalla Parola: Introduzione ai libri profetici.* Graphé 5. Torino: Elledici.
- Scaiola, Donatella.** 2010. Dolore. V: Romano Penna, Giacomo Perego in Gianfranco Ravasi, ur. *Temi Teologici della Bibbia*, 374-380. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Schreiner, Josef.** 1981. *Jeremia 1-25,14.* Die neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter Verlag.
- Sicre, José Luis.** 1995. *Profetismo in Israele.* Rim: Borla.
- Ska, Jean-Louis.** 1997. *Le passage de la mer: Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31.* Analecta Biblica 109. Rim: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Torti Mazzi, Rita.** 2003. *Quando interrogare è pregare: La domanda nel Salterio alla luce della letteratura accademica.* Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 7. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Watts, John D. W.** 1987. *Isaiah 34-66.* The Word Biblical Commentary 25. Dallas, TX: Word Books.
- Zapff, Burkard M.** 2001. *Jesaja 40-55.* Die neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter Verlag.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 103—116

Besedilo prejeto/Received:10/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 27-27-247.6

DOI: 10.34291/BV2022/01/Tedesko

© 2022 Tedeško, CC BY 4.0

Alan Tedeško

Il ritiro in preghiera di Gesù per un ritorno nuovo

Jezusov umik v molitev za novo vrnitev

The Retreat of Jesus in Prayer for a New Return

Riassunto: L'articolo si propone come contributo esegetico alla pericope Mc 1,35-39, che narra del ritiro in preghiera di Gesù dopo la sua prima giornata d'annuncio. La conseguenza del ritiro in preghiera sarà l'espansione della sua missione tra la popolazione della Galilea. Il passo viene analizzato dal punto di vista della esegesi sincronica e messo in relazione con gli altri due passi in Marco, che narrano di un ritiro in preghiera di Gesù (Mc 6,46; 14,32-42). Dai paralleli emerge il rapporto tra Gesù in preghiera e i discepoli, che non comprendono la sua missione. Questa si rivela strettamente legata al ritiro e alla preghiera di Gesù intesi come ricerca della volontà del Padre. Il giorno della risurrezione, con le sue risonanze pasquali e missionarie, messo in rapporto con il primo giorno dell'annuncio di Gesù, diventa infine uno schema per la missione della Chiesa.

Parole chiave: Gesù, primo giorno, preghiera, annuncio, discepoli, esegesi

Povzetek: Članek predstavlja eksegetski prispevek k odlomku Mr 1,35-39, ki pripoveduje o Jezusovem umiku v molitev po njegovem prvem dnevu oznanjevanja. Posledica tega umika je razširitev njegovega poslanstva med Galilejci. Odlomek smo analizirali z vidika sinhrono eksegeze in ga povezali še z dvema Markovima odlomkoma o Jezusovem umiku v molitev (Mr 6,46; 14,32-42). Iz vzporednic lahko razberemo odnos med Jezusom v molitvi in učenci, ki njegovega poslanstva ne razumejo. Slednje je tesno povezano z Jezusovim umikom in njegovo molitvijo, ki predstavlja iskanje Očetove volje. Ko končno primerjamo dan vstajenja in njegove velikonočne ter misijonske motive s prvim dnevom Jezusovega oznanjevanja, se izriše še vzorec poslanstva Cerkve.

Ključne besede: Jezus, prvi dan, molitev, oznanjevanje, učenci, eksegeza

Abstract: This article intends to offer an exegetical contribution to Mk 1,35-39, which tells us of the retreat of Jesus in prayer after his first day of proclaiming the gospel. The consequence of the retreat will be the expansion of his mission

among the people of Galilee. The passage is analyzed from the perspective of synchronic exegesis, and it is related with the other two passages in Mark that inform us of a retreat of Jesus in prayer (Mk 6,46; 14,32-42). From the parallels emerges the relationship between Jesus in prayer and his disciples, who do not understand his mission. This is strictly linked to the retreat and the prayer of Jesus as a looking for the will of the Father. The day of the resurrection, with its Easter and missionary resonances, seen in relation to the first day of Jesus, finally becomes a pattern for the mission of the Church.

Keywords: Jesus, first day, prayer, proclamation, disciples, exegesis

1. Introduzione

Chi ha svolto il lavoro pastorale sa come è spesso difficile tenere insieme gli obblighi del lavoro e la preghiera. Spesso si rischia di favorire il lavoro a svantaggio della preghiera. Il tema del ritiro in preghiera è strettamente legato all'annuncio di Gesù. Nel vangelo di Marco ricorre per la prima volta nella pericope di Mc 1,35-39. Dopo la prima giornata d'annuncio tra la popolazione di Cafarnao, Gesù trova tempo per il ritiro e la preghiera (1,35). Mediante essa stabilisce il rapporto con il Padre, con l'aiuto del quale riesce a discernere in modo sempre più profondo la propria missione (1,38-39). Marco ci mostra Gesù che si ritira in preghiera solo tre volte nel suo vangelo. Sono i punti chiave della vita di Gesù: all'inizio dell'attività pubblica (1,35), nell'apice delle sue grandi opere (6,46) e alla fine della sua vita (14,35).

I momenti di preghiera sono così importanti per Gesù, che è disposto a lasciare tutti per ritirarsi in preghiera: lascia la città di notte (1,35), costringe i discepoli a partire (6,45), si allontana da loro per stare da solo con il Padre (14,35). In questi momenti egli discerne ed accoglie la volontà del Padre, che lo richiama alla sua missione originaria (1,14-15). La preghiera non è per lui una fuga in un luogo solitario; infatti, egli torna sempre rinvigorito dall'incontro con Dio, e ogni volta comincia una nuova fase della propria vita: porta il suo annuncio a un'espansione in tutta la Galilea (1,39), soccorre i discepoli in difficoltà e rivela loro tratti più misteriosi della propria persona (6,48-49), compie l'opera di redenzione che porterà, dopo la sua risurrezione, l'annuncio oltre i confini dello spazio e del tempo (16,6). Non solo l'annuncio del regno di Dio, ma egli stesso diventerà il *kerygma* della predicazione cristiana universale.

Emerge da questi passi anche il rapporto tra Gesù orante e i suoi discepoli, i quali dovrebbero imitarlo sia nel ritiro in preghiera - per non lasciarsi affaticare troppo dal lavoro (6,31) -, sia nella preghiera - per non cadere in tentazione (14,34.38). Il ritiro e la preghiera di Gesù diventano nel vangelo un modello per i suoi discepoli, come pure per i suoi futuri discepoli, i lettori del vangelo, che vogliono dirigere la propria vita nella sequela di Gesù.

2. Percorso dell'analisi

Seguendo l'articolazione del brano, dividiamo la pericope di Mc 1,35-39 in tre parti, alle quali corrispondono tre titoli. La prima parte (1,35) ci mostra il distacco di Gesù e la sua preghiera in un luogo deserto. La seconda (1,36-37) ci narra la ricerca dei discepoli e le loro parole al ritrovamento di Gesù. La terza (1,38-39) invece spiega la risposta di Gesù che implica parole e azioni. Cerchiamo sempre di cogliere il significato del testo come ci viene proposto dall'evangelista Marco, che diventa per noi l'esegeta privilegiato del suo stesso Vangelo.

Il rapporto della pericope con il contesto evidenzia il contenuto del racconto in relazione al vangelo. Emerge qui la ricchezza lessicale e tematica del passo, che trova eco in tutto il vangelo e lo consolida con i propri richiami interni. Nel nostro lavoro ci fermiamo sul tema del luogo deserto, della preghiera di Gesù, del suo annuncio e della ricerca di Gesù nel vangelo di Marco. Infine, ci dedichiamo al tema del primo giorno con risonanze pasquali e missionarie.

3. Articolazione del brano

Le proposte sulla struttura del nostro brano sono poche e per lo più si fanno dipendere dalla ricostruzione storico-critica (Bazzi 2004, 63). Offriamo qui una ripartizione che tiene conto dei cambiamenti dei personaggi principali e delle loro azioni. Secondo questi criteri la pericope di Mc 1,35-39 si può facilmente dividere in tre parti.

La prima parte (1,35) presenta Gesù come agente di tutte le azioni principali, anche se si parla di lui solo implicitamente mediante le desinenze verbali. Il participio ἀναστὰς, ‚alzatosi‘, riporta un'informazione di sfondo, mentre i verbi di movimento ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν, ‚uscì e si ritirò‘, danno avvio all'azione vera e propria. Questa viene poi rallentata e intensificata dall'imperfetto προσήυχeto, ‚pregava‘, il quale indica una nuova azione di Gesù. Il versetto funge da esposizione, poiché mette in rilievo il personaggio principale di tutto il racconto ed espone le coordinate spaziali (ἔρημον τόπον, ‚luogo deserto‘) e temporali (πρωτὶ ἔννυχα λίαν, ‚presto, quando era ancora molto buio‘), che diventeranno le circostanze del suo ritrovamento e del dialogo con quelli che lo seguono (1,36-38).

La seconda parte (1,36-37) mette in rilievo le azioni dei discepoli. L'iniziativa sembra essere di Simone, che viene presentato come capo del gruppo. L'azione dei discepoli è descritta mediante il verbo καταδιώκω, ‚mettersi sulle tracce di qualcuno‘, che non è un verbo ordinario per la ricerca di una persona. Dopo il ritrovamento segue un *verbum dicendi* (λέγουσιν, ‚dicono‘), che introduce una sequenza dialogata. L'agente rimane immutato, sono sempre i discepoli a introdurre il dialogo, che rivela la loro motivazione per la ricerca: Πάντες ζητοῦσίν σε, ‚tutti ti cercano‘ (1,37b).

La terza parte (1,38-39) riporta una parola di Gesù e il suo movimento. La risposta ai discepoli al congiuntivo presente ἄγωμεν, ‚andiamo‘, è un'esortazione

ad accompagnarlo nel suo annuncio. La motivazione per andarsene sembra un po' misteriosa e cercheremo di chiarirla nell'esegesi: εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον, 'per questo, infatti, sono uscito'. Al dialogo segue la narrazione che fa intravedere le azioni realizzate da Gesù. L'indicativo aoristo ἦλθεν, 'andò', porta in primo piano il suo percorrere le sinagoghe di tutta la Galilea, i participi presenti κηρύσσων ('predicando') e ἐκβάλλων ('scacciando'), invece, mostrano le azioni che accompagnano il suo movimento.

4. Interpretazione del testo

Nell'esegesi del testo cercheremo di comprendere cosa voglia rivelarci l'evangelista nel breve passo sul quale abbiamo indagato. Seguiremo la struttura tripartita com'è stata proposta nell'articolazione del testo. Per ogni parte riportiamo il testo e ne offriamo una traduzione letterale.

4.1 L'uscita di Gesù (Mc 1,35)

Καὶ πρῶτῃ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κάκεῖ προσηύχeto. (Mc 1,35)

«E alzatosi presto, quando era ancora molto buio, uscì e si ritirò in un luogo deserto, e là pregava.»

La pericope comincia con una doppia designazione temporale che forma una netta cesura rispetto a quanto precede. Se la scena del giorno precedente terminava la sera con il tramonto del sole (1,32), questa inizia molto presto la mattina e insiste sul tempo ancora notturno dell'uscita di Gesù. La sequenza di tre avverbi πρῶτῃ ἔννυχα λίαν, ('presto', 'di notte', 'molto') per descrivere le circostanze temporali non è abituale (France 2005, 100). Due di questi avverbi (πρῶτῃ e λίαν) però formano un contatto lessicale con il racconto della risurrezione, dove vengono ripetuti insieme (16,2) (Kirchschläger 1978, 307–309). Il momento in cui Gesù decide di alzarsi è un tempo in cui le persone ancora dormono, per cui nessuno dovrebbe notare la sua uscita che avviene in segreto (Légasse 2000, 121).

Lo stacco narrativo è enfatizzato dal participio (ἀναστὰς, 'alzatosi') seguito da un verbo di movimento (ἐξῆλθεν, 'uscì'). Si tratta di una costruzione semitica per segnalare un cambio di scena (Belano 2008, 129). L'accumulo dei verbi di movimento indica che l'intento dell'evangelista non è solo quello di esprimere lo stacco da un tempo precedente, ma anche dal luogo e da tutto ciò che ad esso è legato. Infatti, l'espressione καὶ ἀπῆλθεν ('e se ne andò'), posta in primo piano, significa proprio 'l'andare via', cioè lasciare un luogo e incamminarsi verso un altro. Marco utilizza il termine ἀπέρχομαι per segnalare il distacco dalla gente (Gundry 1993, 93). La destinazione del movimento di Gesù, εἰς ἔρημον τόπον ('in un luogo deserto'), non designa necessariamente il deserto, ma può essere qualsiasi luogo solitario o disabitato, lontano dalla gente e dal tumulto delle folle. Marco è molto preciso nel dis-

tinguere ἔρημον τόπον dal ἔρημος (Stein 2009, 100). L'aggettivo ἔρημος richiama il ,deserto', il quale è legato all'annuncio di Giovanni Battista (1,3,4) e alla tentazione di Gesù (1,12) all'inizio del vangelo, mentre il sostantivo τόπος appare in connessione con il ,luogo' della morte e risurrezione di Gesù (15,22; 16,6). Sembra come se si volesse congiungere nell'espressione ,luogo solitario', il motivo della tentazione da una parte e la consapevolezza della sorte di Gesù dall'altra. La tentazione proviene dalle folle che vogliono vedere in lui, un personaggio pronto a risolvere i loro bisogni. Gesù però apparentemente delude queste attese recandosi in un luogo che richiama la presenza del Padre e la sua missione primaria (Lane 1974, 81).

La fine di Mc 1,35 descrive l'azione di Gesù nel luogo solitario: κάκεῖ προσήχето, ,e lì pregava'. L'avverbio κάκεῖ, una *hapax* marciano in posizione enfatica, stabilisce un contrasto con la città e con le sue aspettative (Mateos e Camacho 1997, 173). Mentre prima, per descrivere il movimento di Gesù avevamo degli aoristi che mostravano la sequenza dei fatti, ora un imperfetto fa convergere la percezione temporale sulla preghiera di Gesù. Il movimento sparisce, il tempo si estende e quasi ferma la scena in una contemplazione dispiegata davanti al lettore, per mostrare l'importanza di questo momento.

Non conosciamo il tipo di preghiera di Gesù, e nemmeno conosciamo il suo contenuto, vediamo però Gesù che si distacca dalla sua attività incessante e trova il tempo per rivolgersi a Dio nella quiete e nel raccoglimento (Stock 1990, 56). Sono momenti di colloquio con il Padre, perché προσεύχομαι significa sempre rivolgersi a Dio. Abbiamo visto che Gesù è legato a Dio fin dall'inizio del vangelo (1,11). Osservando Gesù in preghiera nel contesto delle azioni che lo avvolgono, vediamo che nell'atto della preghiera avviene il discernimento in cui egli chiarisce e rilancia tutta la sua azione (Stock 2010, 44). Gesù poteva trarre gloria e vantaggi dai miracoli compiuti ma Marco spesso contrappone il pensiero dell'uomo a quello di Dio (8,33) e mostra come Gesù nella preghiera riesce a superare questa tentazione (Beck 1999, 67). Le sue azioni sono continuamente accordate con il volere divino, non influenzate dalle aspettative della gente e dell'opinione pubblica. Nella preghiera Gesù, infatti, discerne la volontà del Padre.

4.2 La ricerca dei discepoli (Mc 1,36-37)

καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, καὶ εὔρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι Πάντες ζητοῦσίν σε. (Mc 1,36-37)

«Ma Simone e quelli che erano con lui si misero sulle sue tracce. Lo trovarono e gli dicono: »Tutti ti cercano!«»

Quando i discepoli si accorgono dell'assenza di Gesù, si mettono sulle sue tracce (1,36-37a). Il verbo κατεδίωκω è una *hapax* neotestamentario, nei Settanta però prevale il senso ostile di ,inseguire, dare la caccia, perseguitare' un nemico o un rivale (Gs 8,17; Ps 31,15; 1 Sam 26,18) (DENT, 1930). Per alcuni l'espressione indica una sorta di ricerca intensa in senso positivo (Stein 2009, 100), altri, invece, vedono in essa un'intrusione violenta dei discepoli nella preghiera di Gesù (Gnilka

1987, 109). A nostro parere l'inseguimento dei discepoli ha il senso di una ricerca intensa: «si misero sulle sue tracce.» (CEI, 2008) Il testo marciano sembra così alludere alla ricerca insistente dei discepoli di Gesù.

I promotori della ricerca sono Simone e i suoi compagni. Dal gruppo chiaramente emerge Simone, nominato a parte, mentre gli altri semplicemente stanno con lui. Più avanti nel vangelo leggiamo che Gesù stabilirà i dodici ἵνα ὄσιν μετ' αὐτοῦ, «affinché stessero con lui» (3,14), vediamo però che in questo momento stanno con Simone. Lui prende l'iniziativa e trascina dietro di sé anche gli altri che hanno cominciato a seguire Gesù (1,17.20). In questo momento però più che seguirlo, sembra quasi che lo stiano cercando. Marco pone l'accento sull'atteggiamento dei primi discepoli nei confronti di Gesù: loro sono chiamati a seguirlo (ἀκολουθῆω), ora però si sono messi sulle sue tracce (καταδιώκω). Sono quelli che lo accompagnano nelle opere gloriose, mentre lo cercano quando si ritira da solo nella preghiera. L'uscita segreta di Gesù ha provocato un vuoto, che viene colmato nel v. 37a, quando i discepoli ,lo trovano' (εὑρον αὐτόν). A questo punto convergono nello stesso luogo e tempo il movimento di Gesù e quello dei discepoli. Finisce qui la scena muta e comincia un'azione dialogata.

Il movente di Pietro e dei suoi compagni sarebbe difficile da valutare, se non fosse spiegato dalle loro stesse parole. La motivazione che danno a Gesù al momento del suo ritrovamento è formata da un'espressione iperbolica: πάντες ζητοῦσίν σε, ,tutti ti cercano'. Più che una situazione reale, l'evangelista vuole accennare alla grandezza dell'impatto che ha provocato Gesù tra la gente della città (Stein 2009, 101). Il verbo usato dai discepoli è abituale: ζητέω significa ,cercare' qualcuno o qualcosa. Nella tradizione biblica indica il dinamismo del cammino religioso, ma lo troviamo in Marco sempre in un contesto conflittuale, cf. 3,22; 8,11-12; 11,18; 12,12; 14,1; 14,11; 14,55 (Beck 2015, 101).

Anche se non viene detto espressamente, sotto le parole dei discepoli si percepisce la loro posizione. Non si tratta solo della gente ma anche loro cercano Gesù, perché anche loro sono presi dall'impatto che ha provocato su di essi nel primo giorno. Così l'evangelista, cambiando focalizzazione, mostra i discepoli come portavoce della gente e intermediari tra gli entusiasti e Gesù. Mentre però la popolazione lo cerca invano, i discepoli, forse più perseveranti spingono oltre le loro ricerche e lo trovano (Légasse 2000, 123). Tuttavia, anche se essi condividono il desiderio della folla, Gesù non condivide il loro desiderio (Gnilka 1987, 107).

4.3 La risposta di Gesù (Mc 1,38-39)

καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον. καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων. (Mc 1,38-39)

«Dice loro: »Andiamocene altrove, nei circostanti villaggi, affinché io predichi anche là; per questo, infatti, sono uscito!« E andò per tutta la Galilea predicando nelle loro sinagoge e scacciando i demoni.»

Gesù risponde a due livelli, uno di parole (1,38) e l'altro d'azione (1,39). La risposta alla battuta dei discepoli è inaspettata: ἄγωμεν ἄλλαχοῦ, 'andiamo altrove'. Si rivela così che l'allontanamento di Gesù non era una fuga ma un gesto premeditato. Siamo a un punto nodale che capovolge la situazione nel corso degli eventi. I discepoli si aspettavano che Gesù sarebbe tornato con loro a Cafarnao, così avrebbe soddisfatto le loro aspettative e quelle degli abitanti della città. Marco non spiega perché Gesù non sia tornato in quella città ed è difficile trarre un argomento *ex silentio*, possiamo però dire che la sua risposta rivela le aspettative di Dio, dopo che Gesù ha considerato la situazione in preghiera. La risposta di Gesù diventa così un invito ai discepoli ad andare altrove. La frase formulata al congiuntivo non è solo un semplice invito ma un'esortazione che invita fortemente i discepoli ad accompagnarlo. Il tempo presente con il senso durativo dà all'invito di Gesù un valore di continuità nel suo stile di vita itinerante (Bazzi 2004, 167). Gesù continua ad associare al suo lavoro quelli che ha chiamato a seguirlo (1,17). Il testo dà per scontato che i discepoli hanno seguito Gesù per la Galilea, anche se non viene detto che hanno capito o accettato la sua decisione (Mateos e Camacho 1997, 176).

Il sostantivo κωμοπόλεις, coniato da Marco, viene interpretato dalla Vulgata come *vicos et civitates* per indicare i villaggi e le città. La frase subordinata ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω, 'affinché io predichi anche là', indica il fine della sua decisione che è la predicazione. Non solo Cafarnao deve beneficiare della sua presenza e del suo insegnamento ma ci sono anche altri posti in Galilea ai quali deve essere annunciata la sua parola accompagnata dalle opere (Stein 2009, 101). L'evangelista non riporta il contenuto della predicazione, perché l'ha già fatto in Mc 1,15.

La motivazione che offre Gesù della propria decisione εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον, 'per questo, infatti, sono uscito', è la più difficile da interpretare. La domanda che si pone è: a che cosa si riferisce il suo ἐξέρχομαι? Molti spiegano questo come un verbo teologico, l'uscita di Gesù dal Padre nel senso giovanneo, oppure come la sua missione globale (Ernst 1990, 80). Il problema di questa lettura è che non ci sono contatti lessicali diretti nel testo marciano per supportare questa interpretazione; tutte le occorrenze del verbo, infatti, sono concrete (Gundry 1993, 94). In questo caso l'espressione si riferisce all'inizio della nostra pericope, dove Gesù esce dalla casa e da Cafarnao per pregare. Il contesto d'altronde suggerisce una certa ambiguità. La frase si rivela interpretabile a due livelli: al senso concreto dell'uscita di Gesù dalla città corrisponde il senso teologico del suo uscire dal Padre per andare in mezzo agli uomini. In questa breve frase appare la genialità dell'evangelista e la sua capacità di inserire concetti teologici in termini concreti che rispondono alla realtà umana. Il legame tra le due tappe è stabilito dalla preghiera, momento di riflessione e di profondo legame con Dio in vista della salvezza degli uomini (Gnilka 1987, 109). Il suo uscire è un venire in mezzo agli uomini, ma è anche un sottrarsi alla gente, che vuole impadronirsene, al fine di raggiungere anche altre persone. Si tratta di un uscire continuo che supera tutti gli ostacoli personali in vista di una prospettiva universale. Anche l'uscire nelle tenebre verso l'ora mattutina è un alzarsi in vista dell'alba che amplifica l'orizzonte.

Mc 1,39 segna il passaggio dal dialogo alla narrativa, che pone ancora una volta in primo piano il movimento di Gesù (1,35). Com'è caratteristico dei sommari, il versetto riprende più azioni di Gesù. Gli elementi della ripresa sono già apparsi in Mc 1,38 (annuncio) e in Mc 1,21-28 (esorcismi). La menzione del movimento accompagnato dall'annuncio in tutta la Galilea corrisponde al sommario dell'avvio dell'attività pubblica di Gesù (1,14). L'evangelista produce così un eco che fa risuonare il contenuto della proclamazione di Gesù, l'annuncio del regno di Dio e il richiamo alla conversione (1,15) (Gundry 1993, 94).

Il primo ambiente della proclamazione di Gesù è ,nelle loro sinagoghe' (εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν), dove egli trova l'ascolto della gente radunata per la preghiera. La seconda locuzione avverbiale εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν (,in tutta la Galilea'), disturba l'eleganza stilistica del versetto e apre il problema a quale verbo assegnare ciascuna delle due o ambedue le locuzioni: all'annuncio o al movimento di Gesù. Senza il riferimento agli esorcismi il greco suggerisce che ambedue le locuzioni siano rette dal participio (101). Questo favorisce l'idea di un ampliamento graduale dell'orizzonte: Gesù non predica solo nelle sinagoghe, ma anche per tutta la Galilea. La frase καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων (,e scacciando i demoni') rompe un po' lo stile, perché anche il suo participio (ἐκβάλλων) deve essere retto dal verbo principale. Ciò favorisce una reversione del v. 39, la quale lega il verbo di movimento alla seconda locuzione avverbiale, al participio invece la prima, riducendo così l'annuncio solo all'ambito delle sinagoghe: «E andò per tutta la Galilea predicando nelle loro sinagoghe e scacciando i demoni.» Senza la menzione degli esorcismi il versetto avrebbe eleganza, ma sarebbe un annuncio al quale mancano i segni che confermano la predicazione sulla venuta del regno di Dio (1,14-15.21-34) (Grasso 2003, 81).

Con Mc 1,39 viene realizzato ciò che veniva postulato nel v. 38. L'attività di Gesù prosegue nell'annuncio del regno di Dio (1,14-15) sulla scia di quanto era accaduto nella sinagoga di Cafarnao (1,21-28). Il carattere sommario del versetto amplia la prospettiva: quello che è successo nella sinagoga di Cafarnao, succede ora in tutta la Galilea.

5. Contributo di Mc 1,35-39 al messaggio del vangelo

Il nostro testo apre alcuni temi che trovano eco nel vangelo. La loro presenza si manifesta in modo oggettivo nell'uso del vocabolario comune. Tra i temi più importanti di Marco possiamo annoverare la preghiera, la ricerca, l'annuncio e il primo giorno.

5.1 La preghiera di Gesù come ritiro

Nel vangelo di Marco, i discepoli sempre accompagnano Gesù, eccetto nella sua passione. Sono pochi i momenti che descrivono un ritiro di Gesù e sempre si tratta di un ritiro per la preghiera. Questa appare nei punti chiave del vangelo: all'inizio (1,35), al centro (6,46) e alla fine (14,32-42). Vogliamo elaborare brevemente que-

sti riferimenti che illuminano il nostro passo e aggiungiamo un tema che emerge: il rapporto tra Gesù in preghiera e i suoi discepoli.

5.1.1 La preghiera sul monte (Mc 6,46)

Nella pericope dell'epifania sul mare (6,45-52) troviamo una breve menzione sul fatto che Gesù, subito dopo aver costretto i discepoli a precederlo sull'altra riva (6,45) e congedata la folla, «salì sul monte a pregare» (6,46). La pericope segue la moltiplicazione dei pani (6,32-44). Come nel nostro passo, la preghiera di Gesù avviene in solitudine e di notte, dopo che ha agito davanti alle folle fino a sera (1,34; 6,41-42). La differenza è che in 1,35 pregava in un luogo solitario, mentre qui sale su un monte per pregare (6,46). Il passo fa intravedere che Gesù non si ritira dalla gente per lasciarla, ma per espandere la sua missione (6,53-56; 1,39). Dopo la preghiera avviene l'incontro, prima con i discepoli (6,48; 1,37), e dopo con la gente (6,54; 1,39). L'evangelista di nuovo tiene separati i discepoli dalla folla e quando lo fa, vuole descrivere un momento importante (Légasse 2000, 344). La descrizione dell'evento sul mare in 6,48-51 è significativa: Gesù vede i discepoli in difficoltà e agisce. L'incontro avviene nella quarta veglia notturna, cioè verso il mattino, e la sua azione mette in rilievo la questione della sua identità. Il testo dice espressamente che lo credevano un fantasma (6,49), ma afferma anche che non avevano ancora capito il fatto dei pani (6,52). I discepoli per mancanza di fede ignorano quello che avrebbero dovuto sapere e comprendere, e la loro paura ne è la prova.

Questo illumina anche il nodo in Mc 1,38, dove Gesù non risponde alle aspettative dei discepoli ma lancia loro una proposta diversa. Il suo invito doveva suscitare nei primi quattro discepoli una domanda, almeno sul perché del suo comportamento inaspettato. Qui la questione si fa più chiara: i dodici stanno davanti alla domanda dell'identità di Gesù. Le azioni di Gesù si rivelano così, strettamente legate alla domanda sulla sua identità.

5.1.2 La preghiera nel Getsemani (Mc 14,32-42)

Marco dipinge Gesù in preghiera nel Getsemani in 14,32-42. Emergono dal gruppo i primi discepoli: Pietro, Giacomo e Giovanni, manca però Andrea (14,33). La preghiera di Gesù è descritta come un ritiro che egli compie da solo, staccandosi di alcuni passi dai tre discepoli (14,35). La forma verbale προσήυχeto è identica a quella in Mc 1,35, un imperfetto che esprime la perseveranza di Gesù nella preghiera (Gundry 1993, 854). L'evangelista riporta due novità: mentre altrove non conoscevamo il contenuto della preghiera, qui sono le parole di Gesù a rivelarcelo e d'altra parte sono rivelati anche i suoi sentimenti (Légasse 2000, 748). Per Gesù non è questione se Dio può fare qualcosa, ma vi è la preghiera per poter aderire al volere di Dio: «Non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi.» (14,36) Il suo rapporto fiducioso verso il Padre viene svelato dal termine ἀββα, «papà». Si tratta di un modo molto intimo di rapportarsi con Dio, che all'epoca di Gesù usavano i bambini o i ragazzi per rivolgersi al proprio padre (Stein 2009, 662). Nella preghiera Gesù parla della sua sorte, che percepisce come volontà del Padre e alla quale vuole aderire.

Se viene qui spiegata la preghiera come ricerca della volontà del Padre, possiamo supporre che anche i primi due ritiri in preghiera (1,35; 6,46) fossero una ricerca della volontà di Dio. Le pericopi precedenti parlavano del ritiro in preghiera di Gesù dopo le sue grandi opere, mentre qui si parla esclusivamente del suo futuro. Questo fa pensare che Gesù nella preghiera considerasse le sue azioni passate e cercasse la volontà del Padre per il suo futuro, il che spiegherebbe anche ciò che aveva detto ai discepoli in 1,38: εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον ,per questo, infatti, sono uscito'. La sua preghiera è un aderire alla volontà del Padre negli eventi che l'attendevano, nella fede che tutto sarebbe avvenuto per la salvezza degli uomini. Paradossalmente completerà la sua più grande opera di liberazione non agendo, ma consegnandosi nelle mani degli uomini (14,41).

5.1.3 Il rapporto tra Gesù in preghiera e i suoi discepoli

Nei tre passi che narrano del ritiro di Gesù e della sua preghiera emerge una discrepanza fra Gesù e i suoi discepoli. Quando andò a pregare in Mc 1,35, i primi quattro discepoli si misero sulle sue tracce (1,36). Dopo che finì di pregare sul monte, andò dai discepoli, ma non lo riconobbero e si spaventarono (6,48-50). Nel Getsemani invece si addormentarono (14,37). Il racconto nel Getsemani (14,32-42) è forse il più illuminante per il rapporto di Gesù in preghiera e i suoi discepoli. Gesù li invita alla vigilanza (14,34), ma loro si addormentano (14,38). Gesù li richiama alla vigilanza e alla preghiera per non cadere in tentazione, ma si addormentano di nuovo (14,40). Succede così anche la terza volta. I discepoli mostrano di non essere all'altezza del loro maestro. Gesù prega ed è preparato per gli eventi che stanno per accadere, i discepoli invece non pregano e non sono preparati ad affrontare il momento di crisi. Come risultato della non vigilanza diventeranno suoi disertori e lo rinnegheranno (Stein 2009, 666). Il fatto che Gesù chiama Pietro nel Getsemani con il nome di Simone potrebbe simbolicamente indicare il suo fallimento nell'essere un vero discepolo (Légasse 2000, 756). Si potrebbe forse supporre che una tentazione abbia accompagnato anche la preghiera di Gesù a Cafarnao (1,35). Se non avesse cercato la volontà del Padre, avrebbe potuto rimanere lì, dove era già accolto e ammirato da tutti, ma la consapevolezza della sua missione lo spinge oltre. Marco sembra fare un gioco dialettico tra la prima e l'ultima preghiera di Gesù; quando i discepoli dovrebbero dormire, lo cercano (1,36), mentre quando dovrebbero pregare, invece dormono (14,37.40.41). L'atteggiamento dei discepoli è spiegato nella pericope dell'epifania, dove Marco dice che non capivano ancora; però Gesù li incoraggia a cogliere la sua identità (6,50-52).

Dopo la sua preghiera nel Getsemani, Gesù lancia l'esortazione: ἄγωμεν, ,andiamo' (14,42). Questo richiama il primo invito ai primi quattro discepoli ad accompagnarlo nella sua missione in Mc 1,38. Il contatto lessicale forma un'importante inclusione: esso si trova all'inizio della missione di Gesù e si trova all'inizio del compimento della sua missione. Gesù non scappa ma va incontro a quelli che si avvicinano, a quelli che lo ,cercano', e invita anche i suoi ad accompagnarlo (Stein 2009, 665). Mc 14,42 sono le ultime parole di Gesù ai suoi discepoli più intimi e formano un contrasto con quello che aveva detto loro prima di ritirarsi a

pregare: «rimanete qui e vegliate» (14,34). Dopo la preghiera è ora di passare all'azione, ma i discepoli, non avendo pregato, lo abbandoneranno.

5.2 La ricerca di Gesù in Marco

Il motivo della ricerca di Gesù si trova più volte nel vangelo di Marco. Abbiamo già visto il verbo *κατεδίωκω*, usato per la ricerca da parte dei discepoli; ma questo verbo è usato una sola volta (1,36). Il verbo *ζητέω* è molto più comune per significare la ricerca di qualcuno o qualcosa. Questo occorre 10 volte nel vangelo di Marco (1,37; 3,32; 8,11.12; 11,18; 12,12; 14,1.11.55; 16,6). La prima volta lo troviamo sulla bocca dei discepoli in 1,37: «Tutti ti cercano», anche se la loro azione viene descritta dall'altro verbo. Sembra quasi che l'evangelista voglia esprimersi ironicamente. I discepoli scusano la propria ricerca con l'interesse della gente, mentre le loro azioni parlano di un inseguimento di Gesù. Quando appare *ζητέω* abbiamo sempre a che fare con Gesù: lo cercano i suoi discepoli, le folle, i parenti, le donne (1,37; 3,32; 16,6), oppure i suoi avversari cercano il modo di prenderlo per farlo perire (11,18; 8,11.12; 12,12; 14,1.11.55). Anche la ricerca del segno in 8,12 è usata solo come risposta alla provocazione dei farisei che lo tentano (8,11). I parenti lo cercano per portarlo via, ritenendolo fuori di sé (3,21), mentre le donne alla tomba cercano il suo corpo che porta i segni della crudeltà umana (15,43.45).

La ricerca di Gesù si mostra così, come una ricerca ostile quando è al servizio dei propri interessi (Belano 2008, 132). I criteri secondo i quali i discepoli e la gente cercano Gesù sono umani e non riescono a cogliere la sua identità, né dal suo insegnamento, né dalle sue opere (1,21-45). Per rendersi conto della realtà divina e accogliere il messaggio di Gesù bisogna cambiare pensiero (1,15), usando altri criteri (Beck 1999, 45-46).

5.3 L'annuncio nel vangelo di Marco

Il tema dell'annuncio è richiamato due volte dal nostro passo (1,38.39). Marco usa il verbo *κηρύσσω*, 'proclamare', per designare l'annuncio (Légasse 2000, 67). Nel suo vangelo appare 16 volte (1,4.7.14.38.39.45; 3,14; 5,20; 6,12; 7,36; 13,10; 14,9; 16,15.20), su 32 casi nei sinottici. Data la natura del verbo, un denominativo da *κήρυξ*, 'araldo', si tratta di proclamare non un messaggio personale ma un messaggio altrui, come faceva l'araldo. Il verbo riveste un carattere di ufficialità, perché ciò che si annuncia entra subito in vigore, senza possibilità di trattare o posticipare (Belano 2008, 32-33). L'annuncio di Gesù viene designato come 'vangelo di Dio' (1,14-15). Tutto ciò che Gesù d'ora in poi dirà o farà sarà solo l'affermazione della realtà di quest'annuncio. Le ricorrenze del verbo nella nostra pericope (1,38.39) s'intendono quindi come missione di Gesù alla luce di 1,14.

L'altro verbo che Marco usa per indicare la missione di Gesù è *διδάσκω*, 'insegnare'. Lo troviamo 16 volte nel suo vangelo. Quasi esclusivamente si riferisce a Gesù che insegna: alla gente nella sinagoga (1,21.22; 6,2) e nel tempio (11,17; 12,35), alla folla presso il mare (2,13; 4,1.2; 6,34) e percorrendo il paese (6,6; 10,1), infine ai suoi discepoli lungo la strada (8,31; 9,31). Una volta è riferito all'insegna-

mento degli apostoli inviati da Gesù (6,30) e una volta all'insegnamento umano degli scribi e dei farisei (7,7).

L'annuncio, sia come insegnamento sia come proclamazione, è accompagnato dalle opere di guarigione e dagli esorcismi. Questi eventi sono normalmente congiunti (1,21-31; 5,1-43) e appaiono insieme anche nei sommari (1,32-34; 3,10-12; 6,13). Nella nostra pericope appare solo l'esorcismo, che viene messo accanto alla predicazione di Gesù. Marco non pone grande accento sui segni, poiché Gesù non è venuto per operare miracoli ma per proclamare (1,38). Il suo pieno potere si rivela nella sua parola, i segni che la accompagnano manifestano solo la realtà della sua proclamazione sulla venuta del regno di Dio (Gnilka 1987, 305-307).

5.4 Il primo giorno con risonanze pasquali e missionarie (1,35-39 e 16,1-8)

Mc 1,35-39 condivide agganci lessicali e tematici con il racconto della risurrezione in Mc 16,1-8. Già Wichelhaus aveva notato che il raddoppiamento dei dati cronologici (πρωῖ e λῆαν) vuole indicare l'altra stessa ora che appare nel vangelo: il mattino della risurrezione (1969, 52). Infatti, il mattino in Mc 1,35 segue gli avvenimenti del sabato, primo giorno di Gesù a Cafarnaò (1,21-34), come anche il mattino in Mc 16,1 comincia dicendo: διαγενομένου τοῦ σαββάτου, 'passato il sabato'.

I movimenti di Gesù in Mc 1,35: ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν, 'alzatosi uscì e andò via', descrivono quindi gli avvenimenti pasquali (Wichelhaus 1969, 52-53). Contro questa posizione si pone Légasse negando l'allusione tra l'alzarsi di Gesù in Mc 1,35 e la sua risurrezione nel capitolo 16 (Légasse 2000, 848). È vero che questo capitolo non usa il verbo ἀνίστημι per la risurrezione di Gesù, come vorrebbe vederlo Wichelhaus (1969, 53-54), però sono anche innegabili i collegamenti tra le due pericopi. A parte la precisazione temporale, troviamo in Mc 16,1-8 la ricerca delle donne, un luogo disabitato, l'annuncio del giovane, l'invio delle donne (van Iersel 1989, 39-40).

Il movimento delle donne verso il sepolcro di Gesù (16,2) è descritto dal giovane come una ricerca: Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνόν, 'cercate Gesù, il Nazareno' (16,6). Se in Mc 1,36-37 i discepoli e le folle cercavano Gesù, qui sono le donne che cercano Gesù il Nazareno, cioè il Gesù della storia terrena, una storia terminata (Légasse 2000, 852). Quello che trovano non è il suo corpo, ma un giovane che si rivolge a loro con un messaggio e indica loro il τόπος, 'luogo', dove era stato posto Gesù. Il luogo del sepolcro richiama il luogo deserto, dove Gesù si relazionava con il Padre (1,35). Dal luogo deserto è partita l'evangelizzazione di tutta la Galilea (1,38), e così paradossalmente dal sepolcro parte l'annuncio della risurrezione di Gesù (16,6), un vangelo per tutte le genti che varcherà i confini spaziali e temporali fino ai giorni nostri.

Il giovane chiede alle donne di ricordare ai discepoli l'oracolo di Gesù, quando affermava che li avrebbe preceduti in Galilea (14,28), punto di partenza della sua rivelazione messianica (1,14.39). Là i discepoli furono invitati a seguirlo (1,17.20.38), qui l'invito è rilanciato, ma dovranno percorrere la strada da Geru-

salemme, luogo del loro fallimento, verso la Galilea, luogo del loro inizio (van Iersel 1989, 40). La ricerca delle donne si conclude come la ricerca dei discepoli (1,38), con un invito a seguire Gesù. Con questi echi tematici e lessicali, Marco collega la fine con l'inizio del vangelo. Possiamo aggiungere la preminenza di Pietro che di nuovo emerge dal gruppo. Quando era ancora Simone, aveva per primo cercato Gesù nel suo ritiro in preghiera (1,36), ma quando come Pietro avrebbe dovuto imparare a imitare il maestro nella preghiera, ha fallito (14,37). Ora però è il primo a essere invitato a ritrovare (16,7), non più il Gesù terreno che ha cercato quella mattina in Galilea, ma il Gesù risorto che attende lui e i suoi compagni per incontrarli di nuovo in Galilea.

6. Conclusione

L'analisi di questa breve pericope mostra un testo ricco di significato. Nel corso dell'esegesi abbiamo scoperto lo scopo dell'uscita di Gesù: «per questo sono uscito.» (1,38) Sorprende lo stile di Marco che riesce ad impregnare di significato teologico una parola così concreta e così semplice come il verbo quotidiano ἐξέρχομαι. Il suo duplice valore parla da una parte del ritiro in preghiera di Gesù e dall'altra della sua uscita dal Padre e della sua venuta nel mondo. Il suo movimento ha uno scopo, e questo va ricercato nel ritiro e nella preghiera al Padre per discernere la sua volontà. Dopo la preghiera, il suo movimento si rivela come un uscire per venire e per andare di nuovo. Si tratta di una visita dinamica legata all'annuncio e alle opere che confermano la realtà di quest'annuncio. Va annunciato il vangelo di Dio (1,14-15). Lo annuncia Gesù da solo a Cafarnao, ma dopo il ritiro e la preghiera ritorna per allargare la portata dell'annuncio a tutta la Galilea. I richiami tematici della pericope echeggiano nel contesto del vangelo. Gesù si allontana dai discepoli per pregare nel Getsemani e compie la missione per cui è venuto nel mondo. La sua risurrezione, infine, allarga la portata dell'annuncio dalla Galilea a tutto il mondo. La preghiera, che era la chiave della missione di Gesù, diventa per la Chiesa la chiave per comprendere la propria missione. Questa si svolge fino al ritorno del Risorto, il quale porterà con sé il pieno riconoscimento della persona di Gesù Cristo, Figlio di Dio.

Abbreviazione

DENT – Balz e Schneider 2004 [Dizionario esegetico del Nuovo testamento].

Riferimenti bibliografici

Balz, Horst, e Gerhard Schneider. 2004. *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia.

Bazzi, Carlo. 2004. *Mattutino in Marco: La costruzione del discorso e l'avvio del racconto Mc 1,21-45*. Roma: Urbaniana University Press.

- Beck, Tomaso, Ugolino Benedetti, Gaetano Brambillasca, Filippo Clerici e Silvano Fausti.** 1999. *Una comunità legge il Vangelo di Marco*. Bologna: Dehoniane.
- Belano, Alessandro.** 2008. *Il Vangelo secondo Marco: Traduzione e analisi filologica*. Roma: Aracne.
- Ernst, Josef.** 1990. *Marco: Un ritratto teologico*. Brescia: Morcelliana.
- France, Richard T.** 2005. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gnilka, Joachim.** 1987. *Marco*. Assisi: Cittadella.
- Grasso, Santo.** 2003. *Vangelo di Marco: Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline.
- Gundry, Robert H.** 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kirchschläger, Walter.** 1978. Jesu Gebetsverhalten als Paradigma zu Mk 1,35. *Kairos* 20, nr. 4:303–310.
- Lane, William L.** 1974. *The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. NICNT; Grand Rapids: Eerdmans.
- Légasse, Simon.** 2000. *Marco*. Roma: Borla.
- Mateos, Juan, e Fernando Camacho.** 1997. *Il vangelo di Marco: Analisi linguistica e commento esegetico*. Assisi: Cittadella.
- Stein, Robert H.** 2009. *Mark*. Baker Exegetical Commentary of the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic.
- Stock, Klemens.** 1990. *Gesù la buona notizia: Il messaggio di Marco*. Roma: Edizioni ADP.
- — —. 2010. *Marco: Commento contestuale al secondo Vangelo*. Roma: Edizioni ADP.
- van Iersel, Bas.** 1989. *Leggere Marco*. Cinisello Balsamo: Paoline.
- Wichelhaus, Manfred.** 1969. Am ersten Tage der Woche: Mk 1,35-39 und die didaktischen Absichten des Markus-Evangelisten. *Novum Testamentum* 11, nr. 1/2:45–66.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 117—136

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 726.034.7(497Sladka Gora)

DOI: 10.34291/BV2022/01/Bratusa

© 2022 Bratuša, CC BY 4.0

Tina Bratuša

Nova odkritja o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori

New Findings on the Pilgrimage Church of the Virgin Mary on Sladka Gora

Povzetek: V pričujočem prispevku avtorica predstavlja nova odkritja, zlasti arhivskih virov, o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori, ki sodi med najodličnejše baročne spomenike pri nas. Besedilo se osredotoča na ambiciozna župnika Mikca, sladkogorsko kongregacijo Marijinega brezmadežnega spočetja, pa tudi na kontekst Cebejeve oljne podobe *Marijin sprejem v nebesih*. Ta zaseda v interierju cerkve posebno mesto, na Slovenskem pa velja za doslej edino odkrito konveksno sliko. S pomočjo arhivskih dokumentov lahko tudi zanjo postavimo nekaj tez, ki se dotikajo predvsem okoliščin njenega nastanka in naročniškega vidika, njene konveksne oblike ter ikonografske povezave s preostalo ikonografijo cerkve.¹

Gljučne besede: baročna sakralna umetnost, Sladka Gora, Anton Cebej, Marijina kongregacija brezmadežnega spočetja, konveksna slika, naročništvo

Abstract: In the paper, the authoress presents new findings, particularly from archival sources, on the pilgrimage church of the Virgin Mary on Sladka Gora, which is one of the most exquisite Baroque monuments in Slovenia. The paper focuses on two ambitious parish priests from the Mikec family, the Congregation of the Immaculate Conception in Sladka Gora, as well as on the context of Cebej's oil painting of the *Reception of Mary in Heaven*, which has a special place in the church interior and is also known as the only convex painting discovered in Slovenia. With the help of archival documents, it is possible to set a few hypotheses about the painting that touches especially on the circumstances of the painting's origin and its patronage, its convex shape, and the iconographic connection with the rest of the church iconography.

Key words: Baroque sacral art, Sladka Gora, Anton Cebej, the Congregation of the Immaculate Conception, convex painting, patronage

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Umetnost na Slovenskem v stičišču kultur (P6-0061)“, ki ga iz državnega proračuna sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

1. Uvod

Doslej smo besedila o sladkogorski Marijini romarski cerkvi po večini poznali le kot prepise iz župnijske kronike,² ki jih je neznani avtor začel objavljati v leta 1927 izdani knjižici o omenjeni cerkvi (*Romarska cerkev sv. Marije na Sladki gori*), sedaj pa je z novimi arhivskimi in drugimi najdbami prišlo do več novih spoznanj. Med drugim poznamo mnogo več podatkov o dveh župnikih Mikcih in ju lahko tudi razlikujemo – v navezavi na nekdanjo lemberško župnijo, v katero je sladkogorska cerkev spadala do leta 1786, se je namreč doslej ves čas omenjalo le enega Mikca. Največje odkritje predstavlja drugi del popisa članov sladkogorske kongregacije Marijinega brezmadežnega spočetja, s katerim lahko primarno ugotovimo, kako je bila ta družba organizirana oziroma na kakšen način je delovala, za kakšno združbo je pravzaprav šlo – ob tem lahko tudi dokažemo prisotnost posameznih umetnikov na Sladki Gori, novo soavtorstvo fresk in hkrati odkrijemo nekaj več konteksta o nastanku Cebejeve konveksne slike *Marijin sprejem v nebesih*. Slednje je v pričujočem prispevku razširjeno še z ikonografskim vidikom, dokazani pa sta tudi tezi o primarni lokaciji in formi slike. Pomembno odkritje predstavlja še dekanijski šematizem, ki obstoj omenjene kongregacije potrjuje pisno in ustrezno razlikuje oba Mikca.

Besedila, ki se ukvarjajo z romarsko cerkvijo na Sladki Gori, so večinoma starejša, novejših obravnav je le nekaj. Navadno gre za zgodovinsko naravnana besedila,³ preglede romarskih poti,⁴ nekaj je tudi umetnostnozgodovinskih objav, ki izpostavljajo različne vidike.⁵ S Cebejem in z omenjenim konveksnim delom se je doslej še največ ukvarjal Ferdinand Šerbelj,⁶

² Kroniko hranijo v župnijskem arhivu Šmarje pri Jelšah (Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg, 1334–1888).

³ Večji del se opira na kroniko in ustno izročilo, kasnejša dela pa tudi na prve objave. Glej Janisch 1885, 1036; Vakaj 1888a, 25–26; 1888b, 30–31; Kovačič 1928, 85–86; 293; *Krajevni leksikon dravske banovine* 1937, 606; kot v Janischevem leksikonu je omenjeno, da je bila cerkev inkorporirana v novomeški stolni kapitelj, ki je tedaj še zmeraj vršil patronatske pravice; Strmšek (1937) je zapisal, da je bila sladkogorska kongregacija v tistem času še delujoča; Metličar 2004.

⁴ Glej predvsem Lavtižar 1936, 65–68; Petrič 1995, 90–93; 2008, 338–340; Hajnšek 1971, 424–430.

⁵ Cerkev sta v obliki topografskih zapiskov obravnavala France Stele (Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta, Steletovi terenski zapiski, LXXXI, 1927; XXVIA, 1960) in Jože Curk (1967, 23–33), najbolj celostno umetnostnozgodovinsko besedilo o njej pa predstavlja monografska knjižica Sergeja Vrišerja (1970). Freskantskim poslikavam so se posvetili Stane Mikuž (1940, 544–602), Darko Mušič (1968, 153–176) in Zvonka Zupanič Slavec (2013, 37–39) – slednja sta jih obravnavala z medicinskega vidika. Kiparstvo sta raziskali Darja Koter (2009, 45–63), ki je obravnavala Janečkove orgle, in Valentina Pavlič (2017, 223–236), ki je pisala o Jožefu Straubu. Pogoste so krajše omembe v pregledih umetnosti, kot so npr. *Umetnost baroka na Slovenskem* (1957, 16), *Barok na Slovenskem* (1961, 22), *Cevčeva Slovenska umetnost* (1966, 114; 119; 132), Šumijeva *Baročna arhitektura* (1969, 38–39), kjer zasledimo napačno atribucijo sladkogorske cerkve arhitektu Janezu Nepomuku Fuchsju, *Baročno stropno slikarstvo na Slovenskem* Marjane Lipoglavšek (1996, 81–83), več besedil Metode Kemperl (2001, 177; 2007, 119; 2012, 147) in monografija *Barok na Slovenskem*, ki jo je Kemperlova spisala v soavtorstvu z Luko Vidmarjem (2014, 187).

⁶ Šerbeljev članek iz leta 1977 (1977, 109–133) predstavlja del njegove diplomske naloge (1974), leta 1978/1979 je objavil katalog umetnikovih del (1979, 81–113), v drugi polovici 80. in na začetku 90. let je spisal krajša gesla za jugoslovansko (1985, 623–624) in slovensko enciklopedijo (1988, 1) ter biografski leksikon (1991, 782–783), ključen pa je katalog razstave v Narodni galeriji (1991). Glej tudi Mesesnel 1923, 78; Stele 1924, 70; 76; Steska 1927, 93–100; Stele 1949, 81; 139; Cevc 1956, 14; 27–28; Dobida 1957, 11; 14; 27–28; Horvat 1959, 598–599; *Barok na Slovenskem* 1961, 24; Cevc 1966, 138; Menaše 1971, 347–348; Lisac 1974, 172–175.



Slika 1: Romarska podobica Sladke Gore (vir: zasebna zbirka romarskih podobic g. Janeza Mavriča, Gornji Grad).⁷

2. **Legenda o nastanku sladkogorske romarske cerkve**

Legenda o nastanku romarskega središča na Sladki Gori je zapisana v župnijski kroniki, kjer pa je pisec pripomnil, da ne gre za listinsko izpričan dogodek, temveč ustno izročilo. Slednje pravi, da so se romanja začela leta 1738, ko so v kotanji nad vasjo, ki se imenuje ‚Najdeliše‘, odkrili najdbo, ki je sprožila množična zbiranja pri prvotni sladkogorski cerkvi sv. Marjete. Ni sicer navedeno, za kakšno odkritje je šlo. Kronika omenja še obstoj stranskega oltarja Marijinega brezmadežnega spočetja v Marjetini cerkvi, ni pa znano, ali je bil postavljen v času omenjenega odkritja ali že prej. Ambiciozni lemberški župnik Janez Mikec naj bi prav ob tem oltarju ustanovil kongregacijo Marijinega brezmadežnega spočetja, in sicer že leta 1741, ko dogma o Marijinem brezmadežnem spočetju sicer še ni bila razglašena (1854). V kongregacijo naj bi že v prvem letu vstopilo več kot 5000 članov. Med letoma 1741 in 1745 je pri romarski cerkvi pomagalo pet zunanjih duhovnikov. Ker je bilo romarjev vsako leto več, je Mikec leta 1744 začel gradnjo nove Marijine cerkve. Posvečena je bila 25. julija 1754, posvetil pa jo je goriški nadškof Karel Mihael Attems (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888). Omenjeni oltar iz Marjetine cerkve – kakor tudi sama cerkev, z izjemo njenega zvonika – danes ni več ohranjen.

⁷ Gospodu Janezu Mavriču se zahvaljujem, da mi je razkazal svojo obsežno zbirko romarskih podobic.



Slika 2: *Freskantska poslikava na korni balustradi, kjer naj bi bil upodobljen Janez Mikec (vir: osebni arhiv).*

3. Župnika Mikca in njuno delovanje

V obravnava nekdanje lemerške župnije in s tem sladkogorske cerkve se je do sedaj omenjalo le župnika Janeza Mikca. O njegovem predhodniku, prav tako Mikcu, ni bilo govora, čeprav je njegovo ime omenjeno v kroniki, deloma pa tudi v dosedanjih interpretacijah fresk – natančneje, v opisih (ne več ohranjenega) zapisa kratic na korni balustradi, česar raziskovalci sicer niso posebej argumentirali, temveč le zaključili, da je govora o Janezu Mikcu.

Slednjemu so pisci vselej pripisovali tako naročilo cerkve in njene opreme kot tudi vzpostavitev kongregacije Marijinega brezmadežnega spočetja, čeprav to nikoli ni bilo listinsko dokazano. Kot dokaz o naročilu gradnje cerkve se je razumel opis ustnega izročila v kroniki in danes ne več razviden zapis na freskah, pa tudi časovni kontekst, ki je sovpadal z uradnim delovanjem Janeza Mikca v župniji v letih 1733–1760. Podobno velja za oba druga omenjena pripisa – vzpostavitev kongregacije in naročilo opreme, tudi Cebejeve konveksne slike. Kongregacija naj bi bila ustanovljena leta 1741, slika pa je datirana v leto 1761 – torej leto po tem, ko je Mikec uradno prenehal opravljati funkcijo župnika. Znano je, da je kljub temu še bil dejaven v župniji in tudi maševal na takrat podružnični cerkvi na Sladki Gori.⁸

⁸ Glej prepis korespondence med Mikcem in Karlom Mihaelom Attemsom (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888, 42–44). V pismih imenujeta Marijino cerkev po nekdanjem patronatu sv. Marjete.

Že samo ime oziroma oseba Mikca vzbuja precej nejasnosti in vprašanj. O domnevno njegovih zapisanih kraticah je v članku o Jelovškovih freskah pisal Stane Mikuž (1940, 544–602). Po njegovem mnenju uprizarja srednji freskantski prizor na korni balustradi dogovor za zidavo Marijine cerkve, upodobljen pa je tudi župnik Mikec, ki je od nekega moža (verjetno graškega gubernatorja) prejel listino. Ta je upodobljena pred župnikom na tleh, na njej pa je bil nekoč razviden latinski napis, ki sicer že v Mikuževem času skoraj ni bil več ohranjen. Kljub temu je ta kratice razbral oziroma sklepal, da je zapisano:

»M(ikez) G(eorgius)? I(oannes). P(arochus). L(embergensis)?«
(Mikuž 1940, 549)

Omenjeni neohranjeni zapis je opisal tudi Stele, in sicer v obliki »*M G J P L*«, torej *Mikez Georgius (?) Joannes Parochus Lembergensis* (ZRC SAZU, UIFS, Steletovi terenski zapiski XXVIA 1960, 13).

Razumevanje zapisa se razlikuje že pri obeh raziskovalcih. Mikuž je v svojem besedilu sicer pripomnil, da je zapis slabše ohranjen, pri tem pa še posebej izpostavil črko G. Iz restavratorske dokumentacije lahko razberemo, da so bile freske na korni balustradi slabo vidne že leta 1939. Kot je zapisal France Mesesnel, so freske oprali in jih pri tem preveč zdrgnili (Zapiski Franceta Mesesnela 1939, 13). Obe različici zapisa so kasnejši pisci nekritično povzemali. Ob pregledu arhivskega gradiva se je izkazalo, da župnika z imenom Janez Jurij Mikec v lemberški oziroma kasnejši sladkogorski župniji ni bilo, drži pa, da sta bila prisotna dva Mikca – prvi od leta 1705 do 1736 in drugi od leta 1733 do 1760 (neuradno do smrti leta 1765). Njuni imeni sta bili Jurij oziroma Gregor Mikec in Janez Mikec. O medsebojni rodbinski navezavi zasledimo zapis v kroniki, ki pravi, da je bil Janez Jurijev nečak (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888, 5).

O prvem je znanih le nekaj fragmentov. Njegovo celotno ime se glasi Jurij ali Gregor Martin Mikec (*Georgius* ali *Gregorius Martinus Mikez*).⁹ Od leta 1702 do 1704 je kot kaplan služil v Središču.¹⁰ V župniji Lemberg je služboval od 13. aprila 1705 do 16. septembra 1736. Umril je prav takrat na Sladki Gori, star 72 let¹¹ – od tod lahko sklepamo, da se je rodil leta 1664.¹² Leta 1713 se je vpisal v mengeško duhovniško bratovščino sv. Mihaela.¹³ Leta 1693 lahko njegovo ime zasledimo v

⁹ V arhivskih zapisih se enakovredno pojavljata obe različici zapisa.

¹⁰ V Slekovčevi kartoteki so pod številko 1906 zapisani podatki, povzeti iz dekanjskega šematizma, in dodaten podatek o kaplanskem delu (PAM, X1537/002/006, Digitalizati kartoteke: duhovniki 18. stoletje (2016), št. 1906).

¹¹ Mrliške knjige za obdobje okoli tega leta nisem zasledila. Podatki so zabeleženi v dekanjskem šematizmu: »Admodum Rdus Nobilis Excellens ac Doctissimus Dnus Georgius Martinus Mikez, A: A: L: et Phliæ Magister, et Parochus. Electus ob Ill' mo D'no Comite Raymundo De Lantheri 21 Martij 1705 Confirmatus (et Instalatus) vero a R: D: Michaele Tschandig Commissario 13 Aprilis dicti Anni. obiit 16 7bris 1736 ætatis 72 Annorum.« (NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum [...], 4)

¹² Njegovega izvornega kraja ni mogoče zaslediti nikjer. Ker gre za osebo iz iste rodbine, v katero je spadal Janez Mikec, sem preverila žalske krstne knjige, kjer je vpisan slednji, Jurija pa v njih nisem zasledila.

¹³ »Adm Rdus Dnus Gregorius Martinus Mikez, parochus in Lemberg.« (Duhovniška bratovščina sv. Mi-

matrikah graške univerze, ko se je v sklopu višjih filozofskih študij (*studia superiora*) vpisal v prvi letnik logike (*Logici*).¹⁴ Kje oziroma ali je študij nadaljeval in dokončal, ni znano.

O drugem Mikcu je ohranjenih precej več arhivskih podatkov. Imenoval se je Janez Krstnik Mikec (*Joannes (Ioannes) Baptista Mikez*). Krščen je bil 12. junija 1705¹⁵ v Galiciji (Žalec).¹⁶ Leta 1723 je bil zabeležen v graških matrikah kot učenec drugega gimnazijskega razreda (*studia inferiora*) poetike (*Ex Poesi*),¹⁷ promoviran pa je bil v dveh letih, in sicer 1726¹⁸ in 1727.¹⁹ Iz zapisa zadnjega izvemo tudi, da je bil nekdanji gojenec kolegija Družbe Jezusove nadvojvode Ernesta v Jurkloštru in branilec univerze.²⁰ Ali je študij nadaljeval z višješolskimi kurzi (*studia superiora*), ni znano.

Sprva je služboval v Teharju pri Celju, 19. januarja 1733 je bil imenovan za kaplana²¹ in nato 17. marca 1737 še za župnika lemerške župnije,²² h kateri je Sladka Gora spadala vse do leta 1786, ko je prišlo do prenosa sedeža župnije. Leta 1741 naj bi na Sladki Gori ustanovil Marijino kongregacijo (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888, 3–4). 1744 se je vpisal v duhovniško bratovščino sv. Mihaela v Mengšu.²³ Poklic župnika je uradno zaključil 23. julija 1760, a

haela v Mengšu (Od leta 1667 do 1799) 1894, 415) Za podatke o vpisu v mengeško združbo se zahvaljujem dr. Lilijani Žnidaršič Golec.

¹⁴ »Georgius Martinus Mikiz, Styrys.« (Andritsch 1987, 128) Za več o jezuitski ureditvi študija glej Kalan 2009, 131–149.

¹⁵ Doslej smo poznali napačno letnico rojstva – 1709 (Ratajc 2004, 70).

¹⁶ »12 Junius 1705. Joannes Baptista filius legitimus Joannis Mikiz et Helena ingalium baptizatus e' a me Casparo Pirich patrinis assistentibus Jacobo Skargihl et d'na Maria Magdalena Alzin.« (NŠAM, Žalec, Rojstna matična knjiga 1702–1767, 16)

¹⁷ »Mikhez Joannes, Civis, Styrys, Saxenfeldtensis.« (Andritsch 2002, 70)

¹⁸ »Joannes MIKEZ, Civis Styrys Saxenfeldensis.« (Mairold in Golob 2013, 189)

¹⁹ »Rev. D. Joannes MIKEZ, Civis Styrys Saxenfeldensis, ex Arch-Duc. S. J. Conv. Coll. Alumnus Ernestiano-Gyriensis, Def. Univ.« (Mairold in Golob 2013, 202)

²⁰ Dr. Alešu Mavru in dr. Polonci Vidmar se zahvaljujem za pomoč pri razvozanju latinskih krajšav.

²¹ »Joannes Mikez A: A: et Phliæ Magister natione Styrys Saxenfeldensis Districtus Sitticensis, Anno præterito tanquam Supernumerarius in Tiecher pro Curao'aoom Sitticij approbatus, et pro Cooperatore a' D: Parcho Lembergensi Susceptus ac a' me. confirmatus die 19 Januarij 1733.« (NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum [...], 11)

²² »Joannes Mikez, A: A: L: et Phliæ Magister, Parochus Lembergi installatus 17 Martij Anno 1737: est natione Styrys Saxenfeldensis Subdistricta Sitticensi, ætatis 31 An: Ordinatus Græcij at Alumnus Gyriensis ad omnes, ad Indultum Pontificiū Anno 1729.

Poniculensis absoluit Theologiam Speculatiuam Græcij.

Samariensis absolutus Cosista et in secundum Annum Auditor Theologiæ Græcij.

Sibicensis absoluit Philosophiam Labaci, et in tertium Annum auditor Casuum Viennæ.

Lembergensi absolutus Theologus Græcij. Sequuntur Cooperatores, et Supernumerarij in Styria.« (NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum [...], 35)

Kot v primeru Jurija Mikca najdemo prepis podatkov o Janezu Krstniku Mikcu iz dekanijskega šematizma tudi v Slekovčevi kartoteki pod številka 1891 in 1905 (PAM, X1537/002/006, Digitalizati kartoteke: duhovniki 18. stoletje (2016), št. 1891, 1905).

²³ »D. Joannes Bapt. Mikez, Parochus Lembergi.« (Duhovniška bratovščina sv. Mihaela v Mengšu (Od leta 1667 do 1799) 1894, 432) Dr. Lilijani Žnidaršič Golec se zahvaljujem tudi za ta posredovani podatek; glej tudi Žnidaršič Golec 2019, 48–49.



Slika 3: Poslikava in grob Janeza Krstnika Mikca (vir: osebni arhiv).

je še kljub temu maševal.²⁴ Umrl je 21. junija 1765 na Sladki Gori, pokopan pa je pred glavnim portalom pod pevskim korom.²⁵

Zaradi nejasnosti z zapisom kratic imena na freski ostaja odprta možnost, da je dovoljenje za gradnjo nove cerkve pridobil ali pa se zanj vsaj dogovarjal že prvi Mikec, tj. Jurij oziroma Gregor Martin Mikec, ki je umrl 16. septembra 1736, ureničil pa jo je nato Janez Krstnik Mikec.

4. Vprašanja o sladkogorski Marijini kongregaciji brezmadežnega spočetja

Kot že omenjeno, naj bi Janez Krstnik Mikec leta 1741 ustanovil Marijino kongregacijo²⁶ brezmadežnega spočetja ali *Congregatio Immaculatæ Conceptionis B. M. V.* (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888). Kljub dosedANJI neraziskanosti ali pomanjkanju oziroma neohranjenosti virov o tej združbi lahko sedaj povsem gotovo zatrdimo, da je delovala na Sladki Gori. Nadškofijski arhiv v Mariboru namreč hrani drugo knjigo popisa članov te družbe, katere obstoj doslej še ni bil dokazan (NŠAM, Župnijski arhivi, Sladka Gora, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII).²⁷ Njen obstoj potrjuje tudi na novo odkriti dekanijski šematizem, kjer je omenjeno le poimenovanje kongregacije, o ustanovitelju ali datumu ustanovitve pa ni govora (NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum, 54). Je pa to zapisano v župnijski kroniki, po čemer lahko sklepamo, da je pisec še v letu, ko je kroniko začel pisati, imel na voljo prvi del popisa članov kongregacije (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888, 46). Enake podatke omenja tudi Kovačič v *Zgodovini Lavantinske škofije* (1928), a brez navedenih virov – sklepamo lahko, da jih je pridobil iz kronike. Zapisal je, da so prav zaradi češčenja Marijinega brezmadežnega spočetja zgradili sedanjo sladkogorsko cerkev, češčenje pa naj bi vzniknilo že v času nekdanje Marjetine cerkve (Kovačič 1928, 293).

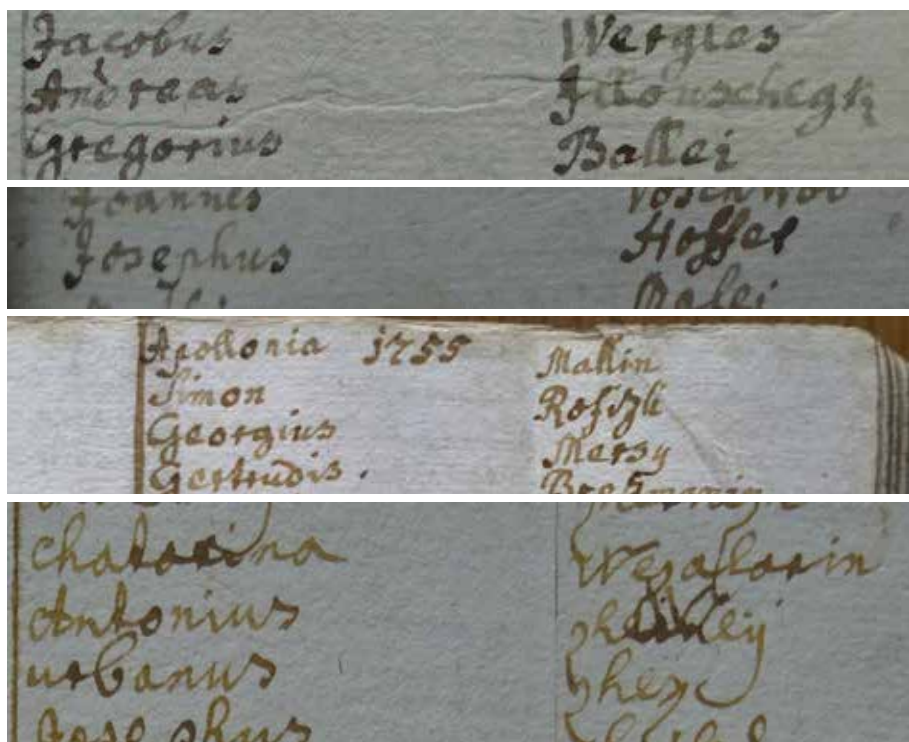
Z odkritjem popisa članov kongregacije lahko dokažemo ali vsaj nakažemo še nekatere druge podatke o cerkvi. Pri izvršitvi freskantskih del je s Francem Jelovškom sodeloval njegov sin Andrej, ki se je vpisal v Marijino kongregacijo leta 1752 (*Andreas Illouschegk*). Naslednje leto, 1753, zasledimo vpisanega arhitekta cerkve,

²⁴ Glej op. 8.

²⁵ »Ese Dulci Monte
Die 21 Junij pie in D'no objit A: R: D: Joannes baptista Mikez Parochus Emeritus Ss: Sacramentis munitus (ætatis suæ 59 Annoum) Sepultus in Dulci Monte penes Magnam portam per A: Rd'um Dn'um Archiparochum Paulum Drolz a S: Cruce Comitantibus alijs 7 Di Sacerdotibus 23 Junij 765.« (NŠAM, Sladka Gora, Mrliška matična knjiga 1745–1784, 92)

²⁶ Têrmin ‚kongregacija‘ (*congregatio*) se večkrat meša z izrazom ‚bratovščina‘ (*confraternitas*). Pri slednjem gre za združenje z določeno posebno skupno značilnostjo (oblačilo, dejavnost, nazor itd.), medtem ko kongregacije takih skupnih posebnosti nimajo, posamezniki imajo pri usmerjanju delovanja družbe več moči – te pa so tudi precej bolj svobodne, kar je prispevalo k njihovi popularizaciji (Bizant 1998, 137).

²⁷ Zahvaljujem se mag. Lilijani Urlep iz NŠAM, ki je omenjeno knjigo odkrila.



Slika 4: Izrezi popisa članov sladkogorske kongregacije: Andrej Jelovšek, Jožef Hofer, Jurij Mersi, Anton Cebej (vir: NŠAM, Župnijski arhivi, Sladka Gora, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII).

Jožefa Hoferja (*Josephus Hoffer*), pa tudi Ano Marijo Jelovšek (*Anna Maria Illouschekin*), ki je bila vdova podobarja Jakoba Gabra in druga žena Franca Jelovška. Istega leta sta vpisani imeni Gregorja in Janeza Mikca (Miheza/Mikeza?; *Gregorius Michezh*, *Joannus Mikez*), kar lahko pomeni, da ustanovitelj kongregacije ni bil župnik Janez Mikec – povsem mogoče pa lahko gre v tem primeru za Mikca, ki nista v nikakršni povezavi z omenjenima župnikoma, ki sta službovala v župniji Lemberg.²⁸ Leta 1755 se je v družbo vpisal kipar in rezbar Janez Jurij Mersi (*Georgius Mersy*), leta 1760 (leto pred izvršitvijo slikarskega naročila) pa tudi slikar in freskant Anton Cebej (*Antonius Zhewey*).

Ta obsežen popis je naslovljen *CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII*; začena se z letom 1752 in končuje z letom 1781 – dve leti pred odlokom Jožefa II., ki je tovrstna cerkvena združenja ukinitel (za Marijine kongregacije je cesar izdal posebno prepoved, saj se te niso štete med bratovščine) (Bizant 1998, 141; 149). Nato so kongregacijo ponovno obudili in nadaljevali s popisom od leta 1790 do 1879. Popis vključuje le imena in priimke članov, ki niso razvrščeni po abecednem redu; redke in predvsem kasnejše so izjeme s pripisom, da gre

²⁸ Gregor ali Jurij Mikec je umrl že pred tem letom, pri vpisu *Gregoriusa* gre tako gotovo za drugo osebo, vprašanje pripadnosti rodu pa ostaja odprto.



Slika 5: *Popis članov sladkogorske kongregacije Marijinega brezmadežnega spočetja (vir: NŠAM, Župnijski arhivi, Sladka Gora, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII).*

za vpis duhovnika. V knjigi ni podatkov o morebitnih izstopih članov, ob vsakem zaključku leta pa je zapisano število vpisov za tekoče leto.²⁹ Pred začetkom vpisovanja članov leta 1791 je pisec zapisal nagovor z nekaj besedami o čaščenju Marije. Nato sledi krajši popis, ki je ločen po spolu. Kongregacija je bila v obdobju popisa odprta tudi za ženske; slednje je bilo od leta 1751 uradno omogočeno z odlokom papeža Benedikta XIV. (146). Knjiga nima paginacije, kar obdelovanje tako obsežnega popisa nekoliko otežuje. Na koncu popisa sledi kar nekaj praznih lističev, ki niso bili uporabljeni (zaradi morebitnega prenehanja delovanja družbe). Knjiga je vezana v rjavo usnje, ki je na platnicah potiskano z reliefnimi geometrijskimi vzorci in rastlinsko ornamentiko. Notranje strani platnic so obarvane vijolično in okrašene z ornamentalnim vzorcem. Znotraj popisa ni zaslediti ilustracij.

Pri obravnavi sladkogorskega vira se moramo zavedati, da v tem primeru ni šlo za klasično kongregacijo ali bratovščino, kjer bi člani imeli redne sestanke in opravljali razne zadolžitve, temveč za »romarsko« različico, ki je bila precej bolj množična od običajnih (na leto se je vpisalo tudi do nekaj tisoč članov). Oseba se je vpisala, verjetno tudi nekaj darovala – s tem pa je bila njena vloga (bolj ali manj) zaključena.

5. O Cebejevi konveksni sliki

Vpis slikarja Antona Cebeja v sladkogorsko kongregacijsko knjigo leto pred izvršitvijo dela dokazuje, da je prostor cerkve natančno poznal in vedel, kje bo locirana njegova slika. Ali je bila izdelava konveksno oblikovane podobe njegova ideja, ni znano – vsekakor pa sedaj vemo, da je bila konveksna forma izbrana primarno. Slednje dokazujejo ikonografija, ki se ujema s širšim ikonografskim programom prostora, že omenjena prisotnost slikarja v sami cerkvi pred izvršitvijo dela, pa tudi

²⁹ Seštevkcu lahko sledimo tudi sproti po straneh, kjer so na spodnjem robu sešteti vpisi na dotični strani in seštevki tistega leta do dotične strani.



Slika 6: Notranjost popisa članov sladkogorske kongregacije (vir: NŠAM, Župnijski arhivi, Sladka Gora, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII).



Slika 7: Marijina romarska cerkev na Sladki Gori, pogled proti prezbiteriju (vir: osebni arhiv).

velikost slike, ki povsem pristaja med pilastra – s tem pa je dokazana tudi teza, da je to mesto njena prvotna lokacija.

Cebej³⁰ – slikar oljnih podob in fresk, eden izmed štirih glavnih predstavnikov poznobaročnega slikarstva na Kranjskem³¹ – je v svojem najbolj plodnem obdobju, leta 1761 (Šerbelj 1991, 16), naslikal podobo *Marijin sprejem v nebesih*.³² Velja za slikarjevo figuralno najboljše delo,³³ ki nam lahko služi kot korpus svetih oseb, njegova posebnost pa je tudi sama forma. Prav forma, kvalitetna izvedba in kompleksno formirana vsebina to delo v našem umetnostnem prostoru umeščajo na posebno mesto – kljub temu je bilo v literaturi obravnavano zelo redko, predvsem pa zelo skopo.

Doslej so pisci omenjali, da je bila slika izdelana za natančno določeno mesto v cerkvi, in sicer v konveksni formi, niso pa tega dokazali. Njena izbočena oblika namreč ni zadosten dokaz, da je slikar o takšni formi razmišljal že primarno,³⁴ še

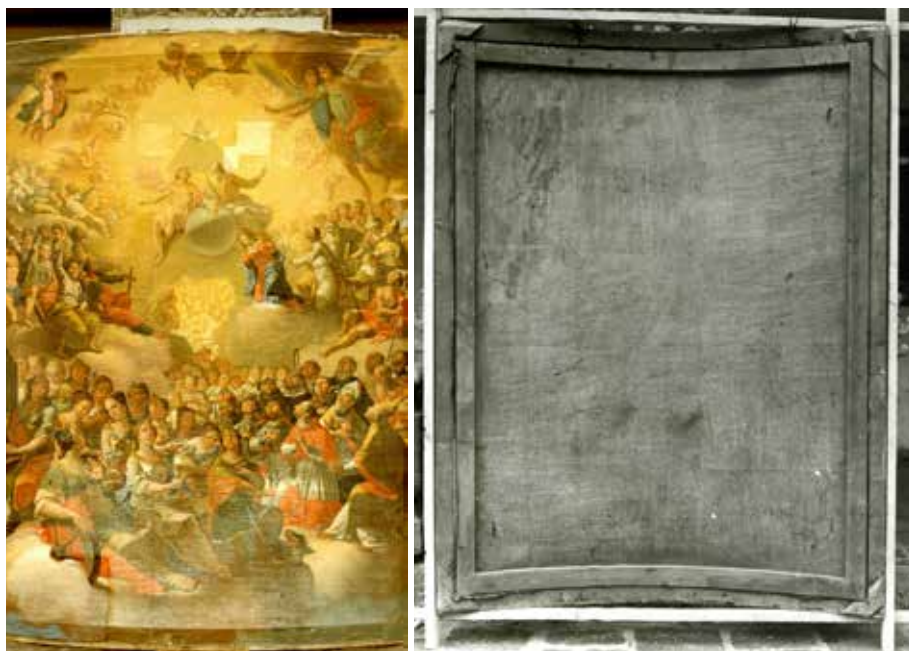
³⁰ Za več o avtorju glej op. 6.

³¹ Ob Cebeju (1722–po 1774) še Valentin Metzinger (1699–1759), Franc Jelovšek (1700–1764) in Fortunat Bergant (1721–1769) (Stele 1924, 80).

³² Naslov slike se je ustalil šele z Menašejevim monografskim delom o Marjinih upodobitvah (Menaše 1994, 277), pred tem pa ga v besedilih zasledimo v različnih variantah (npr. *Vsi svetniki, Marija, sv. Trojica in svetniki* ipd.).

³³ Edina figuralno podobno obsežna doslej znana Cebejeva slika je oltarna podoba *Vsi svetniki častijo sv. Trojico* v podružnični cerkvi sv. Kozme in Damijana v Malovšah pri Črničah, vendar pa je na njej mogoče identificirati precej manj oseb, saj je večina brez naslikanih atributov.

³⁴ Slike na platnu so lahko primarno izdelane kot ravne in platno šele kasneje pritrdijo na zaobljen okvir oziroma nosilno ploščo ter s tem dosežejo konveksno obliko.



Slika 8: *Cebejeva slika Marijin sprejem v nebesih pred restavriranjem, sprednja in hrbtna stran (vir: ZVKDS Ljubljana, RC, Oddelek za dokumentacijo in knjižnica, Sladka Gora, A. Cebej: Vsi svetniki 1989).*

manj poznal cerkveno notranjost ali bil tam celo prisoten. Vsekakor pa se umetniško delo skoraj povsem prilaga površini in je tudi v popolni simbiozi s cerkveno notranjščino. Umeščeno je namreč na prav tako konveksno oblikovani slop pred prezbiterijem nasproti prižnice. Meri 138 x 182 cm (Šerbelj 1991, 78) in je zaradi prvotne nosilne plošče (oziroma njenega manka) med primeri doslej znanih evropskih konveksnih slik prava izjema.³⁵ Platno je bilo prvotno napeto le na upognjen podokvir brez nosilne plošče, zaradi česar je prišlo do poškodb – ob robovih se je namreč precej raztegnilo in začelo gubati, kar je bilo še posebej razvidno na zgornjem delu slike. Med letoma 1988 in 1989 so sliko zaradi načrtovane razstave v Narodni galeriji (Benedik 1989, 359–360) pod vodstvom Mihe Pirnata prvič restavrirali v Restavratorskem centru.³⁶ Okvir slike je sestavljen iz preprostega obodnega dela, vsako stranico pa krasi bogato rezljano in pozlačeno ornamentalno okras-

³⁵ Sven Van Dorst je do leta 2012 odkril 24 konveksnih slik (Dorst 2013), poznane so mi še obravnavana sladkogorska, štirje primeri iz samostanske cerkve v Vorauu, vsaj šest velikih oltarnih slik in štiri manjše v cerkvi Marijinega vnebovzetja v Chełmnu na Poljskem (kolegici Karin Požin se zahvaljujem za namig o štirih vorauskih primerih in primeru slike sv. Valentina v Chełmnu), en primer v cerkvi sv. Antona Padovanskega v Kuźnici prav tako na Poljskem in dva primera iz belgijske cerkve sv. Bava v Zelliku.

³⁶ Sliko so zdravili z vlaženjem hrbtne strani in napenjanjem na ravno ploskev. S hrbtne strani so jo konservirali s smolnato voščeno maso, s katero so jo tudi prilepili na novo laneno podlago. Obstoječi podokvir so okrepili z dvema v obliki loka prirezanima letvama in na teh ukrivljeno lesonitno ploščo (ZVKDS Ljubljana, RC, Oddelek za dokumentacijo in knjižnica, Sladka Gora, A. Cebej: Vsi svetniki 1989, Miha Pirnat, Poročilo o restavriranju slike).

je.³⁷

Pri umestitvi dela v cerkveni interier so razvidna hierarhična načela, ki so jih začeli še posebej poudarjati po tridentinskem koncilu (1545–1563)³⁸ – dispozicijo cerkvene opreme so podrejali hierarhiji svetega. Podoba je izobešena na ‚ženski‘ oziroma evangelijski strani ladje, ki velja za častnejšo od ‚moške‘ oziroma listne ali epistelske strani (Lavrič 2011, 338). Kljub temu da slika ladjo že delno uvaja k prezbitერიju, torej k najsvetejšemu prostoru v cerkvi, je usmerjena k vernikom, tudi iz njene ikonografije pa je jasno, da je namenjena prav za njihovo poglobljanje vere.

Motiv Cebejeve podobe je v likovni umetnosti večkrat predstavljen le kot del bolj priljubljenih motivov, kot so Marijino vnebovzetje in kronanje, redkeje pa kot ločen motiv Sprejema v nebesih. Upodobitve tega so nastale na osnovi literarnih virov, zlasti Marijinih življenjepisov, ki opisujejo, s kakšno radostjo so angelski zbori, sv. Trojica, apostoli, mučenci in drugi sprejeli Marijo v nebesih (De Voragine 1975; Rückert 1853; Mlinarič 1977). V delu *Legenda aurea* je v odlomku *Homilij škofa in mučenca Gerarda* zapisan njegov opis tega dogodka (Menaše 1994, 268, 277–278):

»[H]odie virginem beatam coeli susceperunt laetanter, angeli gaudendo, archangeli jubilando, throni exaltando, dominationes psallendo, principatus harmonisando, potestates citharisando, cherubin et seraphin hymnizando atque ad supernum majestatis divinæ tribunal ducendo. Tertio honorabiliter, quia ipse Jesus et totus militiæ coelestis exercitus eidem obviam venit.« (De Voragine 1850, 512)

Menaše meni, da motiv sicer najučinkoviteje prikazujejo velike freskantske upodobitve, kot najkvalitetnejšo izvedbo pa izpostavlja prav sladkogorsko oljno sliko. Ob celovitih prikazih tega motiva, kjer so navzoče množice svetih oseb, poznamo tudi reducirano obliko, kjer sta kot akterja prisotna le Marija in sv. Trojica (18. in 19. stoletje) (Menaše 1994, 268; 277–278). Cebej je v sladkogorskem primeru uporabil prvo različico, saj je glavnemu motivu dodal številčno svetniško spremljavo, ki jo je razvrstil v skupine in s tem ustvaril nadvse zanimivo kompozicijo.

Sliko lahko ikonografsko razdelimo na tri dele.³⁹ Zgornji plan zavzemajo tri operutničene angelske glavice, angeli in putti ter sv. Trojica, ki je postavljena v središče in uvaja pogled v srednji plan. Celotna kompozicija angelskih gruč je oblikovana v

³⁷ Okvir je leta 1990 restavriral Sandor Huzsar (Šerbelj 1991, 78).

³⁸ Za več o tridentinskem koncilu glej Jedin 1949–1975. O pravilih, ki so se nanašala na sakralno umetnost, glej tudi Cvetnić 2007, 22–23; 52; Lavrič 2007, 53.

³⁹ Za primerjavo glej freskantsko upodobitev *Marijin sprejem v nebesih* iz leta 1769, cerkev sv. Križa, Gorenje Dole pri Škocjanu na Dolenjskem; grafiki Philippa Andreasa Kiliana in Martina Engelbrechta, *FEST. OMNIUM SANCTORIUM* in neznanega avtorja, *Vsi sveti v nebesih*, 1734 (Versammlung aller Heiligen im Himmel (Allerheiligen) 1734); oljno podobo *Vsi svetniki* iz cerkve Vseh svetih v Váhovcch, Slovaška ipd.



sv. Trojica	1 Bog Oče	16 sv. Janez	31 sv. Gregor Veliki
	2 Sin (Jezus Kristus)	17 sv. Jakob starejši	32 sv. Avguštin
	3 sv. Duh	18 sv. Jakob mlajši	33 sv. Ambrož
4 Marija	19 neidentificiran apostol	34 sv. Hieronim	
5 sv. Jožef	20 sv. Tomaž	35 sv. Anton Padovanski	
6 sv. Janez Krstnik	21 sv. Simon	36 sv. Dominik	
7 kralj David	22 sv. Marjeta	37 sv. Frančišek Asiški	
8 Melkizedek	23 sv. Barbara	38 sv. Anton Puščavnik	
9 Abraham	24 sv. Katarina	39 sv. Ignacij Lojolski	
10 Mojzes	25 sv. Doroteja	40 sv. Frančišek Ksaver	
11 Adam	26 sv. Lucija	41 sv. Izidor	
12 Eva	27 sv. Neža	42 sv. Karel Boromejski	
13 sv. Peter	28 sv. Cecilija	43 sv. Frančišek Saleški	
14 sv. Pavel	29 sv. Apolonija	44 viteški svetnik	
15 sv. Andrej	30 sv. Uršula	45 sv. Leopold	

Slika 9: Identifikacija naslikanih svetih oseb z legendo (vir: osebni arhiv).

obliki krožnice okoli sv. Trojice, ki je s tem še močnejše poudarjena. Na tem delu slike prevladuje zlato-rumen kolorit, ki označuje najsvetejšo nebeško atmosfero. V srednji plan je slikar na gledalčevi desni strani umestil osebe Stare zaveze, proti središču je izpostavil Marijo in na levi strani osebe iz Nove zaveze, natančneje dvanajst apostolov. Marija v pokleku vidno ganjena pogleduje navzdol proti množici, ki je zavrta vanjo in jo časti. Dlani ima sklenjene na prsih, kar kaže na njeno ponižnost, nad njo pa je naslikan zvezdni nimb. Tega lahko povežemo s protireformacijskim poudarkom njene brezmadežnosti.⁴⁰ V kompoziciji slike zavzema Marija izpostavljeno mesto pod Bogom Očetom, slikar pa je njeno osrednjo vlogo poudaril tudi z delno osamitvijo figure in barvami – s tradicionalnim izborom modre in rdeče, ki se skupaj na poslikavi ne ponovita nikjer drugje. Za Marijo sledi v pokleku sv. Jožef, ki ji podarja lilijo, simbol čistosti, in skupina starozaveznih oseb s sv. Janezom Krstnikom na čelu. Ob njem je kralj David z liro, za njim Abraham in Melkizedek⁴¹ ter Mojzes. V ozadju se vije množica figur, izmed katerih lahko identificiramo le še Adama in Evo, ki sta naslikana za Mojzesom. Na nasprotni strani je slikar upodobil dvanajst apostolov, ki kot oznanjevalci Jezusove besede simbolično zavzemajo njegovo desno stran. Med njimi v ospredju prepoznamo sv. Petra in Pavla, za njima pa sledijo še sv. Andrej, sv. Janez, sv. Jakob starejši in mlajši, sv. Tomaž in v ozadju sv. Simon ter preostali, ki nimajo razvidnih atributov. Sv. Peter, ki je na čelu te apostolske skupine, z gesto nakazuje proti sv. Trojici. Za apostoli je Cebej v ozadje naslikal zbor mučencev in mučenic, ki jih ne moremo posamezno identificirati. V spodnjem planu sledijo na desni moške svete osebe in nekoliko pred njimi na levi ženske. Svetnice in mučenice so zbrane pod skupino apostolov. V ospredju je med njimi sv. Marjeta Antiohijska, zavetnica prvotne sladkogorske cerkve, ob njej sta posedeni še sv. Katarina Aleksandrijska in sv. Barbara. Kot večina ostalih prisotnih tudi one presunjeno zrejo v središče dogajanja. Na kolo sv. Katarine je slikar v nasprotju s svojimi zgodnejšimi deli zapisal datacijo in signaturo »Ant: Zebeÿ pinx: 1761:«.

Za omenjenimi svetnicami sledijo sv. Doroteja, sv. Lucija, sv. Neža, sv. Apolonija in ob orglah sv. Cecilija. Zadaj prepoznamo še sv. Uršulo s puščicami, pri ostalih pa ni razvidnih atributov. Na desni je spredaj med skupino moških figur v profilu naslikan sv. Gregor Veliki, za njim pa sledijo še preostali trije cerkveni očetje – sv. Ambrož, sv. Avguštín in nazadnje sv. Hieronim. Ob sv. Gregorju Velikem lahko identificiramo sv. Karla Boromejskega, ki je po tridentinskem koncilu načrtoval smernice o gradnji in ureditvi cerkva (Borromeo 1577), ob njem pa njegovega sodobnika, Frančiška Saleškega. Povsem na levi je naslikan eden izmed avstrijskih zavetnikov, sv. Leopold z modelom cerkve,⁴² ob njem pa okronana figura, ki razen oklepa nima razvidnih atributov. Kdo je ta viteški svetnik, tako ostaja odprto vprašanje. Za fi-

⁴⁰ Na 5. seji koncila leta 1546 so obravnavali *Odlok o izvirnem grehu*, v katerega so dodali opombo o Marijini brezmadežnosti. Dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju je nato razglasil šele Pij IX. z bulo „Ineffabilis Deus“ leta 1854 (Strle 1997, 179–180, 272). O dogajanju v tistem času pri nas glej Turnšek 2006, 111–123.

⁴¹ Za pomoč pri identifikaciji Abrahama in Melkizedeka se zahvaljujem dr. Polonci Vidmar.

⁴² Mnogi ga na tej poslikavi in prav tako na glavnem oltarju sladkogorske cerkve zamenjujejo s sv. Henrikom II.



Slika 10: *Cebejev podpis in datacija (vir: osebni arhiv).*

gurami iz prve vrste so upodobljeni predstavniki različnih redov. V drugi vrsti sledijo sv. Anton Padovanski z lilijo, sv. Dominik in sv. Frančišek Asiški. Za sv. Antonom Padovanskim je sv. Anton Puščavnik, za njim sv. Frančišek Ksaver in sv. Ignacij Ljolski. Med vsemi naštetimi je izjema sv. Izidor (upodobljen ob sv. Antonu Puščavniku), zavetnik kmetov, ki ga je slikar umestil na poslikavo, da bi z njim slednjo približal okoliškim vernikom. Ti so bili tedaj večinoma kmetje in je bil tako prav ta svetnik njihov dobro znan zavetnik.

Pri obravnavi ikonografskega programa se zdi zanimivo dejstvo, da na sliki niso upodobljeni patroni vseh cerkva takratne župnije Lemberg – prisotni sta le zavetnici prejšnje in zdajšnje sladkogorske cerkve, sv. Marjeta in Marija.⁴³ To vprašanje so poudarjali skoraj vsi raziskovalci, ki so kdaj obravnavali to sliko, nikoli pa se na tem mestu niso dotaknili ne naročniškega vidika ne podrobnejše ikonografske analize. Prav (ne)upodobitev patronov bi lahko kazala, da je bila naročnica tega dela sladkogorska kongregacija oziroma njen vodja, domnevno Janez Mikec, in ne župnija oziroma sladkogorska cerkev. V procesu raziskovanja sicer nisem zasledila dokumenta, ki bi neizpodbitno potrdil, da je naročnica slike Marijina združba. V kroniki in preostalem gradivu omembe slike nisem zasledila, kar bi lahko pomenilo, da so jo evidentirali v inventarnem popisu kongregacije, ki še zaenkrat ni odkrit. Da inventarja družb ne bi pomešali s cerkvenim, je bilo namreč značilno, da so ga natančno popisovali v svojih lastnih inventarnih zapisnikih. Slabo ohranjenost gradiva družb je mogoče pojasniti tudi z jožefinskimi reformami, s katerimi je cesar

⁴³ Ob njima še sv. Miklavž, sv. Pankracij, sv. Mihael in sv. Benedikt.

med drugim ukinil bratovščine in kongregacije ter želel uničiti vse sledi njihovega delovanja (Ambrožič 2015, 55–56; 67). Morebiti pa so bili ti dokumenti izgubljeni v požaru, v katerem naj bi zgorele skoraj vse listine o zgodovini cerkve in župnije (Vakaj 1888, 30).

6. Sklep

Raziskovanje sladkogorske cerkve je dolgo stagniralo, pa čeprav gre za izredno kvalitetno pozno-baročno celostno umetnino ali *Gesamtkunstwerk*. Po odkritju novega arhivskega gradiva o cerkvi se kaže v njegovem raziskovanju velik potencial. Novoodkriti dokumenti nakazujejo, da teza o uničenju vseh v požaru ne drži, in je torej le vprašanje časa, kdaj bo ponovno odkrita kakšna listina, ki bo o tem spomeniku posredovala nova spoznanja – in morda sprožila diskusijo o njegovi vrednosti in ohranjanju v stroki in/ali med ljudmi.

Kratice

MK, INDOK – Ministrstvo za kulturo RS, Informacijsko-dokumentacijski center za dediščino.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.

PAM – Pokrajinski arhiv Maribor.

ZRC SAZU, UIFS – Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanost in umetnost, Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta.

ZVKDS, RC – Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Restavratorski center.

ŽAŠ – Župnijski arhiv Šmarje pri Jelšah.

Reference

Arhivski viri

NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum [...].

–, **Sladka Gora**, Mrliška matična knjiga 1745–1784.

–, **Žalec**, Rojstna matična knjiga 1702–1767.

–, **Župnijski arhivi, Sladka Gora**, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII.

MK, INDOK, Sladka Gora, Zapiski Franceta Mesesnela, III, 1939, 13.

PAM, X1537/002/006, Digitalizati kartoteke: duhovniki 18. stoletje (2016), št. 1891, 1905 in 1906. <http://www.siranet.si/detail.aspx?ID=1804739> (pridobljeno 18. 12. 2018).

ZVKDS, RC, Oddelek za dokumentacijo in knjižnica, Sladka Gora, A. Cebej: Vsi svetniki 1989, Miha Pirnat, Poročilo o restavriranju slike, 1989.

ZRC SAZU, UIFS, Steletovi terenski zapiski, LXXXI–XXVIA.

ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888.

Sekundarna literatura

Andritsch, Johann, ur. 1987. *Die Matrikeln der Universität Graz: 1663–1710*. Gradec: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

– – –. 2002. *Die Matrikeln der Universität Graz: 1711–1765*. Gradec: Akademische Druck- u.

Verlagsanstalt.

- Benedik, Valentin.** 1989. Poročila: Restavratorski center Slovenije. V: Iva Curk, ur. *Varstvo spomenikov: Revija za teorijo in prakso spomeniškega varstva*, 359–360. Ljubljana: Zavod SR Slovenije za varstvo naravne in kulturne dediščine.
- Bizant, Milan.** 1998. Marijine kongregacije v ljubljanskem jezuitskem kolegiju. V: Vincenc Rajšp, ur. *Jezuitski kolegij v Ljubljani (1597–1773): zbornik razprav*, 137–156. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU.
- Borromeo, Carlo.** 1577. *Instructiones Fabricae Et Suppellectilis Ecclesiasticae*. Mediolani: Apud Pafificum Pontium.
- Cevc, Anica.** 1956. Cebej, Anton. V: Anto Babič, ur. *Enciklopedija Jugoslavije*. Zv. 2, 14–28. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Cevc, Emilijan.** 1966. *Slovenska umetnost*. Ljubljana: Glavni odbor Prešernove družbe.
- Curk, Jože.** 1967. *Topografsko gradivo*. Zv. 7, *Sakralni spomeniki na območju občine Šmarje pri Jelšah*. Celje: Zavod za spomeniško varstvo.
- Cvetnić, Sanja.** 2007. *Ikonografija nakon Trident-skog sabora i hrvatska likovna baština*. Zagreb: FF Press.
- De Voragine, Jacobus.** 1975. *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*. Heidelberg: L. Schneider.
- . 1850. *Legenda aurea: Vulgo historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem*. Leipzig: Librariae Arnoldianae.
- Dobida, Karel, ur.** 1957. *Umetnost baroka na Slovenskem*. Ljubljana: Narodna galerija.
- Dorst, Sven van.** 2013. Convex pillar paintings in church interiors: context, materials and conservation problem. CeROArt, št. 3. <https://ceroart.revues.org/3229> (pridobljeno 9. 5. 2016).
- Duhovniška bratovščina sv. Mihaela v Mengšu (Od leta 1667 do 1799).** 1894. V: Martin Pogačar, ur. *Zgodovinski zbornik*, 321–326. Ljubljana: Martin Pogačar.
- Hajnshek, Odilo.** 1971. *Marijine božje poti*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Horvat, Branimir.** 1959. Cebej, Anton. V: Slavko Batušič, Andre Mohorovičić in Mirko Šeper, ur. *Enciklopedija likovnih umjetnosti*, 598–599. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Janisch, Josef Andreas.** 1885. Süßenberg [Sladka gora]. V: *Topographisch-statistisches Lexikon von Steiermark mit historischen Notizen und Anmerkungen*, 1036. Gradec: Leykam-Josefstahl.
- Jedin, Hubert.** 1949–1975. *Geschichte des Konzils von Trient*. 5 zv. Freiburg: Herder.
- Kalan, Valentin.** 2009. Oddelek za filozofijo. V: Valentin Bucik, Andrej Černe in Martin Germ, ur. *Zbornik Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani 1919–2009*, 131–149. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kemperl, Metoda.** 2001. Romarske cerkve - novogradnje 17. in 18. stoletja na Slovenskem. Arhitekturni tipi, poslikave, oprema. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- . 2007. *Korpus poznobaročne sakralne arhitekture na slovenskem Štajerskem*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 2012. *Arhitekturna tipologija romarskih cerkva v 17. in 18. stoletju na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kemperl, Metoda, in Luka Vidmar.** 2014. *Barok na Slovenskem: Sakralni prostori*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn. šk. ordinariat.
- Krajevni leksikon dravske banovine.** 1937. Maribor: Zveza za tujski promet za Slovenijo v Ljubljani.
- Lavrič, Ana.** 2007. *Ljubljanska škofija v vizitacijah 17. Stoletja: Vizitacije kot vir za umetnostno zgodovino*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- . 2011. O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih: Iz vizitacijskih zapisnikov ljubljanskega škofa Otona Friderika Buchheima (1641–1664). *RIHA Journal* 27. <https://www.riha-journal.org/articles/2011/2011-jul-sep/lavric-o-hierarhiji-svetnikov-na-oltarnih-nastavkih> (pridobljeno 26. 12. 2017).
- Lavtižar, Josip.** 1936. *Marijina božja pota v Evropi*. Ljubljana: samozaložba.
- Lipoglavšek, Marjana.** 1996. *Baročno stropno slikarstvo na Slovenskem*. Ljubljana: Viharnik, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Lisac, Ljubomir Andrej.** 1974. Cebej Anton. V: Martin Jevnikar, ur. *Primorski slovenski biografski leksikon*, 172–175. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Maiold, Maria, in Andreas Golob, ur.** 2013. *Promotionen an der Universität Graz, 1682–1773*. Gradec: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- Menaše, Lev.** 1994. *Marija v slovenski umetnosti: Ikonologija slovenske marijanske umetnosti od začetkov do prve svetovne vojne*. Celje: Mohorjeva družba.
- Menaše, Luc.** 1971. Cebej, Anton. V: *Evropski umetnostnozgodovinski leksikon*, 347–348. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Mesesnel, France.** 1923. Anton Cebej. V: Izidor Cankar, ur. *Zbornik za umetnostno zgodovino*,

78. Ljubljana: Umetnostnozgodovinsko društvo.

Metličar, Rok, ur. 2004. *Skriti biser: Zbornik župnije Sladka Gora*. Sladka Gora: Župnijski urad.

Mikuž, Stane. 1940. Freske Franca Ilovška na Sladki gori. *Dom in svet* 15, št. 9: 544–602.

Mlinarič, Jože, ur. 1977. *Carmen de vita beatae Mariae virginis metrica: in codice nr. 137 Bibliothecae dioecessanae Mariborensis asservatum*. Maribor: samozaložba.

Mušič, Darko. 1968. Medicinalia na freskah Franca Jelovška na Sladki gori in analogije s podobnim gradivom na drugih lokacijah. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 39, NV 4, št. 4:153–176.

Petrič, Franci. 1995. *Duša, le pojdi z mano: Božje poti na Slovenskem*. Kranj: Gorenjski tisk.

---. 2008. *Slovenske božje poti*. Ljubljana: Družina.

Rückert, Heinrich. 1853. *Bruder Philipps des Carthäusers Marienleben*. Quedlinburg: G. Basse.

Stele, France. 1924. *Oris zgodovine umetnosti pri Slovencih*. Ljubljana: Nova založba.

Šerbelj, Ferdinand. 1974. Anton Cebej, baročni slikar. Diplomaska naloga druge stopnje. Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.

---. 1977. Slikar Anton Cebej. *Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova vrsta)*, 13:109–133.

---. 1979. Katalog Cebejevih del. *Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova, vrsta)*, 14/15:81–113.

---. 1985. Cebej, Anton. V: *Enciklopedija Jugoslavije*. Zv. 2 623–624. Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod.

---. 1988. Cebej, Anton. V: Marjan Javornik in Alenka Dermastia, ur. *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 2. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 1991. *Anton Cebej: 1722–1774*. Ljubljana: Narodna galerija.

---. 1991. Zebey, Anton (Cebej). V: Jože Munda, ur. *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 15, 782–783. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Stele, France. 1949. *Slovenski slikarji*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.

Steska, Viktor. 1927. *Slovenska umetnost: Slikarstvo*. Prevalje: Družba sv. Mohorja.

Strle, Anton. 1997. *Vera cerkve: Dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: Mohorjeva družba.

Strmšek, Pavel. 1937. *Lemberg in Sladka gora*. Celje: Muzejsko društvo.

Šumi, Nace. 1969. *Baročna arhitektura*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Turnšek, Marjan. 2006. Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:111–123.

Vakaj, Alojzij. 1888a. Sladka gora, slavno Marijino svetišče na Štajarskem. *Slovenski gospodar*, 12. julij.

---. 1888b. Sladka gora, slavno Marijino svetišče na Štajarskem. *Slovenski gospodar*, 9. avgust.

Versammlung aller Heiligen im Himmel (Allerheiligen). 1734. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Bildindex. <https://www.bildindex.de/document/obj35019079?part=0&medium=habgraph-res-b-197-32> (pridobljeno 25. 12. 2017).

Vrišer, Sergej. 1970. *Sladka Gora*. Maribor: Obzorja.

Zupanič Slavec, Zvonka. 2013. Votivno slikarstvo z medicinsko tematiko na Sladki Gori. *Isis* 22, št. 1:37–39.

Žnidaršič Golec, Lilijana. 2019. *Kariere duhovnikov na Slovenskem v zgodnjem novem veku: Vzvodi, okoliščine, (samo)reprezentacija*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 137–147

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:01/2022

UDK/UDC: 27-788(497.4Škofja Loka)“17“

DOI: 10.34291/BV2022/01/Drnovsek

© 2022 Drnovšek, CC BY 4.0

Jaša Drnovšek

Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa med utrjevanjem vere in skrbjo za onostranstvo

The Škofja Loka Confraternity of Corpus Christi between Strengthening the Faith and Providing for the Afterlife

Povzetek: Prispevek¹ obravnava delovanje zgodnjenovoveške bratovščine sv. Rešnjega telesa iz Škofje Loke, kot se kaže v njeni publikaciji *Lagkherisches HimmelBrod [Loški nebeški kruh]* iz leta 1713. Po opredelitvi, da gre za tako imenovano ‚bratovščinsko knjigo‘, predstavlja in analizira njena dva najpomembnejša dela: pravila, ki naj bi jim člani bratovščine sledili, in dejanja, za katera je bil predviden prejem papeških odpustkov. Avtor meni, da je bratovščina v knjigi po eni strani prikazana kot tipično potridentsko združenje. Hkrati ugotavlja, da se je pri svojem delu skoraj prav tako zavzeto kot utrjevanju vere tudi še v 18. stoletju posvečala skrbi za posmrtno življenje svojih članov, značilni za najzgodnejše, visokosrednjeveške bratovščine. Primerjava z drugimi bratovščinami sv. Rešnjega telesa kaže, da škofjeloška bratovščina v svojem delovanju od drugih tovrstnih združenj ni bistveno odstopala.

Gljučne besede: bratovščine, bratovščinske knjige, sv. Rešnje telo, Škofja Loka, zgodnji novi vek, tridentinski koncil

Abstract: The author examines the workings of the Early Modern Corpus Christi confraternity of Škofja Loka as presented in its own publication *Lagkherisches HimmelBrod [The Loka Bread from Heaven]* from 1713. After defining the work as a so-called ‚confraternity book‘, the author presents and analyses two of its most important parts: the rules which were to be followed by members of the confraternity, and the deeds for which papal indulgences were foreseen. The author holds that on the one hand, the confraternity in the book is depicted as a typical post-Tridentine organization, and on the other, he asserts that the confraternity’s work went beyond consolidating faith. As late as the 18th century,

¹ Članek je nastal v okviru programske skupine „Podoba – beseda – znanje: Življenje idej v prostoru med vzhodnimi Alpami in severnim Jadranom 1400–1800 (P6-0437)“, ki jo iz državnega proračuna sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

its dedication to strengthening faith was almost matched by its endeavour to provide for the afterlife of its members, a characteristic typical of the earliest, high medieval confraternities. A comparison with some other Corpus Christi confraternities in the Slovenian lands shows that the confraternity of *Škofja Loka* did not differ significantly from other associations of the same kind in its activities.

Keywords: confraternities, confraternity books, Corpus Christi, Škofja Loka, early modern period, Council of Trent

1. Uvod

Bratovščine so pojav z dolgo, več kot petstoletno zgodovino.² Medtem ko njihovi začetki segajo v visoki srednji vek – v italijanskem govornem prostoru in južno-francoski pokrajini Languedoc jih srečamo že v 12. stoletju (Davis 1974, 316) –,³ so od takrat nastajale in se širile v več valovih (316; Blastig 1989, 3; Schneider 1994, 65; 69; Bonin 2011, 23). Do konca 18. stoletja, ko so jih razsvetljske oblasti postopoma odpravile,⁴ so obstajale na območju vse katoliške Evrope, zato jih lahko – celostno gledano – označimo za mednarodno ustanovo. Po drugi strani pa je za člane bratovščin⁵ značilno, da so večinoma delovali le v svojih domačih, praviloma urbanih okoljih (Schneider 1994, 66; 69; Klieber 1999, 13).⁶

Carlo Schanzer meni, da lahko ločimo med cerkvenimi in laičnimi bratovščinami. Prve potrjuje papež ali škof, druge pa eventualno posvetna oblast. Ločujemo lahko še med čistimi verskimi in mešanimi bratovščinami – prve zaznamujejo verska opravila, druge pa zlasti dobrotelost; med javnimi in zasebnimi bratovščinami.

² Predhodnike bratovščin vidi Zdenka Bonin sicer že pri Judih (združenja farizejev, samarijanov in nazarencov), Rimljanih (*sodalitates, collegia*) in v kristjanih, ki so se skrivali po katakombah in drugje v Rimu (2011, 21).

³ Srednjeveška družba je bila nagnjena k združevanju, za ljudi tega obdobja pa značilno, da so hkrati pripadali več združbam. Posameznik ni smel ostati sam, saj bi kot tak lahko delal le zlo, kar je greh (Bonin 2011, 24).

⁴ V Svetem rimskem cesarstvu na primer sta cesarica Marija Terezija (1717–1780) in cesar Jožef II. (1741–1790) že 17. avgusta 1771 za vse avstrijske dedne dežele izdala odlok, s katerim sta prepovedala ustanavljanje novih bratovščin in odredila temeljito preiskavo obstoječih (HkkG, 2:82–83). Po več nadaljnjih odlokih, ki so izražali še večji dvom v njihovo družbeno koristnost, jih je Jožef II. leta 1783 povsem ukinil. V prihodnje so se lahko njihovi člani pridružili kvečjemu na novo ustanovljenemu Združenju iz ljubezni do bližnjega, ki so ga upravljali župniki (HkkG, 1:247–264). Z dvornim odlokom (27. 11. 1783) je vse premoženje bratovščin prešlo prav na to ustanovo za revne (HkkG, 2:406–407).

⁵ Poudariti velja, da so člani bratovščin izhajali iz vseh družbenih slojev (Mitterwieser 1930, 57; Tanzer 1992, 85; Maleševic 2022, 77). Poleg tega so lahko v bratovščinah delovale tudi ženske, ki so skupaj pogosto predstavljale večino članstva (Schneider 1994, 72).

⁶ Do obnavljanja bratovščin je znova prišlo v 19. stoletju (za vpliv manjših bratov na ta pojav v slovenskem prostoru gl. Kolar 2019, 950–951). Še leta 1917 jih podrobno opredeljuje „Zakonik cerkvenega prava“, ki bratovščine ob tretjem redu za svetne ljudi in pobožnih zvezah uvršča med cerkvena združenja (*associationes*) (Ušeničnik 1940, 497–507; Ambrožič 2015, 533). V trenutno veljavnem „Zakoniku cerkvenega prava“ iz leta 1983 bratovščine niso izrecno omenjene (ZCP, 149–161).

mi; ter med bratovščinami z lastnim premoženjem in takšnimi brez njega (1899, 6–10).

Najpozneje po koncu tridentinskega koncila so bratovščine postale eno od sredstev Cerkve za lastno prenovu (Schneider 1994, 83–84).⁷ Med njihovimi številnimi dejavnostmi⁸ je doslej še najmanj raziskano izdajanje knjig (Ogrin 2016, 55). Za slovenski prostor v obdobju baroka je okvirni pregled tovrstnih publikacij opravil Matija Ogrin. Ugotavlja, da so bratovščine na omenjenem področju nastopale v treh vlogah, ki sestavljajo skoraj celoten literarni sistem: kot avtorji besedil, njihovi posredniki (izdajatelji oziroma založniki) in hkrati bralci (81). Ob tem gre poudariti, da izmed vseh ohranjenih virov o bratovščinah prav knjige, ki so jih izdajale in ki vsebujejo njihove statute, nudijo najcelovitejši uvid v njihovo delovanje. V nadaljevanju si bomo to ogledali ob predstavitvi in analizi *Loškega nebeškega kruha*, dela, ki ga je leta 1713 izdala bratovščina sv. Rešnjega telesa iz Škofje Loke.⁹ Glavno zgodnjenovoveško združenje s tem imenom je leta 1538 pri cerkvi sv. Marije nad Minervo v Rimu ustanovil dominikanec in poznejši koprski škof Tommaso Stella (–1566), leta 1539 pa potrdil papež Pavel III. (1468–1549) (1860). Osrednji cilj omenjene bratovščine je bilo izražanje temeljne katoliške dogme – resnične navzočnosti Jezusa Kristusa v evharistiji – ob napadih protestantov (Tingle 2016, 89). Škofjeloška bratovščina, nekakšna podružnica¹⁰ in eno izmed številnih tovrstnih združenj v slovenskem prostoru,¹¹ je danes znana po tem, da je bila pokroviteljica *Škofjeloškega pasijona* – kapucinske procesije, ki je od leta 2016 pod zaščito Unesca in so jo prvič dokazano uprizorili leta 1721.¹² O siceršnjem

⁷ Tridentinski koncil je na svoji 22. seji v zvezi z bratovščinami izdal dva kanona. Prvi škofom podeljuje pravico do vizitacij bratovščin, drugi bratovščinam nalaga, da ordinarijem vsako leto poročajo o svojem poslovanju (Wohlmuth 2002, 740). V skladu z zadnjim kanonom, pozneje pa tudi z bulo „Quaecumque a Sede Apostolica“, ki jo je 7. decembra 1604 izdal papež Klemen VIII. (1536–1605), so morale bratovščine škofom v potrditev predložiti tudi svoje statute (1867, 140).

⁸ Martin Scheutz bratovščine označuje za »večfunkcijske ponudnike storitev« (2013). Prevodi iz besedil, ob katerih v Referencah na koncu članka prevajalec ni naveden, so avtorjevo delo.

⁹ Na splošno so bratovščine sv. Rešnjega telesa največji razmah doživele na prehodu iz 14. v 15. stoletje. Skrbele so za pripravo telovskih teoforičnih procesij, spremljale duhovnike s sv. popotnico k bolnikom, poživljale molitev in gojile evharistično pobožnost z daritvijo sv. maše (Ambrožič 2015, 542–543).

¹⁰ Ob potrditvi rimske bratovščine sv. Rešnjega telesa je Pavel III. sklenil, da bodo vse druge bratovščine, ki bodo ustanovljene pod istim imenom, deležne odpustkov in privilegijev glavne bratovščine v Rimu, ne da bi bila za to potrebna formalna pridružitve (Pavel III. 1860, 279; Ušeničnik 1940, 504–505). Po Pavlu III. so odpustke rimski bratovščini podeljevali tudi papeži Pavel V. (1552–1621), Klemen X. (1649–1721) in Benedikt XIV. (1675–1758) (Pavel V. 1713; Klemen X. 1857; Bouvier 1844, 326–332).

¹¹ Za zgodnjenovoveške bratovščine sv. Rešnjega telesa v slovenskem prostoru gl. zlasti Bonin 2011; Dolinar 2011; 2012; Lavrič 2013; Ambrožič 2015; 2015a; Ogrin 2016; Lavrič 2017. Medtem ko je na primer ljubljanski škof Jožef Rabatta (1620–1683) leta 1667 Svetemu sedežu poročal, da bratovščine sv. Rešnjega telesa obstajajo skoraj v vseh župnijskih cerkvah (Dolinar 2011, 168), so ljubljanski škofje Viljem Leslie (1650–1727), Leopold Jožef Petazzi (1703–1772) in Karel Janez Herberstein (1719–1787) v letih 1723, 1764 in 1778 poročali, da v njihovi škofiji praktično ni cerkve, pri kateri tovrstne bratovščine ne bi imeli (Dolinar 2012, 57; 87; 94). Matjaž Ambrožič je na primer zgolj na slovenskem Štajerskem evidencial 51 bratovščin sv. Rešnjega telesa, ki so delovale od konca 14. stoletja pa do njihove ukinitve (2015, 547).

¹² V letnih poročilih iz 1727 in 1728, ki sta del kodeksa *Škofjeloškega pasijona*, piše, da je bratovščina sv. Rešnjega telesa procesijo v tem času »vneto varovala« (ŠP, 142). Za kakšno varovanje gre, natančneje opredeljujeta dva druga dokumenta iz kodeksa. V zapisu »V vednost prihodnji dobi o procesiji na veliki petek« tako beremo, da je procesija leta 1721 »prišla slovesno na svetlo / .../ na stroške dobrotne

delovanju bratovščine imamo za zdaj na voljo naslednje podatke: da je kot imenica manjše posesti, združene s starološko župnijsko cerkvijo, obstajala že leta 1555 (Blaznik 1973, 242); da je bila pri cerkvi sv. Jakoba znova ustanovljena leta 1634 (338); da je bila leta 1699 naročnica oltarja za omenjeno cerkev (Lavrič 2017, 16–18); da je bila ob koncu 17. ali v začetku 18. stoletja verjetno naročnica slike z motivom Kristusa v stiskalnici (25–26); da je po viru iz leta 1727 loškemu učitelju, ki je s pevci izmed učencev sodeloval pri bogoslužju, na leto za to plačevala 10 goldinarjev (Blaznik 1973, 310); da je imela v lasti nekaj desetlin v Polhograjskem gospostvu in bila dokaj premožna, saj je na primer leta 1730 posojala več kot 12.000 goldinarjev kranjske veljave, s čimer je letno zaslužila več kot 600 goldinarjev obresti (338); da je po viru, ki je domnevno iz leta 1778, loškemu učitelju letno plačevala 4 goldinarje in 15 krajcarjev, organistu v Loki 12 goldinarjev (Demšar 2005, 184), cerkovniku v cerkvi sv. Jakoba 8 goldinarjev in 40 krajcarjev ter Pavlu Pečniku kot cerkovniku in bratovščinskemu glasniku¹³ 8 goldinarjev in 30 krajcarjev (185); da je leta 1781 prispevala del sredstev za plačo loškega učitelja (Blaznik 1973, 399–400). Kako pa dosedanjo vednost o delovanju škofjeloške bratovščine sv. Rešnjega telesa dopolnjuje knjiga *Loški nebeški kruh*?

2. Loški nebeški kruh

Loški nebeški kruh iz leta 1713, ki je ohranjen le v dveh javno znanih izvodih,¹⁴ predstavlja tretjo izdajo tega dela (LH, 8; 10). Edini izvod druge izdaje knjige iz leta 1708, znan šele od predlani, je v zasebni lasti (Somer 2020). Prvič je knjiga, pisana v nemškem jeziku, izšla kmalu po ustanovitvi bratovščine leta 1634 (LH, 5);¹⁵ iz te izdaje se, kot kaže, ni ohranil noben izvod.¹⁶ Kot pove že podnaslov *Loškega nebeškega kruha – Pravila in odpustki hvalevredne bratovščine presvetega Kristusovega telesa v mestu Škofja Loka*, sta najpomembnejša dela namenjena pravilom, ki naj bi jim člani bratovščine sledili, in papeškimi odpustki, ki so jih člani lahko pod izrecno določenimi pogoji prejeli.¹⁷ V tem smislu gre za značilno ,bratovščin-

bratovščine presvetega Rešnjega telesa« (171); v zapisu „Pred procesijo je treba vedeti“, ki je tako kot dramski tekst nastal v letih 1725–1727 (Ogrin 2009), pa je navedena vsota, ki naj bi jo bratovščina za procesijo namenjala: »Na konventu bratovščine, ki je obravnaval procesijo, je bilo enkrat za vselej sklenjeno, da se daje za pripravo procesije petdeset goldinarjev nemške veljave in ne več.« (ŠP, 172) Prav finančna podpora bratovščine je najbrž prispevala, da je omenjena kot »[u]stanoviteljica in ohranjevalka / .../ procesije« (172).

¹³ „Bratovščinski glasnik“ (nem. „Bruderschaftsansager“) je glasnik, ki je moral posameznim članom bratovščine prinesiti vabilo na srečanje ali sv. mašo (Sanford 1975, 16).

¹⁴ En izvod hrani Narodna in univerzitetna knjižnica, drugega pa Kapucinski samostan Škofja Loka.

¹⁵ O začetkih delovanja bratovščine lahko beremo v letopisu kolegija ljubljanske Družbe Jezusove za omenjeno leto: »Šli smo pomagat v Loko, kjer se je začela Bratovščina svetega Rešnjega telesa.« (Baraga 2003, 117)

¹⁶ Da je med izidom prve in druge izdaje *Loškega nebeškega kruha* minilo vsaj 74 let, med izidom druge in tretje izdaje pa le pet, kaže na to, da je bila bratovščina v prvi polovici 18. stoletja bistveno bolj dejavna kot pol stoletja pred tem.

¹⁷ Po nauku Katoliške cerkve je odpustek odpuščanje časne kazni pred Bogom za grehe, pri katerih je krivda že odpuščena. Vernik ga prejme pod določenimi pogoji ob pomoči Cerkve, ki v službi odrešenja

sko knjigo', ki jo Gerald Hirtner – v kontekstu drugih bratovščinskih dokumentov – opredeljuje takole: »Načeloma razlikujemo med vezanimi in nevezanimi tiskanimi deli. Na področju vezanih tiskov se srečujemo z bratovščinskimi, darilnimi in nabožnimi knjigami. Prve vsebujejo podatke o zgodovini, statutih, nalogah etc. zadevne bratovščine. Ne smemo jih zamenjati z rokopisnimi vpisnimi knjigami (seznamii članov).« (2018, 160) Ker tretji (zadnji in najobsežnejši) del *Loškega nebeškega kruha* vsebuje pretežno molitve, litanije in opis duhovnih vaj za vredno prejetje najsvetejšega zakramenta (LH, 1), se zastavlja vprašanje, ali ga ne bi bilo mogoče označiti tudi za ‚nabožno knjigo‘. Če sledimo Hirtnerju, je odgovor nikalen, kajti sam nedvoumno pravi: »Nabožne knjige vsebujejo – kot pove že ime – izključno nabožna in molitvena besedila.« (2018, 160) Podobno meni Irene Rabl, ki loči med »bratovščinskimi knjigami s statuti, molitvami in spevi« na eni ter »nabožnimi knjigami« (2018, 397) na drugi strani. *Loški nebeški kruh* potemtakem ni nabožna knjiga, temveč ima kvečjemu močan nabožen značaj. Služil naj bi zlasti članom bratovščine, sicer pa, kot še pred tem piše na naslovni strani, »ljudem vseh stanov« (LH, 1). S tem – v skladu s stanovsko odprtostjo bratovščin – nagovarja kar najširši (v tem primeru nemško govoreči) krog bralstva.

V kratkem predgovoru knjige, ki ga kot pomočnika predstojnika bratovščine, glavarja Loškega gospostva Antona Eckherja von Kapfing und Liechteneck (1685–1727),¹⁸ podpisujeta Janez Jakob Kos, sodni pisar in protipisar Loškega gospostva in Škofje Loke, ter Peter Anton Zanetti, ne gre spregledati mest, ki začetek delovanja združenja zgodovinsko uokvirjata. Beremo, da so »pobožni kristjani to hvalevredno bratovščino ustanovili po popolnem iztrebljenju luteranstva« (5), pa tudi, da je *Loški nebeški kruh* izšel zato, »da bi zanetil pobožnost /.../: čustva pobožnih krščanskih duš je to podžgalo do te mere, da je iz tedanje male peščice nastala velika množica pridruženih tovarišev« (6). Očitno je torej, da bratovščine ni mogoče ustrezno razumeti zunaj procesa protireformacije in katoliške preнове.¹⁹

Večina od devetih pravil, ki urejajo delovanje bratovščine sv. Rešnjega telesa in skupaj predstavljajo njen statut, se nanaša na dejanja in opravila, ki izkazujejo vero in pobožnost. Prvo pravilo določa, da mora vsak, ki se želi bratovščini pridružiti, ob vstopu vanjo ali pa v mesecu dni po njem – in »po predhodnem preišljevanju svojih grehov, resničnem kesanju in spovedi« (11) – prejeti obhajilo. Po drugem

z oblastjo razdeljuje in naklanja zaklad zadostitve Kristusa in svetnikov. Odpustek je delen ali popoln v smislu, da prejemnika delno ali popolnoma reši časnih kazni, ki jih slednji za grehe dolguje (KKC, 389). V katoliškem pobožnem življenju je imel odpustek pomembno vlogo v poznem srednjem veku in protireformacijskem katolištvu vse do prve polovice 20. stoletja (Kasper 1993, 53). Za člane bratovščin je bilo njegovo prejetje osrednja duhovna dobrina (Ambrožič 2015, 537).

¹⁸ Eckher je bil loški glavar med letoma 1713 in 1727 (Blaznik 1973, 451). Na ta položaj ga je imenoval njegov stric, freisinški knezoškof Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck (1649–1727) (Hubensteiner 1954, 60; 282–283).

¹⁹ V tretjem delu *Loškega nebeškega kruha* priča o tem tudi *Kratki obrazec splošne izpovedi katoliške vere*, s katerim so morali člani bratovščine priseči, da bodo »edino zveličavno rimokatoliško vero branil[i] in ščitil[i] do zadnjega diha svojega življenja« (LH, 29–30). Obrazec se bere kot priznanje sklepov tridentinskega koncila: »Jaz, N.N., javno izpovedujem edino zveličavno rimokatoliško vero, spoštujem in trdno verujem v vse, kar je proti raznim krivoverstvom, ki se pojavljajo v sedanjih časih, sklenil in določil sveti tridentinski koncil.« (29)

pravilu se morajo člani bratovščine vsako prvo nedeljo po telovem udeležiti sv. maše ter »v Božjo hvalo in za širjenje časti najsvetejšega Rešnjega telesa Jezusa Kristusa« (12) z gorečimi svečami prisostvovati procesiji.²⁰ Tretje pravilo določa, da morajo člani bratovščine »v čast in za najponižnejše premišljevanje petih Kristusovih ran«, pa tudi za »uspešnejše pridobivanje drugih članov za molitev in dobra dela« vsaj enkrat mesečno zmoliti pet očenašev, pet zdravamarij in apostolsko vero. Oziroma za zahtevnejše člane: »Če pa bi kdo želel še bolj izkazati svojo vnemo in namesto pravkar omenjene kratke molitve zmoliti rožni venec, ali če bi tisti, ki znajo brati, radi zmolili oficij sv. Rešnjega telesa, je to prepuščeno volji in pobožnosti vsakega posameznika.« (14) Zadnji navedek kaže, da vsi člani bratovščine niso bili pismeni – in hkrati njihovo družbeno razslojenost. Po četrtem pravilu se morajo »bratje in sestre« (14), ki so doma in imajo čas, vsak prvi četrtek v mesecu v cerkvi sv. Jakoba udeležiti sv. maše za žive in pokojne sočlane, peti pred bratovščinskim oltarjem²¹ in prisostvovati procesiji s hostijo, ki poteka v cerkvi ali okoli nje. To pravilo kot člane bratovščine prvič izrecno omenja ženske, poleg tega priča o tem, da je bila cerkev sv. Jakoba matična cerkev bratovščine. Peto pravilo določa, da morajo člani vsak teden tudi zasebno moliti za žive in pokojne sočlane. Prepuščeno jim je sicer, kaj in koliko bodo molili, zato pa morajo pri vsakomesečnih sv. mašah za žive in pokojne sočlane zmoliti tri očenaše in tri zdravamarije. Po šestem pravilu morajo člani bratovščine vsak dan zjutraj, pa tudi zvečer pred spanjem, potem ko so se priporočili Bogu, Mariji, svojemu angelu varuhu in zavetniku ter opravili običajno molitev, zmoliti še očenaš in zdravamarijo »v čast sv. Trojice, za občo Katoliško cerkev, našega deželnega kneza in našo deželo« (18). Sedmo pravilo je o sv. popotnici in določa, naj se v primeru, ko mora duhovnik v mestu ali predmestju obiskati bolnika, člani bratovščine po zvonjenju v kar največjem številu zberejo v cerkvi sv. Jakoba, od koder bodo duhovnika s prižganimi lučmi spremili k bolniku in nazaj. Za njegovo zdravje naj zmolijo očenaš in angelski pozdrav, pri čemer lahko tisti, ki se sprevoda ne morejo udeležiti, to storijo doma. Po tem pravilu morajo člani sočlana, ki umre, »pospremiti k večnemu počitku in mu izkazati zadnje delo usmiljenja tega kraja« (20). Osmo pravilo določa, da se morajo na poziv predstojnika bratovščine in njegovih pomočnikov nujnih srečanj udeležiti vsi člani, ki le lahko. Po zadnjem (devetem) pravilu morajo člani bratovščine podpirati vse, kar je »v hvalo in čast /.../ svetega Rešnjega telesa Jezusa Kristusa« (22). Prizadevati si morajo za tako življenje, da bo vsem jasno, da so »služabniki in služabnice, vredni najsvetejšega zakramenta« (22).

Kot že rečeno, nudi vpogled v delovanje škofjeloške bratovščine sv. Rešnjega telesa tudi drugi del *Loškega nebeškega kruha*. Pri tem gre za breve s papeškimi odpustki Urbana VIII. (1568–1644), ki je datiran z 21. junijem 1634, podpisuje pa ga papežev tajnik Marco Aurelio Maraldi (1565–1651). Odpustki naj bi pomagali, »da bi /.../ bratovščina dnevno rasla« (24), namenjeni pa so »vsem kristjanom, moškimi

²⁰ Presenetljivo ni v *Loškem nebeškem kruhu* niti z besedo omenjena procesija velikega petka, danes znana kot *Škofjeloški pasijon*. Domnevamo lahko, da gre pri tem za tradicijo, ki je bila precej mlajša od tradicije telovskih procesij v Škofji Loki.

²¹ Za opis bratovščinskega oltarja gl. Lavrič 2017, 16–18.

in ženskam, ki vstopajo v /.../ bratovščino« (24). Popolni odpustek je tako za nove člane predviden že prvi dan ob vstopu, »po opravljeni spovedi in prejetju najsvetejšega zakramenta« (24). Prav tako so do popolnega odpustka upravičeni člani bratovščine, ki »ob smrtni uri opravijo spoved in použijejo sv. obhajilo« (23–24) ali – če tega niso zmožni – »ob resničnem kesanju z usti /.../ ali pa v srcu pobožno kličejo Jezusovo ime« (23). Nenazadnje je popolni odpustek predviden za člane, ki »na nedeljo v osmini sv. Rešnjega telesa, po opravljeni spovedi in obhajilu, v času med prvimi večericami in sončnim zahodom, pobožno obiščejo cerkev ali kapelo, v kateri ima /.../ bratovščina duhovne vaje, in tam vneto molijo za enotnost krščanskih knezov, iztrebljenje krivoverstva in povzdignjenje Katoliške cerkve« (23–24).

Ob pogojih za prejem popolnega odpustka papeški breve navaja tudi takšne, ki zadoščajo za prejem delnih odpustkov. Do odpustka v trajanju sedmih let in sedmih kvadragen so tako upravičeni člani bratovščine, ki »cerkev ali kapelo obiščejo in v njej molijo na dan Kristusovega rojstva ali vnebohoda ter na dan Marijinega spočetja ali vnebovzetja« (24). Odpustek v trajanju 60 dni po opravljeni pokori pa je predviden v naslednjih primerih: če se člani »pojavi pri maši / .../ ali na javnih in zasebnih srečanjih bratovščine«, če »nudijo zatočišče revežem, pomirijo sovražnike ali pomagajo pri pomiritvi« (24), če »se udeležijo pogreba vernikov, procesije, ki jo dopusti ordinarij in v kateri se v dolžno čast ali k bolnemu nosi sveti zakrament (tisti pa, ki so zadržani, po slišanjem zvonjenju zmolijo očenaš in angelski pozdrav)« (24–25), če člani »za duše pokojnih sobratov in sosester zmolijo pet očenašev in angelski pozdrav« (25), če »spravijo koga na pot blagrov« ali »poučijo nevedne o upoštevanju Božjih zapovedi in tem, kaj sodi k blaženosti« (25); ali če tudi »sicer izkažejo kakšno delo pobožnosti ali ljubezni« (25).

Če prvi in drugi del *Loškega nebeškega kruha* obravnavamo skupaj, ob vprašanju o delovanju bratovščine sv. Rešnjega telesa izstopa zlasti dvoje. Po eni strani dejanja, ki jih članom nalaga njihov statut in/ali za katera so predvideni odpustki, pogosto v znamenju evharistije; največkrat gre za prejem obhajila (ob vstopu v bratovščino, pred smrtjo in na nedeljo v osmini sv. Rešnjega telesa) ali pa udeležbo v teoforični procesiji (na telovo, po vsakomesečni sv. maši za žive in pokojne sočlane in ob obisku bolnikov). Takšni poudarki so v skladu z imenom bratovščine, ki lahko kaže tudi na potridentsko krepitev evharističnega kulta²² (Lobenwein 2018, 193–194) oziroma – širše – na že omenjeno vpetost bratovščine v proces protireformacije in katoliške preнове. Toda po drugi strani statut in odpustki, navedeni v *Loškem nebeškem kruhu*, skoraj enako pogosto zadevajo dejanja, ki so konstitutivna za najzgodnejše bratovščine in povezana z vsemi tremi temeljnimi področji skrbi za posmrtno življenje njihovih članov: 1) spremljanjem umirajočih, 2) pripravo pogreba in 3) ohranjanjem spomina na pokojne (Schneider 1994, 66; 77; Lobenwein 2018, 195). Konkretno gre za udeležbo pri vsakomesečni sv. maši za žive in pokojne sočlane, tedensko zasebno molitev zanje, sodelovanje pri sv. popotnici za umirajoče sočlane, spremljanje pokojnih sočlanov h grobu in njihov pogreb. Če sv. Rešnje telo pojmuje v kontekstu sv. popotnice, lahko rečemo, da so v imenu bratovščine zajeti tudi ti zadnji poudarki (Lobenwein 2018, 193).

²² Za dekret o evharistiji, izdan na 13. seji tridentinskega koncila, gl. Wohlmuth 2002, 693–697.

3. Primerjava *Loškega nebeškega kruha s pravili in odpustki izbranih slovenskih zgodnjenovoveških bratovščin sv. Rešnjega telesa*

Zastavlja se vprašanje o morebitni izjemnosti škofjeloške bratovščine sv. Rešnjega telesa glede na pravila in odpustke, ki so bili predvideni za druga tovrstna zgodnjenovoveška združenja v slovenskem prostoru. Dokončen odgovor bi terjal obsežnejšo raziskavo, pregled doslej znanih podatkov – gre za pravila oziroma odpustke bratovščin sv. Rešnjega telesa, ki so bile v 17. in 18. stoletju ustanovljene pri cerkvah sv. Nikolaja v Ljubljani (Dolinar 1998), sv. Urha škofa v Dolini pri Trstu (Rupel 1954), Marijinega rojstva na Homcu pri Mengšu²³ (Mrkun 1914) in sv. Martina v Kamnici pri Mariboru (Ambrožič 2015) – in njihova primerjava s podatki iz *Loškega nebeškega kruha* pa kaže, da obravnavana škofjeloška bratovščina v svojem delovanju ni bistveno odstopala od drugih. Ponazorimo to s konkretnimi primeri.

Če so se morali člani škofjeloške bratovščine vsako prvo nedeljo po telovem z gorečimi svečami udeležiti procesije, so bili člani ljubljanske bratovščine dolžni z gorečimi svečami prisostvovati procesiji na osmino tega praznika. Kot so morali člani škofjeloške bratovščine za ponižno premišljevanje Kristusovih ran najmanj enkrat mesečno zmoliti pet očenašev, pet zdravamarij in apostolsko vero, so se bili člani ljubljanske bratovščine pobožnosti, namenjene čaščenju Kristusovih ran, dolžni udeležiti vsak petek. Kot so morali člani škofjeloške bratovščine vsak prvi četrtek v mesecu obiskati sv. mašo, ki se je darovala tudi za pokojne sočlane, so bili člani ljubljanske bratovščine k molitvi za pokojne sočlane dolžni prihajati na ponedeljek po kvatrni nedelji. Kot so morali člani škofjeloške bratovščine s prižganimi svečami spremljati duhovnika s sv. popotnico k bolniku ter zanj zmoliti očenaš in angelski pozdrav, so bili člani ljubljanske bratovščine tudi dolžni spremljati duhovnika s sv. popotnico in moliti za bolnike. Tako člani škofjeloške kot ljubljanske bratovščine so morali sočlane, ki so umrli, pokopati (Dolinar 1998, 8).

Kar zadeva podatke o odpustkih, je bil tako v škofjeloški bratovščini sv. Rešnjega telesa kot v bratovščinah, ustanovljenih pri cerkvah sv. Urha škofa v Dolini, Marijinega rojstva na Homcu in sv. Martina v Kamnici, za člane ob njihovem vstopu v bratovščino, natančneje po spovedi in obhajilu, predviden popolni odpustek (Dolinar 1998, 8; Rupel 1954, 180; Mrkun 1914, 97; Ambrožič 2015, 44). V škofjeloški in homški bratovščini so bili do popolnega odpustka upravičeni tudi člani, ki so ob smrtni uri – če se niso mogli spovedati in prejeti obhajila – klicali Jezusovo ime (Mrkun 1914, 97). Tako v škofjeloški kot kamniški bratovščini je bil popolni odpustek za člane predviden, če so na nedeljo v osmini telovega opravili spoved, prejeli obhajilo in v domači cerkvi ali kapeli molili za iztrebljenje krivoverstva in povzdignjenje Katoliške cerkve (Ambrožič 2015, 44); člani dolinske in homške bratovščine pa so bili do popolnega odpustka upravičeni, če so se spovedali in obhajilo prejeli na telovo (Rupel 1954, 180; Mrkun 1914, 97).

Primerjajmo še podatke o delnih odpustkih. Podobno kot je bil za člane škofje-

²³ Za homško cerkev gl. Lavrič in Resman 2019, 7–65.

loške bratovščine, ki so v domači cerkvi ali kapeli molili na božični dan, predviden odpustek v trajanju sedmih let in sedmih kvadragen, so bili člani homške bratovščine do tolikšnega odpustka upravičeni, če so na božični dan opravili spoved in prejeli obhajilo (Mrkun 1914, 97). V škofjeloški, dolinski in kamniški bratovščini je bil za člane, ki so posredovali med sptimi, predviden odpustek v trajanju 60 dni (Rupel 1954, 180; Ambrožič 2015, 44), člani homške bratovščine pa so bili za isto dejanje upravičeni do 100 dni odpustka (Mrkun 1914, 97). Za člane škofjeloške, dolinske in kamniške bratovščine, ki so se udeležili pogreba, je bil predviden odpustek v trajanju 60 dni (Rupel 1954, 180; Ambrožič 2015, 44), člani homške bratovščine pa so bili za to upravičeni do 100 dni odpustka (Mrkun 1914, 97). V škofjeloški, dolinski in kamniški bratovščini je bil za člane, ki so se udeležili teoforične procesije, predviden odpustek v dolžini 60 dni. Enako je veljalo, če so člani teh bratovščin učili nevedne (Rupel 1954, 180; Ambrožič 2015, 44). Tako v škofjeloški kot tudi v dolinski bratovščini so bili člani ob molitvi za duše pokojnih sočlanov upravičeni do 60 dni odpustka. Enako je veljalo ob nudenju zatočišča revežem (Rupel 1954, 180). Nenazadnje je bil tako v škofjeloški kot kamniški bratovščini za obisk sv. maše predviden odpustek v trajanju 60 dni. Enako je veljalo za obisk javnih ali zasebnih bratovščinskih srečanj, če so člani povedli koga na pot zveličanja ali so se izkazali s kakšnim drugim delom pobožnosti ali ljubezni (Ambrožič 2015, 44).

4. Sklep

Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa je v bratovščinski knjigi *Loški nebeški kruh* prikazana kot sestavni del procesa protireformacije in katoliške prenove. Izid knjige je sicer narekovala želja po spodbujanju pobožnosti, zato je tako v prvem kot drugem delu opisana vrsta dejanj, ki naj bi pobožnost pomagala utrjevati. Da se pravila in odpustki, namenjeni članom bratovščine, v veliki meri nanašajo na tudi dejanja, ki so povezana s skrbjo za onostranstvo, ustreza tezam, po katerih je izvorni, visokosrednjeveški motiv delovanja bratovščin tudi po tridentinskem koncilu ostal tako rekoč neokrnjen (Schneider 1994, 77; Klieber 2018, 108; 111). Primerjava *Loškega nebeškega kruha* s podatki, zajetimi iz doslej znanih pravil in odpustkov, povezanih z bratovščinami sv. Rešnjega telesa, ki so bile v 17. in 18. stoletju ustanovljene v slovenskem prostoru, kaže, da škofjeloška bratovščina v svojem delovanju od drugih tovrstnih združenj ni bistveno odstopala.

Krajšave

HkkG – Kropatschek 1785–1790 [Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. für die K. K. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer Systematischen Verbindung].

KKC – Katekizem Katoliške Cerkve 1993.

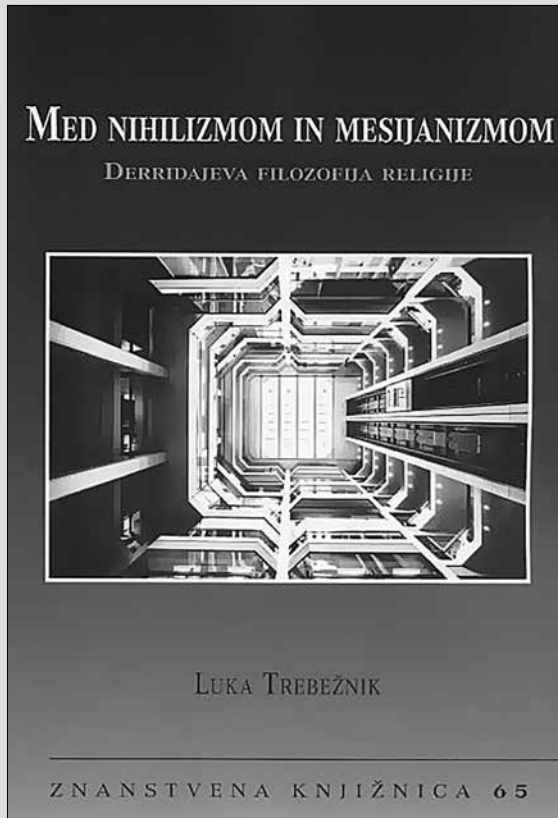
LH – Bruderschafft sanctissimi corporis Christi 1713 [Lagkherisches Himmel-Brod].

ŠP – Romuald 2009 [Škofjeloški pasijon].
ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1999.

Reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2015. Zanimivosti iz delovanja predjožefinskih bratovščin na slovenskem Štajerskem. *Arhivi* 38, št. 1:35–75.
- Baraga, France, ur.** 2003. *Letopis Ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove (1596–1691)*. Prevedla Marija Kiauta. Ljubljana: Družina, Provincialat Družbe Jezusove.
- Blasting, Ralph.** 1989. The German 'Bruderschaften' as Producers of late Medieval vernacular religious drama. *Renaissance and Reformation* 25, št. 1:1–14.
- Blaznik, Pavle.** 1973. *Škofja Loka in loško gospostvo 973–1803*. Škofja Loka: Muzejsko društvo.
- Bonin, Zdenka.** 2011. *Bratovščine v severozahodni Istri v obdobju Beneške republike*. Koper: Pokrajinski arhiv.
- Bouvier, Jean Baptiste.** 1844. *Ueber den Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum*. Aachen: Verlag der Cremerschen Buchhandlung.
- Bruderschaft sanctissimi corporis Christi.** 1713. *Laqkerisches HimmelBrod: Regulen und Indulgentz der löbl. Bruderschaft sanctissimi corporis Christi in der Stadt Bischoflaghk*. Ljubljana: Mayr.
- Davis Zemon, Natalie.** 1974. Some tasks and themes in the study of popular religion. V: Heiko A. Oberman in Charles Trinkaus, ur. *The pursuit of holiness in late medieval and renaissance religion*, 307–336. Leiden: Brill.
- Demšar, Vincencij.** 2005. Ustanovitev mestne župnije sv. Jakoba 1804 v Škofji Loki. V: Matjaž Bizjak, ur. *Blaznikov zbornik: In memoriam Pavle Blaznik, 177–191*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Dolinar, France Martin.** 1998. Bratovščina svetega Rešnjega telesa v ljubljanski stolnici. *Naša luč* 47, št. 4: 8.
- — —. 2011; 2012. *Poročila ljubljanskih škofov v Rim o stanju v škofiji (Relationes ad Limina)*. Zv. 1, 1589–1675. Zv. 2, 1685–1943. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Hirtner, Gerald.** 2018. Bruderschaften als Auftraggeber von Druckerzeugnissen am Beispiel von Salzburger Bruderschaftsbriefen: Mit einem Verzeichnis von Bruderschaftsbriefen der Erzabtei St. Peter. V: Elisabeth Lobenwein, Martin Scheutz in Alfred Stefan Weiß, ur. *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, 159–187. Dunaj: Böhlau.
- Hubensteiner, Benno.** 1954. *Die geistliche Stadt: Welt und Leben des Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising*. München: Pflaum.
- Josef Wohlmuth.** 2002. Das Konzil von Trient 1545–1563. V: *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Zv. 3, 657–799. München: Schöningh.
- Kasper, Walter, ur.** 1993. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 1. Basel: Herder.
- Katekizem Katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Klemen VIII.** 1867. *Quaecumque a Sede Apostolica. V: Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Zv. 11, 138–143. Torino: Vecco.
- Klemen X.** 1857. *Ex commisae nobis caelitus. V: Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Zv. 18, 386–387. Torino: Vecco.
- Klieber, Rupert.** 1999. *Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient: Ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg 1600–1950*. Frankfurt na Majni: Lang.
- — —. 2018. Die vielen Bruderschaften und der Organisationstypus »Fraternität«: Angebote zur Aufschlüsselung eines bedeutenden Sektors religiöser Dienstleistung. V: Elisabeth Lobenwein, Martin Scheutz in Alfred Stefan Weiß, ur. *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, 107–116. Dunaj: Böhlau.
- Kolar, Bogdan.** 2019. Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:937–954.
- Kropatschek, Joseph, ur.** 1785–1790. *Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. für die K. K. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer Systematischen Verbindung*. 18 zv. Dunaj: Moesle.
- Lavrič, Ana.** 2013. Bratovščine v ljubljanskih škofjskih protokolih 17. in 18. stoletja. *Arhivi* 36, št. 1:25–44.
- — —. 2014. Bratovščine na Kranjskem leta 1773. *Arhivi* 37, št. 1:109–142.
- — —. 2017. Bratovščine sv. Rešnjega telesa na Slovenskem: Predstavitev ikonografije z izbranimi primeri. *AHAS* 22, št. 1:7–43.

- Lavrič, Ana, in Blaž Resman.** 2019. *Cerkvi na Homcu in v Šmarci*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Lobenwein, Elisabeth.** 2018. Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Bruderschaften und ihr Totendienst. V: Elisabeth Lobenwein, Martin Scheutz in Alfred Stefan Weiß, ur. *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, 189–205. Dunaj: Böhlau.
- Maleševic, Filip.** 2022. *Kardinal Cesare Baronio und das Kurienzeremoniell des posttridentinischen Pasttums: Ein Beitrag zur Geschichte der römischen Kurie während der zweiten Hälfte des Cinquecento*. Berlin: de Gruyter.
- Mitterwieser, Alois.** 1930. *Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern*. München: Knorr und Hirth.
- Mrkun, Anton.** 1914. Bratovščina sv. Rešnjega Telesa na Homcu iz leta 1661. *Carniola* 5, št. 1/2:96–98.
- Ogrin, Matija.** 2009. Tradicija in datacija Škofjeloškega pasijona. Ekdotična perspektiva. V: Romauld 2009, 343–365.
- — —. 2016. Bratovščinske iskre: Duhovna besedila baročnih bratovščin na Slovenskem. *Acta historiae artis Slovenica* 21, št. 2:55–88.
- Pavel III.** 1860. Dominus noster. V: *Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Zv. 6, 275–280. Torino: Franco in Dalmazzo.
- Pavel V.** 1713. Cum certas unicuique. V: *Regole ed istruzioni che si devono osservare nell' accompagnamento del ss. Viatico*, 83–88. Rim: Guiducci in Franchi.
- Rabl, Irene.** 2018. Kloster und Bruderschaft – Leitung und Mitglieder: Die Lilienfelder Josephbruderschaft im Vergleich mit einer jesuitischen Sodalität und drei marianischen Kongregationen in Wien und Graz. V: Elisabeth Lobenwein, Martin Scheutz in Alfred Stefan Weiß, ur. *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, 397–418. Dunaj: Böhlau.
- Romauld.** 2009. *Škofjeloški pasijon*. Znanstveno-kritična izdaja. Ur. Matija Ogrin. Prevedli Primož Simoniti, Matija Ogrin in Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Rupel, Mirko.** 1954. Prispevki k protireformacijski dobi. *Slavistična revija* 7, št. 1:178–194.
- Sanford, Gerlinde.** 1975. *Wörterbuch von Berufsbezeichnungen aus dem siebzehnten Jahrhundert. Gesammelt aus den Wiener Totenprotokollen der Jahre 1648–1668 und einigen weiteren Quellen*. Frankfurt na Majni: Lang.
- Schanzer, Carlo.** 1899. *La trasformazione delle Confraternite nel diritto pubblico italiano*. Rim: F.lli Capaccini editori.
- Scheutz, Martin.** 2013. Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit: Das Beispiel der vereinigten Barbara- und Christenlehrbruderschaft Herzogenburg (1637/1677–1784). V: Gunter Katzler in Victoria Zimmerl-Panagl, ur. *900 Jahre Stift Herzogenburg: Aufbrüche – Umbrüche – Kontinuität*, 283–315. Bozen: Studien.
- Schneider, Bernhard.** 1994. Wandel und Beharrung: Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. V: Hansgeorg Molitor in Heribert Smolinsky, ur. *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, 65–87. Münster: Aschendorff.
- Somer, Andrej.** 2020. Knjiga Loški nebeški kruh. Zgodovina na dlani, 2. 9. <https://zgodovinanadlani.si/iz-zasebne-zbirke-knjiga-loski-nebeski-kruh/> (pridobljeno 20. 3. 2022).
- Tanzer, Gerhard.** 1992. *Spectacle müssen seyn: Die Freizeit der Wiener im 18. Jahrhundert*. Köln: Böhlau.
- Tingle, Elizabeth C.** 2016. *Indulgences after Luther: Pardons in counter-Reformation France*. London: Routledge.
- Ušeničnik, Franc.** 1940. *Pastoralno bogoslovje*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. Ljubljana: Družina.



Luka Trebežnik

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

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 149—160

Besedilo prejeto/Received:07/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 272-732.2-284:574

DOI: 10.34291/BV2022/01/Pirnat

© 2022 Pirnat, CC BY 4.0

Janez Pirnat

Celostna ekologija ali ekologija in dobrobit?

Integral Ecology or Ecology and Well-Being?

Povzetek: V pričujočem besedilu avtor kritično ocenjuje uporabo pojmov, kot so ekosocializem, globoka ekologija, humana ekologija in celostna ekologija, ki se je uveljavila po objavi v okrožnici „Laudato si’“. V uvodu je na kratko predstavljenih nekaj pogledov na okolje v slovenski teološki literaturi; v nadaljevanju avtor utemeljuje, zakaj po njegovem že pojem ekologija nujno vsebuje tudi izraz ‚celostna‘. Predstavljene so tudi razlike med ekološkimi in sociološkimi sistemi. V zaključku avtor izpostavlja, kako zavajajoč pojem je ‚celostna ekologija‘ in predlaga, naj bo nadomeščen z besedno zvezo ‚ekologija in dobrobit‘.

Ključne besede: celostna ekologija, ekologija, Laudato si’, okolje, dobrobit

Abstract: In the presented article, the author provides a critical assessment of the terms ecosocialism, deep ecology, human ecology and ‚integral ecology‘, which has entered common usage since the publication of the „Laudato si’“ encyclical. In the introduction, the author presents some of the views on the environment found in the Slovenian theological literature. He continues by analyzing the term ‚ecology‘, arguing his view on why it incorporates the meaning of the term ‚integral‘ by definition, and underlining the differences between ecological and sociological systems. In the conclusion, the author cautions against the appeal of the term ‚integral ecology‘ and suggests replacing it with a term ‚ecology and well-being‘.

Keywords: integral ecology, ecology, Laudato si’, environment, well-being

1. Uvod

Vprašanja, vezana na ekologijo in okolje, so rdeča nit znanstvenih revij na področju ohranjanja narave. Dobro je, da se v družboslovnih znanstvenih revijah, kjer objavljajo avtorji, ki izhajajo iz krščanstva, občasno pojavijo članki, v katerih avtorji premišljujejo o krščanskih odgovorih na aktualna okoljska in zdravstvena vprašanja (Einspieler 1992; Globokar 2018; Globokar 2020; Pirnat 1994). Marsi-

koga se je dotaknila tudi Frančiškova okrožnica „Laudato si“, saj je zaznamovala tudi nekatere razprave v naših teoloških znanstvenih publikacijah – kamor štejem predvsem reviji *Bogoslovni vestnik* in *Res novae*.

Tako Nadja Furlan Štante v svojem članku opozarja na odgovornost do narave, ki se kaže v etiki, skrbi in spodbujanju ekološke kreposti, kot jo vidi v okrožnici „Laudato si“. Hkrati opozarja na pasti, ki jih prinašajo npr. ekofeminizem, globoka ekologija ipd. (2016).

Globokar smiselno opozarja, da je skrb za stvarstvo vtkana v biblična besedila. Navezuje se tudi na okrožnico „Laudato si“, v kateri papež Frančišek odklanja pretirani antropocentrizem. Globokar meni, da lahko v okrožnici zaznamo obliko moderiranega antropocentrizma, pri kateri se človek odgovornosti do narave ne more izogniti (Globokar 2018). Globokar se bežno dotika okrožnice „Laudato si“ še v enem prispevku, ko govori o Frančiškovih opozorilih o zavezanosti k družbeni odgovornosti, ki naj presega egoizem posameznika, pa tudi nacionalnih držav (Globokar 2020).

Pomenljiv vidik okrožnice „Laudato si“ izpostavlja Vodičar, ki iz sicer okoljske okrožnice izpelje misel, da je človek zaverovanost vase zmožen preseči, da zmore videti potrebe drugih – in jim lahko (dobrine) tudi podarja. To je po njegovem mnenju eden izmed ključnih vidikov vzgoje človeka tako k moralni kot okoljski odgovornosti (Vodičar 2016). V drugem članku Vodičar in Stala to misel razvijata naprej, češ da so Frančiškova opozorila o pretiranem tehnicizmu in napačnem antropocentrizmu v okrožnici „Laudato si“ smiselna – in da jih je mogoče upoštevati le z novim vzgojnim modelom (Vodičar in Stala 2018).

Zdi se nam, da je smiselno v mozaik raziskav dodati tudi kritični pretres pojmov, kot so celostna ekologija, pa tudi globoka ekologija, humana ekologija, ekosocializem. Zato želimo v našem prispevku najprej predstaviti temeljne značilnosti ekologije, njeno drugačnost od socioloških sistemov, hkrati pa varljivost pridevnikov, ki jih v stalnih zvezah z izrazom ekologija najdemo pogosto (npr. celostna ekologija) – in naš predlog drugačnega poimenovanja v prihodnje.

2. Nekaj znanstvenih opredelitev pojmov s področja ekologije

Pojem ‚ekologija‘ je v znanosti prvi uporabil nemški Biolog Ernst Haeckel leta 1866. Označil jo je kot biološko disciplino, ki proučuje vse odnose med organizmi ter njihovim organskim in anorganskim okoljem. Beseda izvira iz grščine, kjer *oikos* pomeni »dom, hiša, prostor za življenje« (Krebs 1994). V znanosti se je ekologija močneje uveljavila v 20. stoletju; danes jo v znanstvenih raziskavah največkrat delimo na tri različne integracijske stopnje – glede na vsebino, ki jo obravnava (Begon, Harper in Townsend 1990):

‚Avtekolologija‘ proučuje individualne organizme oziroma posamezne vrste v njihovem okolju.

„Sinekologija“ proučuje skupine organizmov, ki živijo na določenem prostoru.

„Krajinsko ekologijo“ je prvič opredelil Troll že leta 1939 – ko je doumel krajino kot povezano celoto, ki je več kot le vsota posameznih ekosistemov. Krajinsko ekologijo tako opredeljuje kot študij celotnega kompleksa procesov med življenjskimi skupnostmi in njihovim okoljem v določenem krajinskem prostoru. Danes dodajamo (Farina 2006), da krajinska ekologija proučuje povezave med krajinskimi vzorci in procesi v različnih merilih in da imajo posamezni prostorski fenomeni v različnih merilih drugačen pomen.

Trajnost, trajnostni razvoj morda ni najbolj posrečen prevod angleške besede *sustainable*, katere pomen bi bolje opredelili z besedami kot npr. „zadržan, vzdrževan“ – saj ne govorimo toliko o časovni dimenziji (besedi „trajno“ in „večno“ bi morda moral človek, ki ni stvarnik narave, uporabljati bolj previdno). Osnovni koncept izhaja iz spoznanja, da hitrost izrabe ne sme presežati naravnega prirasta izkoriščanega vira. Besedo „trajnost“ sicer lahko povezujemo tudi z določeno lastnostjo materiala, v okolju pa z različnimi dejavnostmi, kot sta npr. trajnostno gospodarstvo in trajnostna raba. Pojem se je v okoljski zakonodaji pri nas že uveljavil, čeprav sodi v kategorijo t. i. mehkih informacij, ki jih je znanstveno težko nedvoumno opredeliti. Na težavnost opredelitve pojma trajnost opozarja Margučeva, ki pravi, da ni jasno, kdaj dosežemo t. i. trajnostno razvitost – hkrati pa jo je težavno zaznavati tudi zato, ker bi jo morali ocenjevati na podlagi zmožnosti obnove vseh različnih ekoloških sistemov (osebek-populacija-ekosistem-krajina) v ekološki hierarhiji, kjer pa so „rešitve“ na eni stopnji lahko dolgoročno v nasprotju z rešitvami na drugi stopnji (2018). Andrej Fink opozarja na varljivost oziroma celo perverznost pojma trajnostni razvoj, saj se na prvi pogled kaže kot smiseln gospodarski pogled, hkrati pa vrednoti „svet“ celo višje od človeka, zaradi česar avtor svari pred možnostjo novega totalitarizma (nova enotna ekološka zavest – enoten svet – enotna svetovna vlada – enotno univerzalno pravo in enotna religija ali etika). (Fink 2016)

„Večnamenskost“ ali tudi mnogonamenskost je pojem, ki ga lahko pripisujemo tako posamezni rabi kot tudi ekosistemu ali krajini. Večnamenskost se prav zaradi svoje širine izmika eni sami »uradni« opredelitvi in jo zato posamezne stroke pogosto raje izrazijo opisno, kot pa da bi se zatekale k formalnemu uokvirjanju. Večnamenskost je seveda zanimiva tudi na krajinski ravni – predvsem zaradi zavesti, da je na nivoju krajine nujno treba zasledovati številne cilje, kar pa je mogoče le z interdisciplinarnim povezovanjem različnih strok. Enega temeljnih spoznanj o potrebnosti večnamenskosti na ravni krajin je prispeval Zev Naveh (2001). Po Navehu lahko mnogonamenske krajine utemeljimo s pomočjo desetih izhodišč, v katerih povezuje ekološko pestrost s kulturno pestrostjo. Čeprav misel zaključuje z zapisom o potrebi postindustrijskega sožitja med naravo in človeško družbo, tega v nadaljevanju ne konkretizira. Je pa pomembno, da je z izrazom *THE (Total Human Ecosystem)* opozoril, kako močno je človek naravno okolje zaznamoval. Tudi izraz večnamenskost je lahko zavajajoč – saj ga spremljajo iste težave kot pri prej omenjenem pojmu trajnost.

3. Kako ekologija deluje in zakaj je že izvorno celostna

Na vprašanje, ali celostna ekologija obstaja, znanstveniki s področja naravoslovnih znanosti z veliko verjetnostjo odgovarjajo, da je vsaka ekologija samo celostna – ali pa je sploh ni. Tu bi lahko razpravo tudi končali, vendar je zaradi korektnosti treba to misel bolje utemeljiti. Med bralci *Bogoslovnega vestnika* verjetno prevladujejo ljudje s humanistično izobrazbo, zato si bomo dovolili nekoliko daljšo predstavitev nekaterih ekoloških zakonitosti – in ključnih razlik v primerjavi s sociološkimi sistemi.

Že dolgo vemo, da je človek najpozneje od industrijske revolucije dalje planet Zemlja močno preoblikoval. Zakaj svet še ni propadel? Očitno tudi zato ne, ker v njem delujejo mehanizmi, ki delovanje ekosistemov uravnavajo na širši ravni. Robustnost ekosistemov izhaja iz prostorske heterogenosti in funkcionalne pestrosti. Čeprav do okoljskih težav prihaja marsikje, nas narava s svojo zmožnostjo obnove vedno znova preseneča. Zato lahko ekološke zakonitosti obnove najbolje opazujemo ravno pri postopnem razvoju narave po motnjah. Ta razvoj imenujemo sukcesija. Po mnenju številnih avtorjev (Begon, Harper in Townsend 1990; Krebs 1994) je sukcesija proces, ki označuje nesezonsko zamenjavo določene vrste (razvojne stopnje) združbe na določeni površini z drugo. Gre za zaporedje, pri katerem razvoj poteka od začetnih, t. i. pionirskih, do stabilnih, t. i. klimaksih oblik. Pri tem je značilno, da se združba razvija k bolj zreli obliki, ta razvoj pa se kaže v povečevanju količine biomase na enoto površine oziroma v višji energijski učinkovitosti – P/B , t. i. razmerja med prispelo energijo (P) in vzdrževano biomaso (B). Tu gre za t. i. princip Ramona Margaleffa (1965), ki pravi, da naravno gibanje v sukcesiji vodi v vse večjo organiziranost ekosistemov. Bolj kot je ekosistem zrel, manj energije potrebuje za svoje vzdrževanje – in na ta način vsak ekosistem povečuje svoj vpliv na lastno prihodnost. Sodobne poglede na razvoj naravnih sistemov in sukcesijo prinašata Gunderson in Holling (2002) in jih v nadaljevanju na kratko povzemamo.

3.1 Spremembe ekosistemov

Spremembe v ekosistemih niso vedno zvezne, pač pa lahko nastopijo tudi nenadno, hipno. Obdobju počasnega kopičenja biomase lahko sledi njeno nenadno sproščanje in reorganizacija – kot rezultat motenj (abiotske, biotske, človek). Na spremembe vplivajo povezave med hitrimi in počasnimi spremenljivkami ter povezave med lokalnimi in večjim številom površinskih procesov.

Spremembe od majhnega k velikemu se ne zgodijo s preprostim povečevanjem majhnega, pač pa se vmes zgodijo preskoki na drugo energijsko in snovno raven. Ekosistemi ne poznajo le ene stopnje stabilnosti, ki bi jo vzdrževali s homeostatskimi mehanizmi. Različne stopnje stabilnosti se tako kažejo z zgradbo, pestrostjo in odpornostjo ekosistema. Nelinearni procesi plenilstva, razmnoževanja in tekovanja ter dostopnosti hranil ustvarjajo različne stopnje stabilnosti. Sile, ki ekosistem destabilizirajo, so hkrati pomembne za vzdrževanje pestrosti, odpornosti in nudijo določene priložnosti. Sile, ki ekosistem stabilizirajo, pa uravnavajo njegovo proizvodnjo in biogeokemične cikle (Gunderson in Holling 2002).

3.2 Odpornost ekosistemov

Odpornost so tradicionalno pogosto opredeljevali kot stabilno nihanje okrog stanja idealnega ravnovesja. Gunderson in Holling (2002) opozarjata na več stopenj ravnovesja, saj lahko neka motnja ekosistem pahne v drugo obliko ravnovesja, in ga nujno ne uniči. Odpornost ekosistema je zmožnost ekosistema, da lahko vzdrži določeno količino motnje, preden bi prišlo do ključne spremembe v zgradbi ali delovanju ekosistema. Stabilnost ekosistema je mogoče ocenjevati na dva načina – bodisi kot učinkovitost delovanja bodisi kot obstoj delovanja ekosistema sploh. Vsak ekosistem ima tudi določen potencial za spremembo, ki vpliva na različne možnosti sprememb. Stopnja povezav med notranjimi nadzirajočimi spremenljivkami in procesi je mera stopnje fleksibilnosti in s tem občutljivosti na zunanje variacije. Odpornost ekosistema je mera občutljivosti na (ne)pričakovane motnje oz. šoke

3.3 Prilagoditveni cikli ekosistemov

Gunderson in Holling v 2. poglavju svoje knjige (2002) opisujeta štiri korake prilagoditvenih ciklov v ekosistemih. Prvi korak predstavlja izkoriščanje naravnega vira (hranil) za rast. V primeru motnje gre za ponovno zasedanje prostora po njej. Drugi korak predstavlja ohranjanje pridobljenega – v tej fazi se akumulacija snovi upočasni, poudarek je na ohranjanju snovi in energije. V tretjem koraku ekosistem snov kopiči in razvija vse bolj zapletene povezave, dokler se vsa snov nenadoma ne sprosti ob naslednji motnji. Sledi četrti korak, ponovna reorganizacija, v kateri se sproščanje snovi in energije umiri – in se tako pripravlja na ponovni nastop prvega koraka v razvoju.

Zaradi vseh teh spoznanj se je v ekologiji uveljavil nov pogled na hierarhijo ekoloških sistemov. Ta ni klasična (v smislu od zgoraj navzdol), pač pa predstavlja preplet informacij in snovi po različnih hierarhičnih stopnjah. Gre za t. i. panarhijo. Gunderson in Holling s sodelavci (2002) skušata na ta način predstaviti prilagoditvene cikle ekosistemov v različnih prostorskih stopnjah (hektar, ekosistem, krajina, regija, država, EU) in v različnih časovnih okvirih (dan, mesec, leto desetletje, stoletje, tisočletje ipd.). Avtorja opozarjata na prepletene povezave med različnimi hierarhičnimi stopnjami; za dolgoročno vzdržnost sistema sta posebej pomembni povezavi t. i. ‚upor‘ in t. i. ‚spomin‘.

Včasih se v prilagoditvenem ciklu faze zaporedje spremeni in sistem ob razpadu preskoči na višjo stopnjo organizacije – kjer je so procesi večji in počasnejši, odpornost pa manjša. »Upor« pomeni, da so hitri in po obsegu majhni dogodki v krhkih stopnji razvoja ekosistema po spletu okoliščin prevladali nad velikimi in počasnimi. Dober primer je lahko gozdni požar, ki se začne kot manjši ogenj, a postopno preskoči v krošnjo in se z vetrom razširi na celoten gozd – če ne ukrepamo ustrezno.

Druga oblika, ‚spomin‘, opisuje razvoj po motnji. Ko se katera koli motnja (npr. požar) konča, se začne obnova – iz širše okolice se sproščata snov in energija ter pripomoreta k obnovi. Nanjo vplivajo organizmi, ohranjene strukture ekosistema, semena – torej ‚spomin‘ –, ki sestavljajo biotsko dediščino, ki se je pred motnjo

nakopičila v ekosistemu. Tako ravna narava ‚celostno‘ ob vsaki naravni motnji – oziroma ob vsakem posegu človeka vanjo.

4. Ekološki in sociološki sistemi

Potencial ekosistema se kaže v potencialni produktivnosti. To lahko merimo s količino biomase, zgradbo, količino akumuliranih hranil ter mehanizmov ki ta hrana nadzorujejo in razporejajo tako, da je poraba energije čim manjša. Vse to je rezultat sukcesijske dinamike.

V človeški družbi se socialni ali kulturni potencial kaže kot akumulirano omrežje medsebojnih odnosov – prijateljstvo, vzajemno spoštovanje in zaupanje med ljudmi, pa tudi znanje, ki se pretaka med ljudmi in institucijami. Sem sodijo tudi ekonomski kapital, akumulirano znanje, inovacije in veščine, ki so na voljo in so dosegljive, pa skupne norme in načini delovanja. Drugače kot naravni sistemi je človek misleče bitje, ki je sposobno delovati preko simbolov (jezik) in z uporabo abstrakcije, sistema hierarhij in prevlade.

Človek s pomočjo mišljenja, pridobljenih izkušenj in znanja, ki izvira od predhodnih generacij, preoblikuje naravo, jo kultivira (primer ‚vrt‘) in ji daje nov pomen. Človek se lahko premika iz ene oblike organizacije v drugo (in nazaj) mnogo hitreje kot naravni ekosistemi – zmožen je ustvarjati celo virtualno realnost. Zaradi svoje zmožnosti refleksije lahko človek s pogledom v sedanost in preteklost oblikuje ideje prihodnosti. Če ohranja narava ‚spomin‘ s preostalimi semeni itd. ima človek poleg spomina razmišljujočo zavest, zmožnost refleksije in ponovnega sklepanja za naprej. Tako zastavljen razvoj poteka mnogo hitreje kot evolucijski razvoj.

Človeški (socialni) sistemi se torej razlikujejo od naravnih sistemov v količini (velikostni razred) in kakovosti. To pomeni, da lahko v vsakem sistemu najdemo vzorce, ki jih v drugem ni.

Štirje vsebinski sklopi prikazujejo razlike med obema tipoma sistemov:

- a. Človek je sposoben posameznim dejavnikom v okolju dati simbolni (ideološki) pomen, česar narava ne pozna.
- b. Človek je zmožen refleksije – refleksija omogoča višjo stopnjo fleksibilnosti in povezav med sociološkimi sistemi.
- c. Človek ima zmožnost načrtovanja za naprej; na podlagi izkušenj lahko sklepa o prihodnosti.
- d. Človek razvija novo tehnologijo in logiko, ki je narava ne pozna – in zato deluje s popolnoma drugačno hitrostjo kot npr. evolucija.

Vse to je posledica zlasti zmožnosti abstraktnega mišljenja v reševanju realnih (okoljskih) problemov, kjer lahko poleg abstrakcije pomembno vplivajo tudi izkušnje.

Povezave med človekom in naravnimi ekosistemi se kažejo v gospodarjenju z naravnimi viri z vidika trajnosti, ki zahteva poglobljeno ekološko védenje. Poleg znanstveno pridobljenega znanja ločimo še lokalno znanje – ki ga ima na podlagi izkustev o določenem okolju določena skupina ljudi. Tradicionalno ekološko znanje pa je pojem, ki izenačuje skupno znanje in prepričanja o povezavah med ljudmi ter med ljudmi in njihovim okoljem, ki so jih razvile in prenesle naprej številne generacije ljudi. Tako lokalno kot tradicionalno znanje sodita med t. i. kulturni kapital, ki ga lahko sestavljajo informacije, znanje, razumevanje in modrost. To je pridobljeno z izkustvom in ne spada v t. i. koncept newtonske znanosti. Na poseben način sodi sem tudi t. i. krajinska stopnja ekološkega spomina oziroma genske sledi, ki sestavljajo zaplate naravne vegetacije v različni sukcesijski stopnji. Kot se je človekovo tradicionalno ekološko znanje postopoma razvilo iz izkušenj, tako tudi narava s svojim genskim fondom iz »izkušenj« preživetja optimizira razvoj vegetacije, ki se iz okolice širi v prostor.

Če je bila tradicionalna ekologija bolj vezana na pojme, kot so termodinamika, sukcesija, klimaks, pa nastop t. i. nove ekologije kaže na drugačno razumevanje pojmov: ekosistemi so dinamični, človek je njihov del. Seveda vprašanje blaginje v povezavi z okoljem ni enoznačno, saj so deležniki okolja lahko zelo različni posamezniki in skupine (lastnik, kmet, gospodinjstvo oz. vas., rekreativci, drugi uporabniki prostora), prav tako pa je različno močan njihov vpliv na naravo.

Sožitje narave in različnih uporabnikov prostora ni enostavno – človeške aktivnosti povzročajo trajen stres večini ekosistemov in s tem vodijo v njihove spremembe. Glavne ovire trajnostnega razvoja lahko delimo v tri osnovne kategorije: pripravljenost na spremembe, razumevanje naravnih procesov, zmožnost ukrepanja. Uspešno upravljanje ekosistemov zahteva monitoring in institucionalno zmožnost odgovora na okoljsko povratno informacijo.

Ekološki in sociološki sistemi sicer lahko sobivajo, se pa razvijajo vsak po svojih zakonitostih, ki jih človek kot družbeno bitje in upravljelec naravnih sistemov skuša uravnovesiti in povezati – kar je tudi pripeljalo do nastanka izrazov, ki jih v pri-spevku obravnavamo.

5. O zavajajočem pomenu nekaterih pridevnikov in pojmov, povezanih z ekologijo

Sodobni človek že dolgo čuti potrebo vzpostaviti tesnejšo povezavo med družbenimi sistemi in naravnim okoljem. Tako naj bi se v družbenih znanostih že kmalu po letu 1920 uveljavil pojem ‚humana ekologija‘ (Dorr 2014). Prav tako se je kmalu uveljavila okoljska etika (The Aldo Leopold Foundation 2021), v sedemdesetih letih 20. stoletja pa je se pojavilo še gibanje za t. i. ‚globoko ekologijo‘ (Drengson 2012) – kar kaže na morda nezavedno željo ljudi po družbeni in okoljski harmoniji. Pri nas se tudi zaradi ostankov marksistične ideologije vedno znova skuša uveljaviti pojem ekosocializem (Kirn 2016).

V učenju katoliške cerkve so se že kmalu po 2. vatikanskem koncilu pojavile težnje po povezavi ekologije s pravičnostjo (Dorr 2014), prve poskuse svojih dveh predhodnikov pa je nadgradil papež Frančišek z encikliko „Laudato si’“ (2015), v kateri uvaja pojem celostna ekologija. Ta pojem je v katoliških krogih naletel tako na podporo (Reese 2015) kot tudi zavračanje (Vignelli 2019). V nadaljevanju si bomo zato ogledali, kako zavajajoči so lahko pojmi celostna, globoka, humana ekologija, ekosocializem z naravoslovnega in teološkega vidika.

Temeljna težava se pojavi, ko si začenja kakšna ideologija nad okoljskimi vprašanji pridobivati in lastiti monopol. Tako je že Hlebš (2017) opozoril na pomembno razliko med evolucijo in evolucionizmom (tem kot ideologijo). Vignelli (2019) opozarja na nevarnost ekologizma kot ideologije, ki trdi, da izničuje tradicionalno hierarhično vizijo odnosa med svetom, človekom in Bogom. Ekologizem kot ideologija lahko vodi v nenaravno malikovanje, kot npr. kult Gaje, Matere Zemlje. Poleg tega ekologizem prevzema mit o ‚plemenitem divjaku‘ iz osemnajstega stoletja, moto iz devetnajstega stoletja, ki je pozival k ‚vrnitvi k barbarstvu‘, povečuje pojem ‚divjine‘ oziroma romantičnih pogledov nanjo (Cronon 1996; Pepper 1996). S tem ekologizem razvoju in civilizacijski razvojni spirali pravzaprav nasprotuje. Pepper (2005) zato smiselno opozarja, da spadajo ekologizmi med utopije, ker zagovarjajo umik iz modernega sveta namesto da bi gradili razvoj. Že v Stari zavezi lahko beremo, da so se civilizacije razvile, ko so zapustile nomadstvo in razvile trajno naselitev – čeprav se je ob tem razvila tudi dekadenca. V razvoju civilizacije tako najvišje stopnje nikoli ne predstavlja težnja h kolektivnemu izenačenju (ki jo zloženske tipa ekosocializem v podtonu prinašajo), pač pa svoboda demokracije, v kateri se lahko človek razvije kot posameznik z enkratnim osebnim odnosom do stvarstva. Kadar kako gibanje zavrača antropocentrizem, in ga skuša nadomestiti z ekocentrizmom, se začne nevarno približevati utopijam, katerih cilj je pogosto prisilna enakost – ki jo lahko slutimo za izrazi, kot je npr. ekosocializem. To pomeni obujanje preživetih ideologij, ki so prinesle človeštvu zlasti teror in uničenje, hkrati pa tudi nerazumevanje sobivanja modernega človeka in spremenjenih kulturnih krajin. Ekosocializem se izvorno – kot vsak socializem – spogleduje s totalitarizmom, ki ga prenaša tudi na področje ekologije (Dolan 2019; Fink 2016), saj se z ekocentrizmom dejansko postavlja nad človeka. Trdoživost ideje ekosocializma izhaja iz postmoderne časa, v katerem so kriteriji dobrega in zla preoblikovani. Kot piše Chantal Delsol (2019), sta napredek in emancipacija sprejeti kot družbeno dobro, navezanost na korenine in iskanje meja pa kot zlo. Zato se po njenem mnenju v postmodernih družbah nacizem nedvoumno obsoja, za komunizem in še posebej socializem pa tako stroga obsodba nikoli ni veljala.

Pojem celostna ekologija sicer ne izhaja nujno iz ideje ekosocializma, saj potrebo po pridevniku »celosten« pred samostalnikom ekologija res razumemo kot željo avtorjev, da v bi se v razmerju človek – narava uveljavila družbena pravičnost. Vendar so avtorji morda spregledali zavajajoči pomen pojma emancipacije in povezav, kjer so si okoljske pobude prisvojila moderna gibanja – kot so po Pepperju (2005) feminizem, anarhizem in socializem. Podobno ugotavlja tudi Nadja Furlan Štante (2016).

Emancipacija je sicer možna, a le takrat, ko je naš zanos odprt v neskončnost (Delsol 2019). Napredek je mogoč le v smeri presežnosti – na Zemlji bo razvoj fizično gledano namreč vedno nepopoln. Alexander Schmemann (2018) je to utemeljil tudi teološko, ko je zapisal, da je svet, v katerem živimo, padli svet zato, ker se ne zaveda več, da je Bog ‚vse v vsem‘. Chantal Delsol v svoji knjigi (2019) posrečeno primerja delo vrtnarja in demiurga. Če naj bi bil naš ideal – tako kot njen – vrtnar, potem je jasno, da je za to delo poleg ljubezni potrebno tudi znanje. To znanje pa izhaja iz razumevanja delovanja ekologije, ki je v osnovi vedno celostna (ali pa ni ekologija), kot smo v naši razpravi skušali predstaviti – in zato pridevnika ne potrebuje. Podobno, kot je nesmiselno reči, da bo po vodi lahko plul samo čoln, ki je celostno zatesnjen, saj je to vsakomur jasno; izraz ‚necelostno zatesnjen čoln‘ je pravzaprav oksimoron, saj bi tak čoln kmalu potonil.

Ključno spoznanje za razmerje kristjana do okolja izpeljujem iz naslednjih misli.

Če sprejemamo ta svet kot nekaj, kar je namenjeno le samemu sebi, potem po Schmemannu (2018) vsaka stvar postane vrednost le sama po sebi in izgubi vrednost (smisel), ki jo najdemo samo v Bogu. Svet narave, ki je odrezan od izvira življenja, je po Schmemannu svet, ki umira. To pa ne pomeni, da je sam po sebi že mrtev, saj kristjani verjamemo, da ga je ustvaril Bog in je (kot beremo v 1. Mojzesovi knjigi) videl, da je svet dober. Če je človek kot edino ustvarjeno bitje oblikovan po Božji podobi in podobnosti (1 Mz 1,26), potem nosi tudi odgovornost v skrbi za naravo – ni samo del narave, je hkrati tudi njen skrbnik. Zato je antropocentrizem izvorno nujni del človekovega razvoja na Zemlji. Toda to ne pomeni, da je človek brezobziren gospodar nad naravo, pač pa naj bi bil njen skrbni varuh, ki je zmožen sadove zemlje preobraziti v dobro. Takšno gledanje ima oporo globoko v teološkem smislu. Človek, ki Bogu daruje darove narave, ki jih je od Njega prejel, teh ne vrača v enaki obliki, kot jih je prejel, pač pa v preoblikovani – po Božjem načrtu. Ne darujemo pšenice, pač pa kruh; ne darujemo grozdja, ampak vino, kot je zapisal Kallistos Ware (2021). Takšno gledanje pomeni, da človek ni in ne more biti zgolj del celostnega ekosistema na Zemlji, ampak nujno tudi akter njene preobrazbe, kjer pa se mora – paradoksalno – podrežati temeljnim ekološkim zakonom in spoznanjem. To pa pomeni, da je ‚celosten‘ odnos do narave mogoč le takrat, ko si o njej naberemo dovolj znanja, ki ga (lahko) nato cepimo z etično držo posameznika. Zato je zavračati antropocentrizem in ga nadomeščati z ekocentrizmom nemogoče – to pot smo zapustili že zdavnaj, saj ekocentrizem razvoja ne omogoča, ker je zagledan v preteklost in ne vodi v prihodnost. Ekocentrizem se bori – podobno kot ekosocializem – za enakost v delitvi, v rezultatu, medtem ko je v osnovna načela ekologije vgrajena enakost v izhodišču, na začetku. To je tudi bližje antropocentrizmu, kadar ta temelji na meritokratskemu principu, da ima v razvoju prednost akumulacija znanja in kompetenc (Adam in Gorišek 2020). Podobno misel je izrazil profesor Hill v pismu Greti Thunberg (2019), ko je posrečeno zapisal, da se lahko pelje na vrhunski jadrnici čez Atlantik samo zaradi izjemnega znanja, ki so ga nakopičile generacije pred njo. Tudi pandemijo covid-19 smo zajezili samo z uporabe znanstvene misli, ki je v rekordnem času razvila nova cepiva. Ta seveda niso popolna – pri vsaki tehnologiji poznamo tudi stranske učinke in

onesnaženja okolja ne moremo zanikati. Antropocentrizem je torej vzdržen, če ima vgrajeno odgovornost do okolja (Pirnat 1992;1994). Tak antropocentrizem je edina pot, ki nam je namenjena in po kateri bomo kljub znanosti v potu svojega obraza vedno hodili, kot je zapisal pisatelj v 1. Mojzesovi knjigi (1 Mz 3,19). Le z znanjem bomo prišli do družbe, ki bo okolje manj obremenjevala. Če se želimo izogniti pretiranemu antropocentrizmu, moramo v svoje delo nenehno vgrajevati novo znanje in etično ponižnost vrtnarja nasproti demiurgu. Tudi če ga imenujemo moderirani antropocentrizem, je to še vedno sistem, v katerem odloča človek – ter spreminja naravno in grajeno okolje. Vrnitev v ekocentrizem ni več mogoča, to misel zasledimo tudi v okrožnici „Laudato si“ (LS 118).

Danes moramo zato opozoriti na naslednja ključna okoljska vprašanja, pri katerih se srečujeta človek s svojo tehnologijo, znanjem in – upajmo – modrostjo na eni strani, na drugi strani pa naravni ekosistemi in celotne krajine. Ti zaradi svojih naravnih zmožnosti sicer lahko delujejo, a le, če človek v tem delovanju podpira njihove mehanizme ohranjanja vzdržnosti in odpornosti:

- Kako so vzorci rabe tal ustvarjeni in vzdrževani v ekosistemih / krajinah v različnih merilih (od m do več tisoč km, od meseca do tisočletja) in kakšno zmožnost samoorganizacije imajo?
- Kako lahko krajinski vzorci, procesi, ki jih oblikujejo, in prilagoditve vrst prenašajo kritične ekološke dejavnike v različnih merilih?
- Kako lahko razumemo vlogo pestrosti tako v naravnih sistemih kot v vrenju idej v človeški družbi ob spreminjajočih se okoliščinah?
- Kako različne povezave med sociološkimi, ekonomskimi in ekološkimi procesi vplivajo na spremembo krajinskih vzorcev?
- Katera so kritična gibalna, zakrita za prilagoditvenimi cikli in socialnimi sistemi?

6. Zaključek

V prispevku smo želeli prikazati neprimernost pojma ‚celostna ekologija‘, ki je lahko tudi zavajajoč, zato za konec predlagamo rešitev. Naš predlog je, da namesto pridevnika ‚celosten‘, ki ga spremlja toliko nesporazumov in je kontaminiran tako z nepoznavanjem ekologije kot tudi z njeno zlorabo (Pepper 2005), uporabljamo vezniško povezava pojma ekologija in dobrobit. Smisel take zveze lahko predstavimo na primeru gozda, ki je najvišje razvit kopenski ekosistem in se v stoletni rasti ves čas prilagaja rastišču in ekološkim razmeram na njem. Podobno ravna človek gospodar – če želi z gozdom gospodariti trajnostno in sonaravno. Do tu smo na področju ekologije. Ko pa lastnik drevo enkrat poseka in z lesom razpolaga tako, da bo imel od njega kar največ koristi, preidemo na področje dobrobiti. Pojma sta povezana, a delujeta zaporedno, česar v izrazih celostna ekologija, humana ekologija, globoka ekologija ni mogoče zaznati. Ta zapis ni mišljen kot kritika okrožnice „Laudato si“, temveč kot opozorilo, da moramo biti pri izrazju previdni in ne smemo kar podirati temeljnih naravoslovnih spoznanj z družbeno nadgradnjo.

Uporaba pojma dobrobit namesto pridevnika celosten v povezavi z okoljskimi

vprašanji ni nov, saj smo v Evropski zvezi že v letih 2004–2008 poznali evropsko akcijo COST E39 „Forests, Trees and Human Health and Well-being“ (Nilsson idr. 2011), ki je prevajamo „Gozdovi, drevesa in človeško zdravje in dobrobit“. Naš novi predlog poleg večje jasnosti zaznamuje tudi dvojnost, ki jo lahko povezujemo z dvojino – bogastvom slovenščine. Sporočilo je tako obenem še simbolno, saj nakazuje tako pomen vzajemnega odnosa človeka z bližnjim, človeka z Bogom kot tudi človeka z okoljem.

Reference

- Adam, Frane, in Maruša Gorišek.** 2020. Meritokracija med mitom, normo in realnostjo. *Družboslovne razprave* 36, št. 94/95:217–238
- Begon, Michael, John L. Harper in Colin R. Townsend.** 1990. *Ecology*. Cambridge: Blackwell Scientific Publications.
- Cronon, William.** 1996. *Uncommon ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: W.W. Norton Company.
- Delsol, Chantal.** 2019. *Sovraštvo do sveta: Totalitarizmi in postmoderna*. Ljubljana: Družina.
- Dolan, Ed.** 2019. A Critique of Ecosocialism. *Medium*, 3. 12. <https://medium.com/swlh/a-critique-of-ecosocialism-aa21e3014948> (pridobljeno 21. 6. 2021).
- Dorr, Donal.** 2014. The Fragile world: Church teaching on ecology before and by Pope Francis. *Thinking faith*, 26. 2. <https://www.thinking-faith.org/articles/%E2%80%98-fragile-world%E2%80%99-church-teaching-ecology-and-pope-francis> (pridobljeno 13. 4. 2021).
- Drengson, Alan.** 2012. Some Thought on the Deep Ecology Movement. *Environment*. <http://www.environment.gen.tr/deep-ecology/786-some-thought-on-the-deep-ecology-movement.html> (pridobljeno 7. 4. 2021).
- Einspieler, Klaus.** 1992. Deset zapovedi: ponudbe za življenje v svobodi. *Celovski zvon* 10, št. 37:31–41.
- Farina, Almo.** 2006. *Principles and Methods in Landscape Ecology: Towards a Science of Landscape*. Dordrecht: Springer.
- Fink, Andrej.** 2016. Laudato si' – mednarodnopolitični in pravni vidiki. *Res novae: revija za celovito znanost* 1, št.1:28–49.
- Frančišek.** 2015. Laudato si' [Hvaljen, moj Gospod]. Ljubljana: Družina.
- Furlan Štante, Nadja.** 2016. Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:483–494.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- . 2020. COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:379–394.
- Gunderson, Lance H., in Crawford Stanley Holling, ur.** 2002. *Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems*. London: Island Press.
- Hill, Jason D.** 2019. Professor writes critical 'Open Letter' to teen climate activist Greta Thunberg. *Albertapressleader*, 19. 11. <https://albertapressleader.ca/?p=12074> (pridobljeno 28. 6. 2021).
- Hlešč, Jože.** 2017. *Darwin, evolucija in/ali stvarjenje*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Kirn, Andrej.** 2016. Ekosocializem kot povezava družbenosti in sonaravnosti: realna alternativa ali utopija? *Varstvo narave* 29:49–72.
- Krebs, Charles, J.** 1994. *Ecology*. Menlo Park: Addison Wesley Longman, Inc.
- Margaleff, Ramon.** 1965. On Certain Unifying Principles in Ecology. V: E.J. Kormondy, ur. *Readings in Ecology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Marguč, Karmen.** 2018. Indeks trajnostnega razvoja kot alternativa Ramseyjevi formuli pri izbiri med dolgoročnimi projekti. *Res novae* 3, št. 1:44–75.
- Naveh, Zev.** 2001. Ten major premises for a holistic conception of multifunctional landscapes. *Landscape and Urban Planning* 57, št. 3/4:269–284.
- Nilsson, Kjell, Marcus Sangster, Christos Gallis, Terry Hartig, Sjerp de Vries, Klaus Seeland in Jasper Schipperijn, ur.** 2011. *Forests, Trees and Human Health*. London: Springer.
- Sveto pismo.** 2021. *Biblija.net*. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl&lang=sl> (pridobljeno 28.06.2021).
- Pepper, David.** 1996. *Modern Environmentalism*. London: Routledge.

- . 2005. Utopianism and Environmentalism. *Environmental Politics* 14, št. 1:3–22.
- Pirnat, Janez.** 1992. Etika sobivanja v okolju. *Gozdarski vestnik* 50, št. 4:215–226.
- . 1994. Odnos do okolja v luči desete zapovedi iz Dekaloga. *Gozdarski vestnik* 52, št. 7/8:315–321.
- Reese, Thomas.** 2015. Integral ecology: everything is connected. *National Catholic Reporter*, 27. 8. <https://www.ncronline.org/blogs/faith-and-justice/integral-ecology-everything-connected> (pridobljeno 2. 4. 2021).
- Schmemmann, Alexander.** 2018. *Za življenje sveta*. Ljubljana: Družina.
- The Aldo Leopold Foundation.** 2021. Aldo Leopold. The Aldo Leopold Foundation. <https://www.aldoleopold.org/about/aldo-leopold/> (pridobljeno 15. 4. 2021).
- Troll, Carl.** 1939. Luftbildplan und ökologische Bodenforschung. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 1939, št. 7/8:241–298.
- Vignelli, Guido.** 2019. Why Integral Ecology Will Destroy Civilization. *The American TFP*, 27. 5. <https://www.tfp.org/why-integral-ecology-will-destroy-civilization/> (pridobljeno 2. 4. 2021).
- Vodičar, Janez, in Józef Stala.** 2018. Monoteizem in okoljska vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:415–427.
- Vodičar, Janez.** 2016. Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:373–383.
- Ware, Kallistos.** 2021. *Razodetje osebe*. Ljubljana: Založba Dravljje.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 161—170

Besedilo prejeto/Received:07/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 271-1:574

DOI: 10.34291/BV2022/01/Japundzic

© 2022 Japundžić, CC BY 4.0

Antun Japundžić

The Ecological Efforts of the ‚Green Patriarch‘

Ekološka prizadevanja ‚zelenega patriarha‘

Abstract: The Ecumenical Patriarch of Constantinople, Bartholomew, started very early to deal with the issues of ecology and he also engaged in many different activities entwined with ecology and environment protection. In this area of public activity, one can clearly observe the continuity of endeavours of the patriarch Bartholomew, who has shown interest in the field of environmental preservation when he was an associate of the patriarch Demetrius. This interest in ecology became even more evident when he continued to work in this area after being elected as patriarch. Bartholomew recognised the ecological necessities, and he uses different ways to invite and encourage the others to develop acumen and sensitivity toward the care for the environment where we live, always accentuating that this is a call to which we all are invited to respond, that the emergence of the ecological crisis is a responsibility of everyone. Due to his many efforts in the area of ecology, Bartholomew was given the title of the ‚green patriarch‘.

Keywords: ecology, orthodox theology, ‚green patriarch‘, Constantinople, ecumenical, Bartholomew

Povzetek: Konstantinopelski ali ekumenski patriarh Bartolomej se je ekologiji začel posvečati zelo zgodaj. Vključen je v različne dejavnosti, povezane z ekologijo in varstvom narave. Na tem področju javnega delovanja je v prizadevanjih patriarha Bartolomeja, ki se je za ohranjanje narave zanimal že, ko je bil pomočnik patriarha Demetrija, mogoče opaziti jasno kontinuiteto. Zanimanje za ekologijo je postalo še vidnejše po njegovi izvolitvi za patriarha – Bartolomej je prepoznal nujnost zavzemanja za ekologijo. Pri tem uporablja različne načine, s katerimi druge ljudi vabi, spodbuja k razvijanju zavesti, občutljivosti in skrbnosti za okolje, v katerem živimo. Vseskozi poudarja, da gre za klic, na katerega smo povabljeni odgovoriti vsi – pojav ekološke krize je odgovornost vsakogar. Zaradi njegovih številnih prizadevanj na področju ekologije se je Bartolomeja prijel vzdevek ‚zeleni patriarh‘.

Ključne besede: ekologija, pravoslavna teologija, ‚zeleni patriarh‘, Konstantinopel, ekumenski, Bartolomej

1. Introduction

The ecological crisis and environment protection are topics that encompass the entire humanity, and all share the responsibility for the habitat in which they live, and we also carry the burden for its preservation. Having this in mind, interest in ecology issues also includes different scientific areas which strive to preserve the environment in which humanity dwells. Therefore, engagement in the field of ecology within the interdisciplinary approach bluntly shows the seriousness of the problem with which humanity has to deal with. One can assert that contemporary ecology »is one of the most characteristic expressions of human interest concentrated on practical goals« (Bartholomew 2012a, 65). The gravity of ecology issues and ecological problems is a point of interest even for the Ecumenical Patriarch of Constantinople, Bartholomew. The patriarch Bartholomew is one of the most prominent advocates of environment preservation who comes from the world of Orthodox theologians. For this reason, in the rest of the article, we will try to explore more closely his activities in the area of ecology, primarily by examining some of the key elements of his theological endeavours.

2. The Activities of the Ecumenical Patriarch

It is a well-known fact that the Ecumenical Patriarchate is an honorary title for the patriarchate of Constantinople. Therefore, by using the title of the 'Ecumenical Patriarchate' one intends to symbolically point out the precedence of the patriarchate of Constantinople among the other Orthodox patriarchates. One can also freely claim that the present patriarch of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, Bartholomew stands out for some of his endeavours, and our attention will focus on these, that is, the ecological activities of this patriarch. We will not expound on his biography or present all the enterprises and initiatives he completed as a patriarch. Nevertheless, we intend to show his activity in the field of ecology because it was exactly him to be the first among the patriarchs to deal with this problem which concerns the life of everyone.

In the context of efforts that deal with the assertion of Orthodox theologians dealing with ecology, it is definitely necessary to mention his interest in environmental issues expressed by the Ecumenical Patriarchate. It is a matter of fact that, within the ecumenical patriarchate, the interest in the activities connected with ecology and environmental issues was stimulated by the article written by the American historian Lynn White back in 1967. (White 1967, 1203–1207; Zizioulas 2013, 63–64). From this period, we can clearly discern different efforts made by this patriarchate in the field of ecological challenges. »Whether we are speaking about economy or ecology, from the perspective of the Ecumenical Patriarchate it is important to recognize that this world is our 'home' – which is precisely what the Greek root *oikos*, or the prefix *eco-*, implies. This world is the home of everyone and of all creation.« (Bartholomew 2010, 67) The care for preserving the cre-

ation is most surely one of the patriarch Bartholomew's main and central activities (Chryssavgis 2018, 186). This fact will be accentuated later on different occasions by the patriarch Bartholomew himself: »for many years now, the Orthodox Ecumenical Throne has devoted itself to the service of protection of the environment.« (Bartholomew 2012e, 111) This type of effort will be especially visible in a specific way during the period of his service as the patriarch of Constantinople.

2.1 ‚The Green Patriarch‘

Already one month after he was elected as patriarch, in May of 1991, he started to deal with the ecological issues and launched several initiatives in this area. However, a certain interest in the field of environment protection and some ventures in this area existed even before he was elected as patriarch (Maros 2017, 151–157). Particular interest and care for the environment by the Ecumenical Patriarch Bartholomew can be traced from 1968 when the Ecumenical Patriarchate was led by the patriarch Demetrius, a predecessor of the patriarch Bartholomew (Chryssavgis, 2007, 10; Maros, 2017, 151). In this way, one can observe the appearance of a defined ecological vision, as the initiatives and ventures of the patriarch Bartholomew reach as far as the period when he was not elected as the patriarch, all the way to 1986, when he organised the Pre-Synod Pan-Orthodox Conference in Chambésy, from October 28th till November 6th 1986 (Chryssavgis 2012b, 4).

Patriarch Demetrius published on September 1st 1989 the encyclical, where, at the beginning of the new liturgical year, he encouraged prayer for the protection and preservation of the environment and all of creation (Dimitrios 2012, 23–25). In this way, near the end of the service of the Ecumenical Patriarch Demetrius, and before the start of the office of his heir, the Holy Synod in Constantinople had declared September 1, 1989, the *Day of Prayer for the Care of Creation* (Gnavi 2016, 17). This will prove to be very important, not only for the Patriarchate of Constantinople but also for the whole of Orthodoxy. What happened was that later (in 1991), this Day was acknowledged by all the Orthodox churches, and in this process, the Ecumenical Patriarch Bartholomew played a significant role (Chryssavgis 2013, 154; Gnavi 2016, 17). In this manner, care for creation and the responsibility for the environment in which humanity lives was demonstrated by the Orthodox churches.

Furthermore, let us mention here that the ecumenical patriarch Bartholomew gained numerous important recognitions because of his accomplishments and results in the ecological field. After all, the Ecumenical Patriarch Bartholomew received the very title of the ‚green patriarch‘ exactly because of his initiatives and efforts conducted in the area of preservation of nature. This title was formally granted to him in 1997 in the United States of America in the White House, and this is just one of the many signs of recognition and acknowledgement of his efforts and initiatives in the field of ecology (Chryssavgis 2012b, 4–15).

The present Ecumenical Patriarch Bartholomew, who has travelled more than any other Orthodox patriarch (Chryssavgis 2018, 218), from the very beginning of

his service, was very active in this field of public presence, mainly because of his efforts regarding the protection of the environment in which humanity dwells. As was said, due to his activities and commitment to the care of creation, he was named the ‚green patriarch‘ (Gnavi 2016, 16–17).¹ It is meaningful to observe that in this context, the Head of the Department for Orthodox theology of the John Paul II Ecumenical Institute of the University in Lublin, Krzysztof Leśniewski, speaks about the ‚green vocation‘ of the patriarch Bartholomew, pointing out the particular contributions of the ‚green patriarch‘ and his efforts in relation to environment protection (Leśniewski, 2011, 34–37).

2.2 Ecological Initiatives and Efforts

Let us mention here some of the notable activities of the patriarch Bartholomew that involve his solicitude in ecological issues, all those initiatives and enterprises that he has undertaken, and which are connected with ecological arguments. As early as 1991, only a month after being elected as patriarch, on the island of Crete, he organised a lecture on the topic concerning ecology (Chryssavgis 2018, 169–171). In his posterior activities patriarch Bartholomew organised courses and conferences on the themes interwoven with ecology. In the context of mentioning ecological activities, let us add that patriarch Bartholomew’s contribution to the World Council of the Churches is also well-known (Maros 2017, 169–174).

He also initiated the organisation of the ecological summer courses in the Halki School of Theology, which were held every year during the summer in the period from 1994 till 1998. There were five summer courses on Halki that were held in total, and the themes were: ‚The Environment and Religious Education‘, ‚The Environment and Ethics‘, ‚The Environment and Communication‘, ‚The Environment and Justice‘, and ‚The Environment and Poverty‘ (Chryssavgis 2012b, 4–15; Maros 2017, 155). It seems that his efforts were positively received and that the general reception was also affirmative, a fact which is corroborated by numerous awards and recognitions that were granted to him (Chryssavgis 2018, 170–171).

One should especially emphasize the symposiums about water, which will be elaborated on in more detail later on because they are extremely important in patriarch Bartholomew’s overall ecological efforts. The mentioned symposiums were very well perceived even by the wider public and the media (for example, *the New York Times*, *the BBC*, *the Independent*, etc.) (Chryssavgis 2018, 180). This is the reason why, in 1994, on the initiative of the Ecumenical Patriarch, we could witness the foundation of the Religious and Scientific Committee, an institution that served Patriarch Bartholomew as a conduit to organise eight symposiums dedicated to rivers and seas (Maros 2017, 155–157).

¹ In this sense the Italian author Marco Gnavi, in the preface of the book *Una casa chiamata terra*, claims that the Ecumenical Patriarch Bartholomew: »is universally known for his commitment for environment protection, and therefore deserves the title of the ›green‹ patriarch.« (Chryssavgis, 2007, 9–18; Chryssavgis 2017; Gnavi, 2016, 16–17; Leśniewski, 2011, 33–48)

3. The Preservation of Water as the Source of Life

In his role as the main spiritual authority of the Ecumenical Patriarchate, patriarch Bartholomew often invites and encourages others to uphold and care for the protection of the environment and he also accentuates the role of religion in the world events (Bartholomew 2015). Among many things, patriarch Bartholomew points out: »We are called to work in humble harmony with creation and not in arrogant supremacy against it.« (2012g, 97) However, he is also well aware that religion cannot resolve the problems of ecology and the pending environmental crisis without science. Hence, he has endeavoured to realise his plans and efforts connected with the care for the environment by cooperating with plentiful and various scientists. Therefore, it is imperative that everybody acts in their respective field of study to safeguard the environment in which humanity dwells (Chryssavgis 2018, 173). This was the reason why patriarch Bartholomew, within the project named „Religion, Science and Environment“, organises symposiums concerning water. These symposiums were remembered mainly because a host of scientists, theologians, politicians and many others have fruitfully participated in them (171–172).

The symposiums about water were held in the period from 1995 to 2009 (172–180). It is interesting to observe that patriarch Bartholomew did not choose by accident the said topic regarding water. Moreover, he initiated and inspired all the organisations precisely dedicated to this topic, to wit about water as the source of life. In this way, John Chryssavgis, in his role as the theological advisor of the Ecumenical Patriarchate for environmental issues, interprets the organisation of the symposiums dedicated to water in terms of patriarch Bartholomew's persistence, considering that the patriarch is convinced that »the defence of the environment makes an integral part of his ministry as a priest« (174) and that this is the context and spirit in which the patriarch acts according to the purpose of environment preservation.

In this manner, with the initiative of patriarch Bartholomew and the sponsorship of Ms. Maria Becket, significant symposiums about water were held, dealing with the pending issues of the world water systems (Maros 2017, 169). Contemporary management of water once again demands the expansion of the concept of ethics of ecology, the care for water, responsible and rational usage of water, etc. (Chryssavgis 2018, 172). In this context patriarch Bartholomew points out: »Water should never be regarded as private property or become a tool or purpose of personal interests.« (172) However, rational spending and resource usage are not connected to water alone: »The rationalism of this utilitarian mentality is perhaps the only answer that ecologists can provide to this question.« (Bartholomew 2012a, 66) It is important to have a conscience about the limited and rational consumption of goods and natural resources. In this sense, »Ecologists demand a limited and controlled use of natural environment, a quantitative reduction that will allow its longer use by humanity. They seek a rational limitation of our limitless use of nature. Therefore, they seek a more rational application of the rational system that is already exploiting nature.« (67)

3.1 The Care for the Preservation of Water

The importance of the initiatives and efforts that regard the safekeeping of nature, and also the significance of symposiums that patriarch Bartholomew organised, can be observed in the testimony written by one of his close associates John Chryssavgis:

»I have personally witnessed and saw the manner in which the patriarch Bartholomew, especially during the period of the international symposium, used every opportunity to visit the local Orthodox dignitaries, and to gently but also at the same time decisively obtain their understanding and support in the care for the natural habitat. The international symposium has really had a practical and symbolical value for visible unity of the Orthodox churches.« (2018, 20)

When it comes to the issue of the consideration of the Ecumenical Patriarch for the preservation of water and the realisation of the symposium about water, then one needs, in a special way, to single out the previously mentioned symposiums about water that were held in relation to the topic of the status of the world water heritage, paying attention to rivers and seas. In this way, the first in the line of many symposiums, held on the initiative and organised by the Ecumenical Patriarch Bartholomew, was dedicated to the topic of the Aegean Sea. This symposium took place in 1995 under the following heading: „The Apocalypse and The Environment“. In turn, this was precisely the topic that initiated the very series of symposiums dedicated to water. The second symposium was continued in September of 1997 and was named: „The Black Sea in Crisis“ (174). The symposium about the Black Sea remained very remarkable because of the fact that it was one of the direct results of the work of the Halki Institute of Ecology, which deals with the scientific exploration and solving of problems stemming from the pollution of the Black Sea. This symposium was marked by the great contribution of this Institute (Bartholomew 2012i, 166–170). One may claim that the same topic was elaborated, at least in some sort of way, even in the third symposium dedicated to water, titled: „The River of Life: from the Danube to the Black Sea“ (Chryssavgis 2018, 174–175). On the occasion of the opening of the third symposium, located in Turkey, Bartholomew said: »To ensure the furtherance of natural life, we consider ascetic self-denial to be necessary and the reduction of many material pleasures to be beneficial.« (2012b, 79–84)

By continuing to organise symposiums about water, patriarch Bartholomew advanced to regulate the fourth water symposium as well, where the topic was the Adriatic Sea. This symposium was concluded in Venice in 2002, and its title was given as „The Adriatic Sea: a Sea at Risk – Unity of Purpose“ (Chryssavgis 2018, 175). One of the important fruits of this symposium was the stipulation of the Declaration between the Holy Father Pope John Paul II and His All-Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew. This agreement also has an ecumenical aspect, and we may claim that this declaration had marked the fourth symposium dedicated to water. The importance of this agreement is even greater if one con-

siders that it is the first agreement between the leaders of the Western and Eastern Church achieved on the topic of ecology, expressing the care for our common home (John Paul II and Bartholomew I., 2002; Chryssavgis 2018, 176).

Furthermore, patriarch Bartholomew continued with the symposiums concerning water by realising the fifth one had gathered more than 250 participants. This Symposium was organised in 2003, and it was named „The Baltic Sea: Common Heritage, Shared Responsibility“ (Chryssavgis 2018, 176–177).

July of 2006 was the time when the sixth symposium regarding water was held, titled „The River Amazon, Source of Life“. Amazon is one of the longest rivers and also one of the richest in water supply (Chryssavgis, 2018, 177–178; Benedict XVI., 2006). On the occasion of this symposium Patriarch Bartholomew, in his homily during the blessing of the river Amazon, declared: »In blessing the waters of the great Amazon, we proclaim our belief that environmental protection is a profoundly moral and spiritual problem that concerns all of us. The initial and crucial response to the environmental crisis for everyone is to bear personal responsibility for the way that we live, the values that we cherish and the priorities that we pursue.« (Bartholomew 2012f, 283)

Notable was the title of the seventh symposium about the Arctic Ocean, titled „The Arctic, Mirror of Life“ (Chryssavgis 2018, 178–179). Lastly, let us mention the eighth, and at the same time, the final in the series of symposiums dedicated to water, held in October of 2009, named: „The Establishment of the Equilibrium: the Great Mississippi“ (179–180).

By looking back at this series of symposiums about water, we may notice that they all contained the theme regarding the main water surfaces of the world, that is, the rivers and seas. This scientific, theological and spiritual contribution is definitely important in the contemporary era, the time of the ecological crisis, and it might be said that we are all invited to stand up for the preservation of creation.

4. Some Theological Points that Regard Ecology

In the spiritual and theological context, it is important to pinpoint the relevance of the prayer for the environment and everything created: »The Church which forgets to pray for the environment is the Church which refuses to offer drink or food to humanity in need.« (Bartolomeo 2016, 64–65) In this context, as we have already mentioned, on 1st September 1989, patriarch Demetrios established the Day of the Protection of the Environment. It is the first day of the ecclesiastical year, and, at the same time, it also highlights the importance of prayer for creation. As he explained in his encyclical, on that day, »we invite through this, Our Message for the entire Christian world, to offer together with the Mother Great Church of Christ, the Ecumenical Patriarchate, every year on this day, prayers and supplications to the Maker of all, both as thanksgiving for the great gift of creation and in petition for its protection and salvation« (Dimitrios 2012, 25).

Looking at patriarch Bartholomew's theological reasoning, we may claim that two fundamental arguments attest to his care for the ecology. Here we may first point out the creation issue, where everything that was created belongs to the Lord, and humanity's task is to take care of the created world. Furthermore, we notice that God is creating again in the *New Adam* and returns the 'ancient beauty' (Maros 2017, 158).

4.1 'Liturgical' and 'ascetic' ethos

As is the case with many other Orthodox theologians, patriarch Bartholomew also keeps his own biblical and theological postulates which are then applied in his theological endeavours (Bartholomew 2012c, 88–89; 2012d 93–95). Moreover, it is from his theological convictions that he is taking directions for actions to protect the habitat in which humanity lives. However, patriarch Bartholomew also provides a new vision of the word by emphasizing the 'spirit of Eucharist' and the 'ascetic ethos' (Bartolomeo 2016, 72). When speaking about the economic but also the ecological crisis of the modern world, and by invoking the teachings of his predecessor, patriarch Demetrius, patriarch Bartholomew indicates that »our Church insightfully emphasized the significance of the eucharistic and ascetic ethos of tradition« (Bartholomew 2012j, 63).

Furthermore, patriarch Bartholomew here underlined the fact that the monastic and ascetic traditions have great importance and significance for Orthodox theology when we are talking about the environment and the ecological crisis happening today (2012h, 216–217). In this context, the ascetic tradition also provides a new perspective of self-limitation within a system of sustainable living, a fact which actually indicates the potential of the ecological way of life (Theokritoff 2009, 93–116). When referring to ecological ascetism today, the contemporary Orthodox theologian Elizabeth Theokritoff said: »The ascetic tradition offers a radically new perspective on self-limitation, on the sort of restrictions on our range of options that a sustainable way of living is likely to demand. Such limitations are neither a way of making ourselves miserable, nor an occasion to feel self-righteous.« (113)

This is the reason why patriarch Bartholomew is convinced that humanity should return to the 'eucharist' and 'ascetic' way of life, and these notions must be studied in the Church, thus enabling humanity to become even more conscious and grateful to the Lord for all of creation (Bartolomeo 2016, 37–46). In this sense, the Ecumenical Patriarch of Constantinople points out: »We believe that by our *unique liturgical and ascetic ethos*, the spiritual teaching of the Orthodox Church is able to provide an important theoretical and deontological instruction for the care of our planet Earth.« (2012e, 111) In this manner patriarch Bartholomew connects spirituality and the environment: emphasizing spiritual values in the very definition of environment ethics (Leśniewski, 2011, 33–34).

5. Conclusion

In this paper, along with the research it entails, we were directed primarily to the ecological efforts of the Ecumenical Patriarch Bartholomew. This does not represent the total oeuvre of his work and activities, but it may provide a new perspective and vision in caring for the safekeeping of the created world. One of the key topics in this area is definitely water as the source of life. In fact, this topic was the main theme of eight international and interdisciplinary symposiums, which were noted not only in the Orthodox world but also in the broader global arena. This type of research and the participation of various scientists in the mentioned symposiums open up new possibilities for even greater campaigns with many people, thus participating in the care for the conservation of nature.

References

- Bartholomew.** 2010. Message to the Twelfth Eurasian Economic Summit, Istanbul, May 6, 2009. In: Chryssavgis 2012a, 66–70.
- . 2012a. Address at the Conferral of the First Honorary Doctorate of the Department of Environmental Studies, University of the Aegean, Mytilene, Greece, October 27, 1994. In: Chryssavgis 2012a, 65–72.
- . 2012b. Address at the Opening Ceremony of Symposium II, Trabzon, Turkey, September 20, 1997. In: Chryssavgis 2012a, 79–84.
- . 2012c. Address at the Opening Ceremony of Symposium III, Passau, Germany, October 17, 1999. In: Chryssavgis 2012a, 84–91.
- . 2012d. Address at the Opening Ceremony of Symposium IV, Durres, Albania, June 6, 2002. In: Chryssavgis 2012a, 91–95.
- . 2012e. Address at the Scenic Hudson, New York, November 13, 2000. In: Chryssavgis 2012a, 111–116.
- . 2012f. Homily at the Blessing of the Amazon River, Symposium VI, July 16, 2006. In: Chryssavgis 2012a, 282–284.
- . 2012g. Keynote Addressed at the Santa Barbara Symposium, California, November 8, 1997. In: Chryssavgis 2012a, 95–100.
- . 2012h. Official Opening, Symposium I, Istanbul, Turkey, September 22, 1995. In: Chryssavgis 2012a, 215–220.
- . 2012i. Opening Ceremony, Halki Ecological Institute, June 13, 1999. In: Chryssavgis 2012a, 166–170.
- . 2012j. September 1, 2010, The Financial Crisis and the Ecological Crisis. In: John Chryssavgis 2012a, 63–64.
- . 2015. Creation Care and Ecological Justice. The Oxford Union, 4. 11. <https://www.orth-transfiguration.org/wp-content/uploads/2016/09/HAH-Creation-Care-and-Ecological-Justice.pdf> (accessed 13. 2. 2020).
- . 2016. *Una casa chiamata terra*. Milano: Francesco Mondadori.
- Benedict XVI.** 2006. Letter of His Holiness Benedict XVI to His Holiness Bartholomew I., Ecumenical Patriarch, on the occasion of the sixth symposium on "Religion, science and the environment" focusing on the Amazon River. Vatican, 6. 7. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060706_bartolomeo-i.html (accessed 12. 2. 2020).
- Chryssavgis, John.** 2007. Ecumenical Patriarch Bartholomew: insights into an Orthodox Christian worldview. *International Journal of Environmental Studies* 64, no. 1:9–18.
- . 2012a. *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press.
- . 2012b. Introduction. In: Chryssavgis 2012a, 1–22.
- . 2013. A New Heaven and a New Earth: Orthodox Christian Insights from Theology, Spirituality and the Sacraments, In: John Chryssavgis, ed. *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, 152–162. New York: Fordham University Press.
- . 2017. The Green Patriarch: Ecumenical Patriarch Bartholomew and the Protection of the Environment. Patriarchate. <https://www.patriarchate.org/the-green-patriarch> (accessed 18. 10. 2017).

- — —. 2018. *Apostolo e profeta: Vita e opere di Bartolomeo I, patriarca ecumenico di Costantinopoli*. Bologna: EDB.
- Dimitrios**. 2012. The Church Cannot Remain Idle. In: *Chryssavgis 2012a*, 23–25.
- Gnavi, Marco**. 2016. Prefazione. In: Bartholomew. *Una casa chiamata terra*. Milano: Francesco Mondadori.
- John Paul II., and Bartholomew**. 2002. Common Declaration on environmental ethics. Vatican, 10. 6. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html (accessed 3. 6. 2020).
- Leśniewski, Krzysztof**. 2011. Ecumenical Patriarch Bartholomew's 'Green message' to the World. *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 58, no. 3:33–48.
- Maros, Alexander**. 2017. The ecological Theology of Ecumenical Patriarch Bartholomew I. *International Journal of Orthodox Theology* 8, no. 1:146–177.
- Theokritoff, Elizabeth**. 2009. *Living in God's Creation: Orthodox perspectives on ecology*. Crestwood: St Vladimir Press.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 171—183

Besedilo prejeto/Received:06/2021; sprejeto/Accepted:11/2021

UDK/UDC: 272-9(477)

DOI: 10.34291/BV2022/01/Osadczy

© 2022 Osadczy, CC BY 4.0

Włodzimierz Osadczy

The Word of God at the Meeting Point of Civilisation: Cultural and Identity Search in the Space of Religious Life of Roman Catholics in Contemporary Ukraine

Božja beseda na stičišču civilizacij: iskanje kulture in identitete na področju verskega življenja rimokatoličanov v sodobni Ukrajini

Abstract: The Roman Catholic Church in contemporary Ukraine is to a large extent the heir to the tradition of the Latin rite of Lviv metropolis formed within the Polish Crown and other political entities related to Polish statehood and culture. In the general consciousness, this Church is considered to be the ‚Polish Church‘ as distinct from the ‚Ruthenian Church‘, Orthodox. The revival of the Church in the conditions of the Ukrainian state causes many discussions of an identity nature. Nationalist tendencies lead to the rejection of Polish cultural heritage and the creation of a new quality in the religious space, usually identified with the centuries-old achievements of civilization.

Keywords: Ukraine, Latin Church, Ukrainian language, culture, religion, Catholicism, Orthodoxy

Povzetek: Rimokatoliška Cerkev v sodobni Ukrajini je v marsičem dedinja izročila Lvovske metropolije latinskega obreda, oblikovane znotraj poljskega kraljestva in drugih političnih enot, povezanih s poljsko državnostjo in kulturo. V splošni zavesti velja za ‚poljsko Cerkev‘ in se razlikuje od ‚rutenske Cerkve‘, ki je pravoslavna. Cerkveni prepoved v okoliščinah ukrajinske državnosti povzroča številne razprave o identiteti. Nacionalistične težnje vodijo k zavračanju poljske kulturne dediščine in k vzpostavljanju nove razsežnosti v verskem prostoru. Ta nova razsežnost se običajno identificira z večstoletnimi civilizacijskimi dosežki.

Ključne besede: Ukrajina, latinska Cerkev, ukrajinski jezik, kultura, religija, katolištvo, pravoslavlje

1. Ukraine's Religious and Cultural Identity

The lands of modern Ukraine, in their overwhelming majority, are connected with the history and tradition of Kievan Rus, a huge medieval state encompassing the infinite areas of Eastern Europe, stretching to the Asian steppe. An element integrating these areas, inhabited by East Slavic ethnic groups – also called Ruthenian – and other tribes of non-Slavic origin, became a common cultural tradition arising from the Byzantine Christian heritage adopted in 988 by Grand Duke Vladimir. The capital of modern Ukraine – Kiev – was the centre of this great power and a source of cultural inspiration, which in later centuries evolved into national traditions of Belarus, Russia and Ukraine, and due to the imperial advancement of Russia was also imposed on other nations that entered its orbit of influence. Attempts to divide early Christian Ruthenian tradition into exclusively Ukrainian or Russian, conditioned by political circumstances, were devoid of substantive justifications and appeared only as grotesque ventures to diminish the great and universal tradition of Kievan Rus in the spirit of nineteenth-century nationalisms (Podskalsky 2000, 112–115).¹

Kiev played a special role in Christianisation in the east of Europe, it was called Ruthenian Jerusalem, and the Dnieper, in whose waters the inhabitants of Kiev were baptised, was called the Ruthenian Jordan. Pope John Paul II, visiting the capital of Ukraine in 2001, said: »This is the place of the Baptism of Rus. From Kiev, there began that flowering of Christian life which the Gospel first brought forth in the land of the ancient Rus, then in the lands of Eastern Europe and, later, beyond the Urals, in the lands of Asia.« (Jan Paweł II [John Paul II] 200, 110)

Kiev became not only the capital of the metropolis, but an important religious and political centre, which in the time of the break-up of the great Ruthenian state – progressing since the 13th century – was a visible symbol of the unity of ‚Saint Vladimir's heritage‘, but also an important culture-forming centre (Malmenvall 2016, 550). The Grand Duke of Kiev, Vladimir, the Baptist of Rus, also did a great job of incorporating his lands into the sphere of the Byzantine and Greek world civilisation and, through this, into general European tradition.

»He became a Christian, and imposed the faith as the formal religion in Kievan territories. The other Russian states along the rivers were not slow to follow his example. From his Chersonesus campaign, Vladimir brought back with him to Kiev Greek priests, Greek artisans and Greek church ornaments and books. He also took two bronze quadrigae – destined to decorate the Kiev of Vladimir, as the ‚steeds of San Marco‘ were later to be carried to Venice after the Latin conquest of Byzantium.« (Allen 1941, 13)

Kiev Christianity began to develop very rapidly and expansively. This was mainly due to a dynamic increase in the number of temples and the emergence of large

¹ An attempt to refer to the Russian-Ukrainian debate that has been ongoing since the 1920s, reaching back to the nineteenth-century polemics was made by Gerhard Podskalsky in his work *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)* (München, 1982).

monastic centres. According to various sources, just after the baptism, 300 to 400 Orthodox churches were built in Kiev alone (Zinkewych and Sorokowski 1988, 35)². Ruthenian monasteries originating from the famous Kiev Pechersk Monastery (hollowed out in caverns, and caves on the banks of the Dnieper) rose to the rank of great scientific and cultural centres. Here the first histories were created – the chronicles of Rus, intellectual life flourished here, and from here, education and literacy spread throughout the lands of old Rus.

Christianity shaped on the banks of the Dnieper had its characteristic features; it was an emanation of Byzantine culture adopted on the Slavic soil. For centuries, despite the progressing political divisions of the lands of ancient Rus, Christianity retained its universal, 'all-Russia' dimension, which testifies to the religious-civilisational community of the heirs of this tradition. For many researchers, this became the basis for the claim about the existence of a separate civilisation arising from the Byzantine tradition on the Ruthenian ground. Samuel P. Huntington used the term Orthodox civilisation, and the lands of contemporary Ukraine, at least partly have been its organic part and even a centre (Huntington 2011, 56).

After the destruction of the Ruthenian state and after Poland and Lithuania started to exercise sovereignty over its western part, the Orthodox Church maintained its cultural separateness despite the Renaissance, Baroque and Enlightenment trends coming from the West and affecting the entire societies. Even after the creation of the Union with Rome in 1596 and formally joining the Western civilisation space, the Ruthenian Church retained its eastern, Byzantine character (Osadczy 2019, 47). A characteristic mode of holding religious services according to the liturgical texts of Saint John Chrysostom and Saint Basil the Great remained unchanged or subjected to insignificant changes; liturgical books and various prayer texts written in the archaic Church Slavonic language remained the same; Cyrillic letters – *azbuka* – based on the Greek alphabet were used for writing; after the introduction of the Gregorian calendar, the Ruthenian church still retained the old Julian calendar. The Orthodox and Uniate Churches preserved their theology distinct from that of the West, which from the beginning followed a different path than the Latin scholastic-Thomistic search confirmed in the documents of the Council of Trent.

Being a civilisation centre of Russian Orthodoxy, Ukraine became an important part of the Western world as it united with Poland and Lithuania.³ This caused a migratory movement from the West as well as the relocation of the structures of the Latin Church to the newly connected lands. Catholic centres were created primarily in the western part of the Ruthenian lands in cities founded on German town law and inhabited by Germans and Poles, as well as in noble manors and castles of Polish or Polonised knights. In relation to local Eastern Christianity, Ro-

² This fact is described by German chronicler Thietmar and Polish chronicler Maciej Miechowita. Such a large number of temples is also explained by the fact that also small shrines and home chapels built in Ruthenia following a Greek custom were also taken into account.

³ In the eleventh century a part of Ruthenian lands passed under the suzerainty of the Hungarian Crown of Saint Stephen and as Hungarian Ruthenia or Subcarpathian Ruthenia created its hermetic history in complete isolation from the rest of Ukraine without affecting the overall civilisation and cultural situation.

man Catholicism, although not numerous but enjoying a privileged position and social prestige in the Catholic state, represented utterly different cultural and civilisational areas. It should be remembered that after the schism of 1054, intensified by hostility resulting from the raids of the Crusaders on Byzantium, relations between the two Churches were cool and tense. They created two hermetic spaces not interpenetrating each other, using different symbols, referring to completely different aesthetic patterns and also developing according to completely different historical conditions. Catholicism was constantly supplied from its centres in Western Europe with vivid theological and cultural trends, took on more and more attractive, modern forms and, being a minority denomination, sought expansion by emphasising its universal mission. Majority Orthodoxy was locked in a stalemate, cutting off from declining Byzantium, maintained conservative, retarded external forms and had no chance to attract neophytes, as it was associated with ‚Ruthenian faith‘, a national feature of Rus.

Over the centuries, however, the civilisational division was formed, reflecting the political division of the Ukrainian lands between Poland and Russia. The East merged with Russia as Little Ruthenia, actively participating in creating the powerful Orthodox empire, and the West was maximally affected by Poland’s civilisational influence, only at the commune level maintaining attachment to the Eastern Church, already appearing as Uniate. Despite subsequent political changes – the erasure of the Polish state from the world map for over 123 years, the expansion of Bolshevik Russia, the creation of a quasi-state in the form of Soviet Ukraine within which the modern Ukrainian state was formed after the collapse of the USSR, the civilisational and religious division remained a characteristic of Ukraine. Aforementioned S. Huntington wrote quite emphatically about this in the context of the discussion on the clash of civilisations:

»Ukraine, however, is a cleft country with two distinct cultures. The civilisational fault line between the West and Orthodoxy runs through its heart and has done so for centuries. At times in the past, western Ukraine was part of Poland, Lithuania, and the Austro-Hungarian empire. A large portion of its population have been adherents of the Uniate Church which practices Orthodox rites but acknowledges the authority of the Pope. Historically, western Ukrainians have spoken Ukrainian and have been strongly nationalist in their outlook. The people of eastern Ukraine have been overwhelmingly Orthodox and have in large part spoken Russian.«
(Huntington 2011, 267–277)⁴

This civilisation duality with the dominant ‚own‘ Eastern Church (Orthodox or Uniate) and the ‚foreign‘ Latin Church became a characteristic feature of religious

⁴ Giving a brilliant assessment of the cultural and political situation of Ukraine, the author made some simplifications and mental shortcuts that did not quite accurately reflect the religious specificity. The presence of the followers of the Uniate Church in Ukraine was slightly overstated (the total number of the faithful amounts to less than 7 % of the population), while the followers of the Roman Catholic Church were completely omitted.

and devotional reality in Ukraine. Moreover, a symbol of this state of affairs is the capital city of Kiev, as evidenced by the impressions of a foreign observer: »Kiev is where the two legacies meet. The Dnieper, Ukraine's only major natural feature and the boundary which used to divide the country between Russia and Poland, also splits the city into two. The golden domes of its great Orthodox monasteries and the neo-Gothic spire of its Catholic cathedral jostle on the skyline.« (Reid 2000, 16)

2. The Specificity of the Tradition of the Latin Church in Ukraine

The presence of the Catholic Church in the lands of former Rus is a derivative of their inclusion in the Catholic countries and, above all, the Polish-Lithuanian state. The Roman Catholic archdiocese in Ruthenia was founded in 1375 under the rule of the Hungarian king's governor Vladislaus II of Opole. It should be remembered that after the end of the Romanovs' Ruthenian dynasty in 1340, Red Ruthenia, with its capital Lviv, was taken by the Polish king Casimir the Great as the closest heir to these areas. In turn, after his childless death, the King of Hungary, Louis, inherited the Polish Crown with Ruthenia. After the short 'Hungarian episode', the Ruthenian lands returned to the Polish Crown again, but now with its archdiocese. It should be recalled that at that time, Poland had had its ancient archdiocese in legendary Gniezno for over three centuries. After the incorporation of Rus, it became a country in which there were two metropolitans in the state hierarchy – high-rank dignitaries. The Gniezno metropolitan bore the title of primate, held first place in the Senate, followed by the Lviv metropolitan.

In the east, Kamianets and Kiev dioceses were subordinated to the Lviv archdiocese. The situation of the Catholic population was very unstable and dangerous there. As we know, during the Cossack and Polish-Moscow wars, the partitions continually led to the depolonisation and desolation of these areas. Furthermore, right after that conflagrations, the fertile lands were again colonised by the peasant population recruited from counties of Central Poland. Thus, compact Polish and Catholic enclaves were established, maintaining their separateness from the surrounding Orthodox population. Gradually undergoing linguistic and cultural Ukrainianisation, Polish peasants firmly adhered to Catholicism. Churches were the oases of their culture and the only places where the Polish language was heard in public space. Despite the Russian authorities' repeated attempts to introduce the Russian language into Catholic temples, this experiment failed. Not using Polish every day, Roman Catholics in the Eastern Borderlands were within the orbit of the influence of the Polish culture and language in the sphere of religious life. Maria Dunin-Kozicka, a Polish writer, described this situation as follows:

»Only in the churches of Volhynia, Podolia, Ukraine, the publicly spoken Polish tongue could be heard during sermons. Only in presbyteries, after the service, it was possible to gather without being denounced to the po-

lice. At that time, the church was a place of entertainment and relief, God's and Polish outpost, where everyone, despite social differences, felt brothers in common profession of faith and the legacy of the Lechites, prohibited in the offices of speech.« (1928, 127)

Such historical and cultural circumstances led to the perpetuation of the social consciousness of stereotypes that translated into defining the reality surrounding the sphere of operation of the Roman Catholic Church as Polish. The church, the priest, liturgical feasts, etc., were referred to as: 'the Polish church', 'the Polish priest', 'Polish feasts', and 'Polish Christmas, Easter'. The Latin Church was associated with church fairs, ceremonial processions, Eucharistic adoration, playing the organ, and magnificent, extremely suggestive baroque sculptures. Churches were usually made of bricks and well-equipped, beautifully decorated, and their high spires and bell towers dominated the surrounding area.

The Roman Catholic church, along with Polish culture and language, was associated primarily with city culture, the culture of noble courts, and in simplified terms with lord's culture. Therefore, the Latin Church traditionally enjoyed high social prestige in the Ukrainian lands; it was a recognisable feature of the upper social classes. The folk proverb said that God »created a clergyman (a Latin priest) for the master, and a pope (the Orthodox priest) for the peasant«. These socio-cultural stereotypes are perpetuated in the consciousness of the inhabitants of Ukrainian lands (Andreev and Andreeva 2019, 188).

Social revolts or Polish-Ukrainian wars that broke out from time to time often resulted from social and class inequalities. Instinctive acts of aggression were directed against the Latin Church, as the area of life most associated with Polishness. During the escalation of aggression, everything associated with Latin culture and everything connected with Catholicism was cruelly destroyed. The temples were razed, the faithful were murdered, and the clergymen's life was taken with particular ferociousness. Fighting Latin Catholicism in an unbelievably cruel and total way had features characteristic of the clash of civilisations and the conflict between two cultural areas (Osadczy 2019, 67–111). Hence, at the level of folk culture from which Ukrainian national culture grew, hostility to the presence of traces of Latin tradition was very deeply rooted. It was associated with Polishness and, therefore, with a foreign civilisational and societal element. This civilisational space was 'lordly', aristocratic and therefore alien and hostile towards Ukrainian peasant, democratic national tradition. Orthodox churches and Latin churches, which had always been present in the Ukrainian landscape, were called 'Ruthenian or Ukrainian churches' and 'Polish churches', 'Ruthenian feasts' and 'Polish feasts' were celebrated, 'Ruthenian priests' and 'Polish priests' performed rituals. In traditional folk consciousness, from which national culture grew, referring to many centuries of history, these two spaces were hermetically separated from each other, always present and always foreign and even hostile. Hence new challenges of time related to the creation of a universal Ukrainian cultural space in connection with the emergence of the Ukrainian state have become a significant

problem in the religious life of society going beyond the scope of its traditional class space.

3. From ,the Polish Church' to ,the Ukrainian Church'

During the communist rule and struggle with religion, the Roman Catholic Church was the only official institution in the Soviet state that retained its Polish cultural and language character. Until the implementation of the provisions of the Second Vatican Council (1962–1965) introducing national languages into the liturgy, in the Roman Catholic Church in Ukraine, Latin was used in rites of the Mass and other services. Canticles, as well as paraliturgical services (rosaries, litanies, supplications), were traditionally performed in Polish. The priest usually addressed the faithful in Polish.

Over the centuries, especially during the communist dictatorship, the Polish population in Ukraine lost its language in everyday use. On the one hand, it was a natural process of assimilation of the rural population into the overwhelming Ukrainian majority; on the other, it was intended during the Stalinist struggle against the so-called ,Bourgeois nationalism' of non-Russian minorities. In the 1930s, all Latin churches in Soviet Ukraine were destroyed due to Stalinist repression. Manors – centres of maintaining Polishness – were destroyed during the revolutionary struggles of 1917–1920. Catholics in Eastern Polish provinces, annexed by the USSR in 1939, enjoyed religious freedom and the development of Polish religious culture throughout the interwar period. After the Soviet occupation, they became the object of persecution and repression, while the German occupation restored religious freedom in the occupied territories of Soviet Ukraine.

Allowing for limited functioning of the Roman Catholic Church in the USSR, the authorities hoped for its quick ,extinction' as a result of ,legal' procedures. The church was deprived of its hierarchy and seminaries, catechising children and youth was treated as a criminal offence, priests were repressed, and their number was limited to a minimum. As bishop Marcjan Trofimiak, a former ordinary of the diocese of Lutsk recalled, Roman Catholic priests became the most persecuted group in the Soviet Union (Trofimiak 1994, 211).

Roman Catholic centres survived in a few cities in western Ukraine – of which Lviv was the largest – and in Podolia and Kiev region, mainly in rural towns—as a result of the presence of Polish intelligentsia, towns, and especially the famous Lviv cathedral, managed to preserve the traditional cultural and religious order creating peculiar islands of Polish borderland culture. Catholic villages of the Polish population in areas formerly belonging to Tsarist Russia had been subjected to linguistic and cultural assimilation for a long time. Due to the presence of educated priests, it was possible to maintain the Polish language and traditional culture in the area of religious life. A well-known model of cultural and linguistic life was created when the language that was not used in everyday life and which ceased to function at

home was reserved for the sacred sphere and was intended only for prayer and the temple. The Hebrew language of Jews, the hrabar language of Armenians, etc., underwent such a metamorphosis. Losing the Polish language in everyday life, Poles in Ukraine preserved it in the church and prayer. Preserved prayer books in notebooks in which texts of Polish prayers and religious songs were phonetically handwritten in Cyrillic letters – writing used daily – and frequently with mistakes are a specific symbol of this state of affairs. After Polish missals were introduced to churches in Soviet Ukraine in the 1970s, the faithful could not understand Polish used in the Holy Mass; sometimes, they comically distorted the words, completely perverting the content of the prayer. Moreover, thus, instead of ‚Pontius Pilate‘ there was ‚Polish‘ Pilate, and instead of »Hosanna in the highest«, they sang »Oksana [Ukrainian female name] in haying« (Dzwonkowski and Pałyga 1995, 325).

Among Latin Catholics, there was considerable resistance to attempts to introduce the Ukrainian language into religious life. Both Poles and Ukrainians perceived it as the distortion of certain normality, tradition, and eternal order. After the liquidation of the Greek Catholic Church in 1946, gathering the Ukrainian population in the former Galician lands, some former Catholics of the Eastern Rite began to take advantage of the possibility of attending services in the few Roman Catholic churches. Sometimes such faithful constituted the majority in Polish churches because the Polish population was deported to Poland in the new post-war borders. In exceptional circumstances, Ukrainian religious songs were introduced to such services (Osadczy 2009, 82).⁵ The Soviet authorities also made every endeavour so that church life did not go beyond the Polish cultural and linguistic sphere. Without schools, books, and the intelligentsia, the Polish population was doomed to disappear. Striving to eliminate the Roman Catholic Church from public life, the communist authorities made sure that the Church, opening itself to the Ukrainian language, would not be reborn through the influx of new believers from outside. According to the plans of the atheist regime, Catholicism should be locked up in the ghetto of elderly people of Polish nationality whose natural death would also be the demise of the Church. The lack of a hierarchy and seminaries was a guarantee of the definite end of the church structure that could not be included in the process of building communism.

The situation changed after the collapse of the USSR. Universal religious freedom allowed the hierarchical structures of the Catholic Church in Ukraine to be reborn. Separate church organisations were established in the countries newly created on the ruins of the Soviet state. Both from the perspective of the Vatican and the governments of post-Soviet countries, it was necessary to separate from the tradition of Polish Catholicism, which historically was the foundation of Catholic communities in post-Soviet areas – maybe except partly in Lithuania, Latvia and Carpathian Ruthenia – and begin to create Catholic hierarchical structures in the national language and culture (Lopert 2008).⁶

⁵ Exposing himself to the harassment by atheistic authorities, Marcján Trofimiak, priest in Kremenets in Volhynia and priest for Catholics in Western and Central Ukraine, introduced Ukrainian canticles in the Borshchiv parish in Podolia.

⁶ This issue is discussed in detail in the article „Identiteta in religioznost“, see Lopert 2008.

In Ukraine, the ‚Polish Church‘ had to become Ukrainian and take its place among other ‚Ukrainian‘ Churches, where Orthodox Churches played the dominant role.

4. Problems in the Search for New Cultural and Linguistic Identity

It is known that attachment to tradition, adherence to archaic noble forms, and connection with generations of the faithful testify to the authenticity and prestige of the Church. The ‚Ukrainian‘ Latin Church could not have these attributes because it found itself in a difficult situation. The whole authentic tradition was associated with Polish history and culture. The rich canticle resources were also exclusively Polish, incorporated into the broad context of Polish religious culture. The air-tightness of the cultural and religious area was preserved despite the progressing Ukrainianisation of the daily life of faithful Catholics. This state of affairs was even, to some extent, satisfactory for the community staying in a kind of isolation from the atheistic environment marked by the surface religiosity characteristic of the culture of the Orthodox Church. The ‚ghetto‘ was a suitable environment for surviving and preserving own identity, even observing the principle of preference for marriages within a religious group. Leaving the underground, establishing full-fledged hierarchical structures, joining the religious life of the country devastated by atheistic ideology opened new perspectives and a new vision in the environment of the Latin Church. Unexpected and tempting perspectives opened for the accomplishment of the evangelising mission. The Latin Church in Ukraine, being part of the universal Church, felt and had the support of the entire Catholic world. First of all, Poland, where the issue of Catholicism at Eastern Borderlands was traditionally treated as Polish, provided succour. Support was also lent by Catholic dioceses from Western Europe and the USA, where societies were more and more secularised and the challenges of helping post-communist countries strongly impacted the mission awareness. The authority of Saint John Paul II, an unquestionable moral standard not only for Catholics, was of great importance. Moreover, orientation to the West, which guided the revolutionary changes in the USSR and the overthrow of the dictatorship of the Communist Party, increased the attractiveness and prestige of the ‚Western‘ Church.

In such circumstances, being closed in the Polish cultural and religious circle became a great limitation for the development of missionary activity. The entry into the new socio-political reality occurred along with the change in the generation of priests in Ukraine. The older generation educated in Polish seminaries, strongly attached to Polish tradition and culture, was leaving. Newly ordained priests originating from post-Soviet families, identifying with the Ukrainian environment, or indifferent to cultural matters, devoid of a more profound humanistic knowledge and, in particular, cut off from the normal transmission of cultural and religious values, willingly began to enter into modern pastoral and ecclesiastical trends as far as possible detaching themselves from tradition.

The retirement of the older generation of hierarchs also foreboded the interruption of a certain continuity of persisting in faith and tradition, excellent examples of which were given by eminent figures of the ‚borderland hierarchs‘ perceived even as patriarchs in times of persecution (Osadczy 2002, 249–254).

In the new historical and political circumstances, a project of the Latin Church, cut off from Polish tradition, creating a new Ukrainian cultural and religious reality, began to be implemented. The assumption was that the Latin church in Ukraine was universal and was to adapt to the language and linguistic and cultural conditions of the faithful, the principle of a ‚blank card‘ was adopted. That is, cutting off from tradition and adapting to existing conditions – e.g. services in Polish in the former dioceses of the Second Polish Republic and preference of the Ukrainian language in central and eastern areas traditionally associated with the Catholic tradition and having a missionary character.

This state of affairs partly provoked discussion and even opposition in central parts of Ukraine – the dioceses of Kamianets and Kiev-Zhytomyr – where the Polish element remained traditionally strong, having lasting attachment to the Polish language in services despite the progress of Ukrainianisation in everyday life. Nevertheless, church factors got heavily involved in creating a new linguistic and cultural reality in the Latin Church in Ukraine through depolonisation and intensified Ukrainianisation of religious life. Not only local clergymen of the post-Soviet generation but also priests coming from Poland were actively involved in this process.

Gradually, the universality of the Church in Ukraine, also taking into account the area of tradition in Polish and the pastoral needs of the Polish population, began to be replaced by the Ukrainian language on a general scale. To the official narrative related to the identity of the Roman Catholic Church in Ukraine, an explanation was added according to which the allegedly Polish linguistic and cultural character of the Roman Catholic Church was the result of the introduction of the Polish missal after the Second Vatican Council. The Liturgical Commission of the Episcopal Conference of Ukraine explained that Polish prayers and the necessary use of Polish missals gave rise to »a misconception, which still persists in society, that the Catholic Church is the Polish Church« (Rims’kij Mesal 2019). Subsequently, there is an even more astounding statement that thanks to the Polish language, which is very close to Ukrainian, as well as the engagement of Polish priests, the Church was able to operate more or less normally. However, as the author of the article about the missal in Ukrainian introduced for use in the Church in Ukraine points out, »finally the Roman Catholic Church in Ukraine has been given the opportunity to use its own language« (Rims’kij Mesal 2019).

Cutting off from traditional cultural and linguistic roots and trying to settle in the civilisation space, called by some scholars ‚Orthodoxy‘⁷, put Roman Catholics in Ukraine in a difficult situation. It was necessary to find one’s feet not in a missionary space, devoid of Christian culture, opening up the possibility of creating new forms of Latin Western culture adapting to local conditions, but in lands with

⁷ Among others, S. Huntington uses this nomenclature defining one of eight civilisations as ‚Orthodoxy‘.

over a thousand-year of a tradition of Eastern Christianity, on the basis of which indigenous, native, local tradition has grown. The problem starts with the term Church – Ecclesia. In the Ukrainian tradition, the form Церква is used, univocally associated with the Eastern Church. To define the Western Church, i.e. Polish in the general consciousness, there was a word phonetically reflecting the Polish name of the Church of Костьол. The custom of distinguishing Церква and Костьол prevailed in all East Slavic – Ruthenian – languages. A half-way solution was adopted, the word Церква defines the church as an institution, while the word Костьол remained to describe the temple. In order to eliminate Polish-sounding words in relation to Catholic temples, supporters of total depolonisation began to prefer even less linguistically precise terms храм – temple, собор – cathedral, not only in relation to cathedral temples.

When conducting the Ukrainisation of the linguistic and cultural space of the life of the Roman Catholic Church, the creators of the new reality must consider the functioning of popular words from the sphere of the Orthodox Church in the sphere of popular culture. Roman Catholics in Ukraine had to face a dilemma whether to use ready words developed by the Orthodox Church, familiar to the general public or introduce foreign words from Latin tradition. This dilemma is most spectacularly seen in the use of the words *AMEN* and *alleluia*. These words coming from Hebrew differ in the pronunciation of Eastern and Western Christians. The Greek phonetic version in the form of *AMIN'* and *ALLILUJA* entered the Eastern Christian tradition, and the version of Latin phonetics – *AMEN* and *ALLELUJA* – became established in the Western Christian tradition. As a result of quite strange conclusions, Greek words associated with the life of the Orthodox Church were introduced into the liturgical and prayer tradition of Latin Catholics in Ukraine, i.e. *AMIN'* and *ALLILUJA* (Vukašinović 2010, 19–20)⁸.

The adoption of the names of holidays and ceremonies borrowed from the vocabulary of the Orthodox Church, commonly used in society, somewhat changes the theological content of the commemorated event. Solemnity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary is defined in the Eastern Church as Успеніє or Успіння, which are terms referring to the Dormition of the Mother of God. In the Latin tradition, the Assumption of the Blessed Virgin Mary – *Assumptio Beatissimae Mariae Virginis in caelum* – is stressed. By adopting the version of the name of the feast commonly used in Ukrainian society, the Latin Church distorted the theological tone of the event, having a clear theological connotation and prayer and liturgical tradition in the practice of Roman Catholicism. Attempts to introduce a literal translation of the Polish name of the Assumption ceremony – Внебовзяття – were linguistically ghastly, artificial and did not comply with the rules of Ukrainian grammar. Officially, there is a partial solution to this issue; in the liturgical use, the Eastern Christian version is given, containing in parentheses its meaning in accordance with the Latin theological tradition – Успіння (Взяття до

⁸ Similar problems also arise in the situation of the Orthodox Church adjusting to modernity. An example is the situation in Serbia.

неба) Пресвятої Діви Марії (Molitvi u Zvičajnomu periodi [Ordinary Time Prayers] 2019).

In some situations, it is not possible to use the equivalents of traditional Eastern Christian words to describe the reality of the Roman Catholic Church in Ukraine. The sacrament of the confirmation, referred to as Миропомазання, is associated with the sacrament administered in the Orthodox Church according to a completely different mode than in the Latin tradition. It is given by the priest during the baptism sacrament and has a completely different connotation from that in the Latin tradition, which emphasises growing up in faith and mature joining in the faithful community. The Polish word *bierzmowanie* is very specific as far as its pronunciation and spelling are concerned, which are clearly associated with the tradition of the Polish language, and its use in such a form is impossible in the Ukrainian language. Hence the word Конфірмація was introduced to define the sacrament of confirmation, which refers to the Latin name of the sacrament – *confirmatio*. This is a completely innovative solution, which introduces a word to circulation which is foreign to both the traditional Polish language and Ukrainian religious culture, referring to the customs of the Orthodox Church.

Many problems are also associated with the use of the names of liturgical vessels, liturgical vestments, liturgical and prayer books, as well as other objects functioning in the religious practices of the Roman Catholic Church. In many situations, there are simply no terms in Ukrainian that describe specific objects that are usual elements of the Latin rite. One of the pioneers of translating the Latin Missal into Ukrainian, Bishop Marcján Trofimiak, a retired ordinary of the Lutsk diocese, for many years the chairman of the Liturgical Commission of the Episcopal Conference of the Roman Catholic Church in Ukraine, presented the tasks facing the introduction of the Ukrainian language into Roman Catholic religious life:

»We are also trying to be moderate in that the language is to be beautiful, not very poetic, although the note of poetry must be heard; not very archaic, although we have left some archaic words for embellishing the texts, without making it excessively oriental. We have also tried to make this Latin moment always present. It seems that we have succeeded, that it is a purely Latin liturgy in Ukrainian.« (Osadczy 2009, 135)

References

- Allen, William Edward David.** 1941. *The Ukraine: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andreev, Aleksandr N., and Yulia S. Andreeva.** 2019. Reunification of the Uniates of Maloros-siya (Ukraine) and Belarus with the Russian Orthodox Church: A View from Inside (Based on Memoirs of the Late 18th Century). *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:181–190.
- Dunin-Kozicka, Maria.** 1928. *Rok 1917: Opowieść historyczna [1917: A historical story]*. Kraków: Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich.
- Dzwonkowski, Roman, and Jan Pałyga.** 1995. *Za wschodnią granicą: O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia Jan Pałyga SAC [Across the eastern border: Jan Pałyga SAC talks about Poles and*

the Church in the former USSR with Roman Dzwonkowski, SAC. Warsaw: Wydawnictwo Wspólnota Polska.

Huntington, Samuel Philips. 2011. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt tadu światowego [The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order]*. Warsaw: Wydawnictwo Muza.

John Paul II. 2001. *Chrystus Drogą, Prawdą i Życiem: Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23-27 czerwca 2001 [Christ the Way, the Truth and the Life: Holy Father's pilgrimage to Ukraine, June 23-27, 2001]*. Warsaw: Wydawnictwo M.

Lopert, Maja. 2008. Identiteta in religioznost. *Bogoslovni vestnik* 68, no. 1:137–146.

Malmenvall, Simon. 2016. Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. Stoletja. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 3/4:547–558.

Molitvi u Zvičajnomu periodu [Ordinary Time Prayers]. 2019. Komisija u spravah Liturgii. <http://liturgia-rkc.org.ua/index.php/lituriiniy-rik/19-zvychainyi-period> (25. 7. 2019).

Osadczy, Włodzimierz. 2002. Losy duchowieństwa polskiego na ziemiach zajętych przez Związek Sowiecki w 1939 r. i wcielonych od Ukraińskiej RSS [The fate of the Polish clergy in the territories occupied by the Soviet Union in 1939 and incorporated into the Ukrainian RSS]. In: A. Judycki and Z. Judycki, eds. *Duchowieństwo polskie w świecie [Polish clergy in the world]*, 249–254. Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski.

---. 2009. *Władzka Markijan: Wywiad-rzeka z księdzem biskupem Marcjaniem Trofimiakiem ordynariuszem diecezji lutkiej [Bishop Markijan: Interview with Bishop Marcjan Trofimiak, bishop of the Lutsk diocese]*. Lutsk: Wydawnictwo KUL.

---. 2019. Rzezie czy wojna cywilizacji? Kulturowe i społeczne uwarunkowania zbrodni wołyńskiej [Slaughter or war of civilizations? Cultural and social conditions of the Volhynian crime]. *Res Cresoviana* 2019, no. 1:63–101.

---. 2019. *Unia Triplex: Unia Brzeska w tradycji polskiej, rosyjskiej i ukraińskiej [The Triplex Union: The Brest Union in the Polish, Russian and Ukrainian tradition]*. Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky.

Podskalsky, Gerhard. 2000. *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Reid, Anna. 2000. *Borderland: A Journey through the History of Ukraine*. Boulder: Westview Press.

Rims'kij Mesal [Roman Missal]. 2019. Komisija u spravah Liturgii. <http://liturgia-rkc.org.ua/index.php/vydannia/11-rymskyi-mesal> (accessed 25. 7. 2019).

Trofimiak, Marcyan. 1994. Świadeństwo archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego (Ukraina) [A testimony of the Lviv Archdiocese of the Latin Rite (Ukraine)]. In: J. Nagórny, B. Jurczyk, J. S. Gajek, eds. *Świadeństwa Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej: Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej [Testimonies of the Catholic Church in the totalitarian system of Central and Eastern Europe: Book of the Theological Congress of East Central Europe]*, 211–214. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Vukašinović Vladimir. 2010. Confrontation of Liturgical Theologies in Translations of Holy Liturgies into Serbian Language in the 20th Century. *Bogoslovni vestnik* 70, no. 1:17–24.

Zinkewych, Osyp, Andrew Sorokowski, eds. 1988. *A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopedic Chronology*. New York: Smolosky Publishers.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 185—202

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 27-722.53:659.4(438)

659.4:37.01

DOI: 10.34291/BV2022/01/Kasowski

© 2022 Kasowski et al., CC BY 4.0

Ronald Kasowski, Józef Kloch and Monika Przybysz

Media Education in the Formation of Candidates for Priesthood in the Context of the New „Ratio Fundamentalis“ and Polish Seminaries

Medijska vzgoja pri formaciji duhovniških kandidatov v kontekstu novega „Ratio Fundamentalis“ in poljskih semenišč

Abstract: On the basis of the „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“ of the Congregation for the Clergy of December 8, 2016 (Congregation for the Clergy 2016), the particular Churches with their Bishops' conferences create the basis for the formation of future presbyters in their respective countries. The previous „Ratio“ was published more than 30 years ago by the then competent Congregation for Catholic Education. Between 1985 and 2016 there was a revolution in the field of social communication and media. It is difficult to imagine the modern intellectual formation of a candidate for the priesthood without things such as media education. Future presbyters should know how to communicate with contemporary men and evangelise through the Internet, especially on social media. It will be good if they also understand the system of media work in general and know how to establish contact with journalists. Many valuable indications concerning contemporary communication and the journalistic world are contained in the teachings of the three popes of the Internet era and the relevant dicasteries of the Holy See from that period. The competence of future clergy in the field of IT is also important.

The present paper contains a proposal for a new programme of media education in the seminaries. It [the proposal] is based on contemporary IT and media knowledge and on the research of nearly 30 years of experience in media education in the formation of future clergy in Poland. The article also presents an outline of the reception of the Vatican's indications concerning media education in the seminaries of selected particular Churches: in Lithuania, Belarus, Ukraine, Slovakia and the Czech Republic. These analyses may help to determine the formation of future presbyters in the field of media education covering: the teaching of the Church on the media, media theory, IT and Internet education, elements of public relations and media relations.

Keywords: Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, formation of candidates for the priesthood, media education, seminaries, seminarians' education, IT, media

Povzetek: V skladu s Temeljnimi smernicami za formacijo duhovnikov („Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“), ki jih je 8. decembra 2016 izdala Kongregacija za duhovnike, glavna merila formacije bodočih duhovnikov v posameznih državah določajo delne Cerkve s svojimi škofovskimi konferencami. Prejšnje Smernice („Ratio“) je pred več kot tridesetimi leti objavila takrat pristojna Kongregacija za katoliško izobraževanje. Med letoma 1985 in 2016 se je na področju družbene komunikacije in medijev zgodila revolucija. Sodobno intelektualno vzgojo duhovniškega kandidata si je zato težko predstavljati brez medijske vzgoje. Bodoči duhovniki se morajo znati sporazumevati s sodobnim človekom in oznanjevati na spletu, še posebej na družbenih omrežjih. Dobro bi bilo, če bi v splošnem razumeli tudi sistem medijskega delovanja in znali vzpostavljati stike z novinarji. Veliko dragocenih navodil glede sodobne komunikacije in novinarskega sveta vsebujejo nauki treh papežev spletne dobe, pa tudi sporočila ustreznih dikasterijev Svetega sedeža v tem obdobju. Prav tako so pri bodočih duhovnikih pomembne kompetence na področju informacijskih tehnologij.

Članek prinaša predlog novega programa medijske vzgoje v semeniščih. Temelji na poznavanju sodobnih informacijskih tehnologij in medijev ter na raziskavah skoraj tridesetletnih izkušenj z medijsko vzgojo in izobraževanjem bodočih duhovnikov na Poljskem. Članek predstavlja tudi pregled sprejemanja vatikanskih navodil glede medijske vzgoje v semeniščih izbranih delnih Cerkva – v Litvi, Belorusiji, Ukrajini, na Slovaškem in Češkem. Te analize lahko pomagajo pri opredeljevanju izobraževanja bodočih duhovnikov na področju medijske vzgoje, ki pokriva nauk Cerkve o medijih, teorije o medijih, informacijsko in spletno vzgojo ter prvine odnosov z javnostmi in medijskih odnosov.

Ključne besede: „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“, formacija duhovniških kandidatov, medijska vzgoja, semenišča, vzgoja semeniščnikov, informacijska tehnologija, mediji

1. Introduction

»Communication permeates the essential dimensions of the Church, which is called to announce to all the joyful message of salvation. For this reason, the Church takes advantage of the opportunities offered by the communications media as pathways providentially given by God to intensify communion and to render more penetrating the proclamation of His word. The media permit the manifestation of the universal character of the People of God, favouring a more intense and immediate exchange among lo-

cal Churches, and nourishing mutual awareness and cooperation.« (John Paul II 2005)

This is what Saint John Paul II wrote about the media. Also his collaborator, Archbishop John Patrick Foley (2002), when speaking about the necessity of »preparing the Web for use by the Church, which is one, holy, catholic and apostolic, in such a way that the Internet may be one, holy, catholic and apostolic«, pointed to analogies between the reality of faith and virtual reality. Today there is also a certain blurring of the boundaries between the real world and the virtual world (Morbitzer 2015, 416).

Internet technologies find their use in building a real community, which is the foundation of the universal Church, and they can be a way of contact with the modern man to convey the message of salvation to him (Osewska 2014; Stala 2015). The web can be called Catholic because, like the Church, it is universal and reaches everywhere. It is apostolic, and this term refers to a new style of being apostles, who are called to cross – through the Web – the borders of continents, countries or cultures. It is not only believers who notice the similarities. Also, the creator of the World Wide Web, Tim Berners-Lee (2011) pointed out one of the most important features of the Internet, namely openness: »/.../ any person in the world can exchange information with any other on an ongoing basis.« Today it is especially through social media (Lim 2017).

2. The Necessity of Providing Media Education for the Modern Man

The use of the media in the community of the Church, the proclamation of the kerygma in them and the witnessing are closely related. In the media, there is a need »not only to insert expressly religious content into different media platforms, but also to witness consistently, /.../ in the way one communicates choices, preferences and judgements that are fully consistent with the Gospel, even when it is not spoken of specifically« (Benedict XVI 2011). The Catholic Church faces the challenge of an active and creative presence on the Internet. It is worth ensuring that the message of the Gospel is present in the communication channels which are used every day by billions of people around the world. Unless the Gospel is present in social media, it will not be present in the lives of many people. According to the theory of the order of everyday life – if there is no Gospel content in the media, there will be no Gospel content in people's minds. The essence of the believer's presence on the Internet is giving testimony of faith in Jesus Christ, which St. John Paul II (2002) called for:

»From this galaxy of sight and sound will the face of Christ emerge and the voice of Christ be heard? For it is only when his face is seen and his voice heard that the world will know the glad tidings of our redemption. This is the purpose of evangelization. And this is what will make the Internet a ge-

nuinely human space, for if there is no room for Christ, there is no room for man.«

Nowadays, people are present for many hours on social media, as indicated by many communication researchers, numerous reports, analyses and statistics. Hence, the Church's involvement in practising various forms of spirituality on the Internet is extremely important (Kloch and Przybysz 2015). Online retreats, prayer communities (Rosary Roses), online pilgrimages, prayer in social media (live transmissions from Mass, services, adoration), and even meditations on the Word of God or perhaps graphics containing quotations from Holy Scripture and short video reflections published by priests – these are important activities not only in the spiritual life of young people but also in promoting holiness on the Internet. These activities are important both in the private communication of Christians and in institutional communication (Arasa 2008; Arasa, Lorenzo, and Lucio 2010).

However, proclaiming the truth of the Gospel, or indeed any truth, today is not easy. According to researchers at the Massachusetts Institute of Technology (MIT), one of the most prestigious technological universities in the world, fake news spreads six times faster than real information, and fake news has about a 70% chance of being shared (Mayer 2018). This is why media education is so important, as it can significantly help with media comprehension, reception and also content co-creation. Following the definition given in the UNESCO documents, media education:

- deals with all media communication, including the printed word and graphics, sound and both still and moving images;
- enables people to understand the media used in their society and how they work, and to acquire the skills to use these media to communicate with others;
- teaches how to use the media, critically analyse, interpret and produce media texts;
- supports the ability to identify the sources of media texts, their political, social, commercial and/or cultural connections and contexts;
- teaches how to interpret the news and values offered by the media. (Fedorov 2008)

Media education is supposed to support the media consumer in forming specific communicative competencies (Gašpar and Garmaz 2016) in the media area, including: using information, building relations in the media environment, understanding the language of the media, using the media creatively, promoting ethics and values in communication and the media, safety in the media, understanding and applying the law in communication and the media, understanding the economic aspects of the media, building digital competences (Fundacja Nowoczesna Polska 2014.), etc.

3. A New Programme of Media Education in the Seminaries in Poland

The new general decree „The Way of Formation of Priests in Poland: *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*“ (KEP 2021) introduces to the seminaries an obligatory subject called ‚media education‘, taking 30 hours, which is an important change in the seminarians’ curriculum (Rustja 2005, 457). The basis for this is the reflection that »In the modern world one cannot function without the media – one needs to know how they work, how to skilfully use them to promote good and how to apply them in the mission of the Church, especially websites and social media. This knowledge, skills and competence acquired in the framework of the obligatory subject ›media education‹ will allow future clergy to understand the essence of the media and to use them competently and fruitfully in their everyday pastoral work (Kloch 2013; Przybysz and Kloch 2012; Przybysz 2008; 2013). This knowledge is also intended to protect them and the Church from crisis situations (KEP 2021, no. 590). The specific issues to be included in these classes concern:

- pre-evangelisation – a proclamation of the kerygma in the media in relation to evangelisation;
- critical reception of media messages; the review of techniques of manipulating media recipients;
- the media being used to have a destructive influence on children and young people;
- protecting children and young people in cyberspace;
- communication of institutional Church communities on the websites and in blogs;
- building religious communities in social media;
- the role of images in social media;
- the importance of video in social media communication;
- problems of addiction to online games and virtual reality;
- promoting religious content on the Internet;
- principles of creating press releases and making them available to journalists and the local community;
- contacts with local and national media, giving interviews and statements to the media;
- reactive crisis situation management;
- proactive management of crisis situations (prevention);
- press law and protection of image and property rights. (no. 591)

In the proposed topics, there are issues related to the problems of technology, factual communication as well as media competence. It is worth briefly analysing this choice and the construction of issues.

Proclaiming the kerygma has been an indispensable part of the Church’s activity for over 2000 years. The commitment of the Church’s people and the concern to proclaim the full, unchanging kerygma make it possible to undertake evange-

lization activities and are a missionary imperative for all the faithful (Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali 1989, no. 1). Throughout the centuries the kerygma has been proclaimed in various ways, while in the 20th and 21st centuries various means of communication have begun to be involved in this process, including, in recent years, social media and the entire space of the Internet. True evangelisation takes place in a personal encounter between man and God (Duff 2013, 28–29), often in the real presence of another person. This is always an encounter which involves an act of will to accept Jesus as Lord and Saviour, and consequently to enter into the community of the Church and accept her teaching (Vodičar 2014). Very often, however, the media play a huge role in this process of preparation for this act of will, precisely a pre-evangelisation role. And although the Church took 3 different attitudes in the 20th century toward the media – assimilation, rejection or accommodation (Sultana 2014), the words of John Paul II »Do not be afraid! Do not be afraid of new technologies!« (2005, no. 14) are an extremely important message today in the context of dynamic technological changes, which have been taking place rapidly in recent years and will probably accelerate even further.

The media communication in today's world is fraught with many distortions, among which there is the problem of information overload, with knowledge but without the understanding of the modern world (Prijatelj 2011, 115), as well as huge emotions sold in the media as a basic product in place of information, the associated problem of hate speech causing serious health consequences in people, especially young, and as a consequence even suicide attempts, in addition to the polarization of society and building information bubbles, the problem of Internet addiction, smartphone use, and also the ubiquitous fake news. This is why classes on the critical reception of media messages and the ability to recognise techniques of manipulating recipients are so important in the curriculum, as well as the problem of the media being used with a destructive influence on children and young people (e.g. paedophilia, pornography, promotion of violence, peer violence in the media, hate, pathostreamers etc.). The issue of addiction to online games and virtual reality is also extremely important in this education. One of the highest priorities is the protection of children and young people in cyberspace, to which pastoral workers must be particularly sensitive, and they should be able to support young people in crisis situations and redirect them to the appropriate institutions and persons.

As concerns the positive issues in pastoral ministry, it is also important to know how to communicate institutional communities of the Church on the WWW, in blogs, and also how to build religious communities on social media. These tools may support pre-evangelisation and pastoral activities, and their skilful and professional use may serve to promote good, the message of faith and religion (Spadaro 2014, 17–20). The use of appropriate language in the process of communicating with the recipient may be a factor determining the success of the process of proclaiming the kerygma. The language of the media and the Internet is evolving, so it is important to follow the emerging changes, to understand the role of the

image in social media and the importance of video in social media communication. This will serve to promote religious content online.

In recent years, a number of crisis situations related to the image of pastors, the institution of the Church itself or activities concerning her problems appearing in the media and the reaction of Church hierarchs began to appear in the media space. Such phenomena may generate long-lasting cracks in the image of the Church and its individual representatives. Therefore, it is very important to be able to deal with crises in the media communication of the Church, and at the same time to use the help of specialists in crisis situations. It is also worth preparing ourselves for concerning facts and anticipating crisis situations that may arise in the near future in the ranks of the Church. Therefore, important issues such as reactive crisis management and proactive crisis management (prevention) and the ability to manage these processes are essential for every pastor.

For a selected group of priests it will also be important to know the principles of creating press releases and making them available to journalists and the local community; in addition: to how to maintain professional contacts with local and national media, to have the ability to give interviews, statements to the media; to have knowledge of press law and the protection of image and property rights. The latter, legal knowledge, should be available to all priests by virtue of running institutional communication channels on social media or supervising them. When it comes to Church communication, it is also worth remembering internal and external communication (Kloch 2021). Internal communication consists in reaching individual members within the institution with the right information, using the media belonging to the organisation. This strategy is needed so that individual members of the organisation know what is happening in specific sectors of the organisation. External communication, on the other hand, involves communicating a professional message to the media using professional tools so that the public becomes interested in what the organisation is doing. This is why it is so important to contact the media in order to present selected issues to them, also by offering appropriately prepared content, especially video content.

4. Research on Media Education in Seminaries: The Case of Poland

The new programme of media education in the seminaries of the clergy in Poland was created on the basis of nearly 30 years of experience in this field¹. Before the latest concept was proposed in 2019, research was conducted on the media education of seminarians to date. The results of the research became the starting point for the new scheme on this subject. After the adoption of the project con-

¹ The research covered 71 out of 84 seminaries in Poland - both diocesan and religious, which is 82% of all seminaries of this type. Data for the years 1990–2017 collected using online research questionnaires were analysed. The study lasted from May to August 2017. The author of the research is the co-author of this article, Rev. Dr. Ronald Kasowski.

cerning media education in the entire „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia“ (KEP 2021) by the Polish bishops², the programme awaits a *recognitio* from the Vatican Congregation for the Clergy.

Empirical online research was conducted in diocesan and religious seminaries in Poland from May to August 2017. The research includes in its scope analysis of the issues related to the presence of media education subjects in the current seminary Ratio corpus and will illustrate to what extent and in what time course mass media issues appeared in the formation of candidates for the priesthood. The time range covered by the research panel for data acquisition concerns the years from 1990 to 2017. The collected results will allow the presentation of conclusions and indication of trends related to the presence of elements of media education in the formation process of candidates for the priesthood.

The research covered, among other things, the existence of published syllabuses, the teaching aids used, the forms in which students completed the course, the content of classes, the proportion between the lecture method and hands-on classes, the years of study in which media education was taught and the number of lectures, as well as their form (compulsory, optional).

4.1 Syllabus

The answer to the question: *Is there a syllabus for the subject?* revealed that only in one in four seminaries the subjects related to media education were taught on the basis of a syllabus (Figure 1). In the remaining 75% of cases, lecturers used individual programmes. This largely involved the creation of original materials prepared and dedicated specifically to lectures and classes.

Syllabus for media education subjects	
Exists	24%
Does not exist	48%
Not applicable	15%
No response	13%

Table 1: *Syllabuses in seminaries in Poland (Source: own research, N=62).*

A textbook was used across the research group as part of the teaching in one in three seminars. Ready-made course books were also used at a similar level. However, the most popular form of teaching aids were ready-made materials in the form of presentations, short films or press clippings. This was the case in 89% of the seminaries (Figure 2).

² Bishop Damian Bryl presided (from 2018) over the work of the team for the preparation of new rules for priestly formation in Poland. After presenting the programme, the Polish Bishops' Conference adopted the „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia“ in 2021 during its March plenary meeting. The date of entry into force of the „Ratio“ will be determined by the President of the Polish Bishops' Conference, after receiving the *recognitio* of the Holy See.

Type of teaching aid	
Textbook	29%
Ready-made course book prepared by the teacher	32%
Other kinds of teaching aids, ex. video clips, ready-made coursebooks, ets.	89%
There were no teaching aids	13%

Table 2: *Teaching aids for media education in seminaries in Poland. (Source: own research, N=62).*

4.2 The Name of the Subject

Media education subjects gained different names over the years. To a large extent, this depended on the thematic scope and subject type of the course. Among the answers given (87% of respondents provided an answer), the names of the subject dedicated to media education can be grouped by subject matter into three categories:

- communicative and cultural,
- educational and pastoral,
- IT and Internet.

The following conclusions can be drawn from the analysis of the names of the subjects³ included in the course of seminary studies devoted to the issues of media education:

- Some of the lectures and classes related to social media carry the marks of theoretical classes and hands-on classes.
- Within the framework of theoretical classes, the role of the media inscribed in the social and cultural context is widely presented.
- The role and significance of mass media in relation to the teaching and indications of the Church is included in the content of lectures.
- The significance and use of the mass media in relation to the pastoral challenges of the contemporary world is strongly emphasised.
- Media education through lectures and classes gives the seminarians practical use of the acquired skills in pastoral ministry.
- It also teaches the responsible use of mass media.
- It presents ethical and moral consequences of functioning in the world of media.

³ Subject names related to media education have been collected and grouped into three subject categories: 1. Media education subject names relating to the communication and cultural context, such as: 'Information and communication technologies', 'Propedeutics of using new media', 'Social media', 'Mass-media. Public Relations', 'Interpersonal communication. Information techniques', 'Mass media in contemporary culture', 'Media culture'. Names of the subject of media education referring to the educational and pastoral context, e.g.: 'New technologies in the mission of the Church', 'Media in the mission of the Church', 'Social media in pastoral ministry', 'Mass media in the Church', 'Information technology and communication practice in pastoral ministry', 'Media theology', 'Mass media pedagogy'. Names of the subject of media education referring to the IT and Internet context, e.g.: 'Elements of Information Technology', 'Information and Internet Education', 'Basics of Information Technology (ICT)', 'Basics of Information Technology', 'Basics of Computer Technology', 'Organisation and Methodology of Mental Work', 'Information Technology in Religious Education', 'Basics of Information Technology'.

4.3 Form of Assessment

The study proposed various forms of course credit: *examination, credit, only attendance*. The results of the collected data showed (Figure 3) that in more than half of the seminaries (58%) the respondents indicated practical work through a *credit project* as a form of assessment.

Form of subject assessment	
Type of assessment	Average score (diocesan and religious seminaries)
Project / practical work	58%
Course credit (without stating the type)	31%
Only class participation	8%
Exam	2,5%

Table 3: *Form of subject assessment in seminaries in Poland (Source: own research, N=62).*

By crossover of the collected data, an interesting trend existing in the area of student work assessment can be observed. Practical work in the form of a *credit project* was definitely chosen more often by 2/3 of the research group in religious seminaries. In diocesan seminaries, on the other hand, such a form was accepted in every second surveyed case. Such a trend implies the premise that in the media education of the seminarians, more attention was paid to the seminarians' acquired practical skills and the possibility of their application in pastoral ministry. In diocesan seminaries, more often, that is in almost every second case (Figure 4), the form of assessment for subjects related to media education was a course credit. Only 3% of the respondents indicated the exam as the best form of assessment for the subjects dedicated to social media.

Type of assessment	Seminaries	
	diocesan	religious
Project / practical work	47%	74%
Course credit (without stating the type)	42%	15%
Only class participation	5%	11%
Exam	5%	0%

Table 4: *Credit – forms in diocesan and religious seminaries (Source: own research, N=62).*

4.4 Topics of Classes

An important issue in the study was to identify the topics of media education in the course of the seminary studies. The following elements of media education were identified in the research questionnaire sent out:

- the teaching of the Church in the area of the media,
- the theory of the media,
- IT and internet education,
- issues related to the image (*public relations*),
- contact with the media and presence in them (*media relations*),
- other types of media education.

The response mechanism in the research questionnaire was based on a multiple-choice field. Such a response formula allowed for a thorough examination of the current thematic scope of media education. The analysis of the collected data allowed several conclusions to be drawn and trends to be indicated (Figure 5).

a) In those seminaries where media education was taught, all the elements indicated in the questionnaire were included in its scope. In every second seminar, subjects are referring to the teaching of the Church related to social media and elements of media theory concerning the nature and principles of their functioning.

b) Most often (in 68% of the surveyed cases) issues related to IT and Internet education appear within the framework of the classes. This proves the discernment of the necessity of getting to know digital technologies, which prepares seminarians as future pastors to work in the world of cyberspace.⁴ It also allows to discover and perceive opportunities and threats in the use of *social media* in the pastoral space.

c) Among the indicated elements of media education, classes on contact with the media and learning to be present in them play an important role. The basic principles of *media relations* teach clerics the proper and optimal use of media communication for ecclesiastical and pastoral purposes. Learning the elementary rules of communication functioning in the media and knowledge about the structure of the mass media allows for the presentation of content and care for the image of the Church in the media space. Classes in *public relations* facilitate and support communication with the modern world.

d) The category of *other type of media education* (Figure 5) is clearly noticeable in the results – which means that in some of the seminaries there is an original programme concerning the mass media. This may testify to the flexibility and availability of seminary formators in responding to current needs and challenges. Originally authored curricula also include in their content the possibility of participation of invited guests who are people from the world of the media.

Elements of media education in the presently taught subject	
Church teaching on the media	57%
Media theory	54%
IT and internet education	68%
Public relations issues	38%
Contacts with the media and presence in them (media relations)	60%
Other type of media education	40%

Table 5: *Components of media education (Source: own research, N=61).*

⁴ »Using new communication technologies, priests can introduce people to the life of the Church and help our contemporaries to discover the face of Christ. They will best achieve this aim if they learn, from the time of their formation, how to use these technologies in a competent and appropriate way, shaped by sound theological insights and reflecting a strong priestly spirituality grounded in constant dialogue with the Lord. Yet priests present in the world of digital communications should be less notable for their media savvy than for their priestly heart, their closeness to Christ. This will not only enliven their pastoral outreach, but also will give a ‚soul‘ to the fabric of communications that makes up the ‚Web‘.« (Benedict XVI 2010)

4.5 Lectures vs. Classes

The survey questionnaire allowed us to collate and compare the proportion of activities between lectures and hands-on classes (Figure 6). The data shows that the proportion of classes in all elements of media education present in the seminary curriculum is proportional to the number of lectures, with a tendency for theory to prevail over the practice. This is the case, for example, with regard to »Church teaching on the media«, »media theory« and »public relations issues«. Topics such as »contact with and presence in the media« and »other type of media education« show more or less the same ratio of lectures and practical classes. As far as IT and Internet education is concerned, there were definitely more practical classes than lectures (ratio 93% to 65%), which is quite obvious – Internet surfing and the use of ICT devices were practiced.

Elements of media education in the presently taught subject	Forms	
	Lectures	Classes
Church teaching on the media	83%	36%
Media theory	82%	44%
IT and internet education	65%	93%
Public relations issues	88%	67%
Contacts with the media and presence in them (media relations)	76%	71%
Other type of media education	80%	88%

Table 6: *Forms of classes in elements of media education (Source: own research, N=61).*

4.6 Year of Study, Number of Hours

The question »In which year of study were media education classes conducted?« showed two tendencies: theoretical classes and practical classes in media education are placed in the initial or final years of study. In the case of diocesan seminaries, most often media education classes are held in the second or sixth year of studies, in religious seminaries – mainly at the beginning of studies (second or third year). It is worth emphasizing that the second year of studies in the seminary is the time of concluding the strictly philosophical subjects, while the sixth year is the time devoted to practice and pastoral subjects, directly serving pastoral preparation. The practice of placing subjects related to the means of social communication at the end of the studies indicates that they are regarded as direct preparation for entering the priestly ministry. The research shows that media education is taught for 30 hours in more than 50% of the seminaries, and in more than 80% it is an obligatory subject.

5. Reception of the Vatican Guidelines in Selected Particular Churches of Central and Eastern Europe

At the turn of the 1980s and 1990s, similar freedom processes began to take place in the countries of Central and Eastern Europe. The ‚Velvet Revolution‘, the fall

of the Berlin Wall and the restoration of sovereignty to the Baltic states radically changed the geopolitical configuration of Europe. The particular Churches in these countries found themselves in a new situation, which radically changed their functioning, pastoral work and preparation for the priesthood. In the seminaries of Lithuania, Belarus, Ukraine, Slovakia and the Czech Republic, elements of media education were gradually introduced according to the indications of the 1986 Vatican „Ratio“.

The „Ratio studiorum pro Lituania“ (2006) has been in force at St Joseph’s Seminary of the Archdiocese of Vilnius in Lithuania since 2006. Among the optional subjects in the curriculum, there is a proposal for classes on ‚public means of communication‘, as well as on ‚psychology of communication‘. Since 1995 the seminarians at the Vilnius seminary have been editing the seminary periodical *Teesie* (Vilniaus šv. Juozapo kunigų seminarija 2006) which is an almanack of the most important events and an overview of various contents of the theological discourse related to the formation of the seminarians. Since 2002 St. Joseph’s Seminary in Vilnius has been affiliated with the Pontifical Lateran University, which entailed a change in the quality and rank of education.

The formation of candidates for the priesthood in Belarus presents a different picture in terms of cultural, but above all socio-political conditions. Catholics constitute only 14.5% of the total population of Belarusian society (Catholic Church in Belarus 2010). The structure of the church administration is based on four dioceses: the archdiocese of Minsk-Mohylev, the diocese of Pinsk, Grodno and Vitebsk (Catholic Church in Belarus 2021). The preparation and formation of seminarians takes place in two seminaries: the Interdiocesan Major Theological Seminary of St. Thomas Aquinas in Pinsk (Wikipedia 2021) and the Major Theological Seminary in Grodno [Hrodna] (Videastudyya Grodzenskai dyiatsezii 2021). Due to the small number of seminarians and professors, the didactic programme is carried out in a block system. The course of seminary studies is structured in such a way as to include a sequence of lectures on the same subject in one cycle. The course plan fulfils all the basic indications and guidelines of the current „Ratio fundamentalis“. Classes in media education are carried out on an optional and workshop basis; this is also due to the need to approach seminarians differently. Often seminarians come from mixed Catholic-Orthodox families, which means that first they need to catch up and deepen their baptismal formation, and only after that, they can move on to the optional classes programme.

Similarly, though under different conditions and scope, media education takes place at the St. Joseph’s Major Seminary of the Lviv Archdiocese in Lviv-Briukhovychi. Classes in mass media and the content covering issues related to the means of social communication are integrated into the scope of moral and practical theology, as well as pedagogy and catechetics. The seminarians acquire practical skills through practical classes, workshops and symposia. Since 2014 they have been publishing the seminarian information and formation bulletin *Duc in altum*, in which they publish their articles (Roman Catholic Archdiocese of Lviv 2021).

Media education is implemented in a slightly different way in the major seminaries in Slovakia. In this study we will look at two academic centres: The Roman Catholic St. Cyril and Methodius Faculty for Clerical Education in Bratislava (Rímskokatolícka Cyrilometodská Bohoslovecká Fakulta 2021) and the Catholic University in Ružomberok (Katolícka Univerzita v Ružomberku 2021). Both academic centres for the training of future priests bring together seminaries from various archdioceses and dioceses of the Church in Slovakia.

The didactic programme of teaching the subjects related to media education among seminarians affiliated to the faculty in Bratislava and the University of Ružomberok, in its most essential elements, is indicated in the general norms,⁵ approved and adopted at the 74th plenary session of the Slovak Bishops' Conference in 2013. According to the recommendations contained in this document, each seminary as a formation and educational centre prepares its own didactic programme, scope and content-wise corresponding with the needs of the local Church community. The seminarians studying in Bratislava have the possibility of optional selection of lectures and exercises of subjects dedicated to media education, taking into account in the first place the implementation of the obligatory „Ratio fundamentalis“. Media classes are conducted within a systematic schedule in the form of workshops, faculties or conversation classes. Seminarians have the opportunity to verify and put into practice the acquired theoretical knowledge during student internships in various editorial offices of the Catholic media. Media education takes place in a very similar way at the seminary affiliated with the University of Ružomberok.

The Slovak media system came into being after 1992 as a result of an evolution in communications – a transition from a state model through a pluralistic to a dual model (Dobek-Ostrowska 2002, 14–15). The socio-political circumstances at the turn of the century and the economic transformations which took place in Slovakia inspired the Church to create many pastoral media initiatives, ranging from the press to radio, television and websites. The specificity of the media system in Slovakia and the social context in which the Church functions, as well as a number of nuances related to the vocation and creation of Catholic media, have made media education among seminarians an important formative element. The formation of seminarians into conscious and open pastoral workers, responsibly present on the social media, creates an opportunity for the permanent rooting of the evangelical message in the public space (KBS 2013).

The problems of media education among students of the Church's seminaries in the Czech Republic look quite different. This is primarily due to an ecclesial situation different than in Slovakia, historical circumstances and the accepted structural division of the Church into two provinces: Czech and Moravian.⁶ The

⁵ On March 11-12, 2013 in Donovaly, the Slovak Bishops' Conference adopted a document regulating the principles of proclaiming the message of faith and the presence of clergy in the social media entitled „Normy Konferencie biskupov Slovenska ohľadom katolíckych médií a vystupovania klerikov a zasvätených osôb a predkladania katolíckej náuky prostredníctvom prostriedkov spoločenskej komunikácie“.

⁶ The Czech province includes the archdiocese of Prague and the dioceses of České Budějovice, Králové-

formation of candidates for the priesthood in the Czech Republic takes place in two centres: The Archbishop's Seminary in Prague (Arcibiskupský seminář Praha 2021) and the Archbishop's Seminary in Olomouc (Arcibiskupský kněžský seminář 2021). The seminarians of the Prague seminary are students of the Catholic Faculty of Theology at Charles University in Prague, while those of the Moravian province are students of the Theological Faculty of St. Cyril and Methodius at Palacky University in Olomouc (Cyrilometodějská teologická fakulta 2021). Both seminaries, while having full autonomy, remain separate in the preparation of their didactic programmes based on the general guidelines for the education of future priests.

Classes on the mass media are either lectures or optional hands-on classes. In the Czech Republic, in the pastoral preparation of future priests, great emphasis is placed on the dimension of pastoral ministry. The Church, faced with a shortage of priests and a lack of new vocations, focuses all its efforts on evangelisation and catechesis (Matuszek 2012). The presence of clergy in the media and the use of the potential of the social media by pastors is becoming an activity that is in keeping with the needs of the signs of the times. It is an attempt to seek new forms of communicating the Gospel to a group of recipients who either belong to the ecclesial community or are outside it. Media education of seminarians concerns specific pastoral initiatives, such as retreats, and formation meetings, in which the tools of the new media are used as one of the means of effective communication.

Summarising the reception of the Vatican's indications on media education in selected churches of post-Soviet countries, it should be emphasised that they introduce elements of media education into individual pastoral subjects. They adapt this education to the needs and possibilities of local communities and, although it is often optional, it is implemented on the basis of the three-tiered model proposed by the Congregation for Catholic Education in 1986. In the seminaries of Lithuania, Belarus, Ukraine, Slovakia and the Czech Republic, the role and importance of the media communication in pastoral work is appreciated. Local episcopal conferences, bishops and lecturers take care not only of the seminarians' theoretical knowledge, but also of their practical skills in handling and using the mass media in pastoral ministry.

6. Conclusion

The Church should keep up with the rapid changes in technology and civilisation, and one of the goals is to make good use of social media (Reimann 2017, 67–71). And this is not only in the form of rapid adaptation on the technological side but also on the legislative, training, educational and organisational side. A guideline document for a particular Church community is often the incentive for some

Hrad, Litoměřice and Pilsen. The Moravian province includes the archdiocese of Olomouc and the dioceses of Brno, Ostrava-Opava and the Apostolic Exarchate.

ecclesial entities to become active in social media. In 2012 the German Bishops' Conference issued such guidelines on the use of social media (DBK 2012), and in 2014 the United States Conference of Catholic Bishops issued a document on social media practices and activities for Church people: priests, deacons, consecrated persons, bishops, lay employees of Church institutions or volunteers (USCCB 2014), and a year later the Australian Bishops' Conference (ACBC) did so as well. The document prepared by the Diocese of Warsaw-Praga in Poland in 2018 is also a good example. It presents general principles of social media activity and rules related to the maintenance of accounts and profiles for both individual clergymen and institutions (Diecezja Warszawsko-Praska 2018).

Abbreviations

ACBC – Australian Catholic Bishops' Conference 2015.

DBK – Deutsche Bischofskonferenz 2012 [German Bishops' Conference].

KEP – Konferencja Episkopatu Polski 2021 [Polish Bishops' Conference].

KBS – Konferencie Biskupov Slovenska 2013 [Slovak Bishops' Conference].

USCCB – United States Conference of Catholic Bishops 2014.

References

- Australian Catholic Bishops' Conference.** 2015. Social Networking Policy for the Catholic Church in Australia. Catholic Church in Australia. <https://www.catholic.org.au/acbc-media/media-centre/social-networking-policy/file> (accessed 31. 4. 2021).
- Arasa, Daniel, Cantoni Lorenzo, and Ruiz Lucio, eds.** 2010. *Religious Internet Communication: Facts, Trends and Experiences in the Catholic Church*. Rome: EDUSC.
- Arasa, Daniel.** 2008. *Church Communications Through Diocesan Websites: A Model of Analysis*. Roma: EDUSC.
- Arcibiskupský kněžský seminář.** 2021. Homepage. Arcibiskupský kněžský seminář. <https://www.knezskyseminar.cz/> (accessed 12. 5. 2021).
- Arcibiskupský seminář Praha.** 2021. Homepage. Arcibiskupský seminář Praha. <http://seminar-praha.cz/> (accessed 12. 5. 2021).
- Benedict XVI.** 2010. The Priest and Pastoral Ministry in a Digital World: New Media at the Service of the Word. Message for the 44th World Communications Day. Vatican, 16. 5. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day.html (accessed 5. 5. 2021).
- . 2011. Truth, Proclamation and Authenticity of Life in the Digital Age. Message for the 45th World Communications Day. Vatican, 5. 6. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html (Accessed 5. 5. 2021).
- Berners-Lee, Tim.** 2011. Niech nam żyje WWW. *Świat nauki* 1:56–61.
- Catholic Church in Belarus.** 2010. Shkolny kurs pa pravaslaŭiu budze dapratsoŭvatstva. Catholic.by, 5. 11. <https://old.catholic.by/2/home/news/belarus/ortodox/106929-asnowy-kultury-prawaslauja.html> (accessed 13. 5. 2021)
- . 2021. News. Catholic.by. <https://catholic.by/3/news/belarus> (accessed 13. 5. 2021).
- Congregation for the Clergy.** 2016. The Gift of the Priestly Vocation [Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis]. Vatican City: L'Osservatore Romano.
- Cyrlometodějská teologická fakulta.** 2021. Homepage. Univerzita Palackého v Olomouci. <https://www.cmft.upol.cz> (accessed May 12, 2021).
- Deutsche Bischofskonferenz.** 2012. Social Media Guidelines für kirchliche Mitarbeiter: Empfehlungen und Muster. Deutsche Bischofskonferenz. <https://www.dbk.de/fileadmin/redak>

tion/diverse_downloads/presse/2012_109b_Empfehlungen_Social_Media_Guidelines.pdf (accessed 10. 5. 2021).

- Dobek-Ostrowska, Bogusława.** 2002. Przejście do demokracji a transformacja systemów medialnych w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu. In: Janusz Adamowski ed. *Transformacja systemów medialnych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej po 1989 roku*, 13–33. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Duff, Nancy.** 2013. Praising God Online. *Theology Today* 70:22–29.
- Diecezja Warszawsko-Praska.** 2018. Dyrektorium dotyczące zasad funkcjonowania w Internecie duchownych podmiotów publicznych oraz osób duchownych diecezji warszawsko-praskiej. Diecezja Warszawsko-Praska. <https://diecezja.waw.pl/plik.php?name=31288.pdf> (Accessed 4. 4. 2021).
- Fedorov, Alexander.** 2008. Media education around the world: Brief history. *Acta Didactica Napocensia* 2:56–68.
- Foley, John, Patrick.** 2002. Internet: una sfida dei nostri tempi. In: P. Aroldi, B. Scifo, eds. *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, 229–230. Milano: V&P Università.
- Fundacja Nowoczesna Polska.** 2014. Katalog kompetencji medialnych, informacyjnych i cyfrowych. Fundacja Nowoczesna Polska. http://edukacjamedialna.edu.pl/media/chunks/attachment/Katalog_kompetencji_medialnych_2014_EudBrrl.pdf (accessed 26. 4. 2021).
- Gašpar, Angelina, and Jadranka Garmaz.** 2016. The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence. *Bogoslovni vestnik* 76 2:417–431.
- John Paul II.** 2002. Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel. Message for the 36th World Communications Day. Vatican, 12. 5. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html (accessed 5. 5. 2021).
- John Paul II.** 2005. The Rapid Development. Apostolic Letter. Vatican, 24. 1. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2005/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo.html (accessed 8. 4. 2021).
- Katolícka Univerzita v Ružomberku.** 2021. Homepage. Katolícka univerzita v Ružomberku. <https://www.ku.sk/> (accessed 12. 5. 2021).
- Konferencie Biskupov Slovenska.** 2013. Normy Konferencie biskupov Slovenska ohľadom katolíckych médií a vystupovania klerikov a zasvätených osôb a predkladania katolíckej náuky prostredníctvom prostriedkov spoločenskej komunikácie. Katolícka cirkev na Slovensku, 12. 3. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/konferencia-biskupov-slovenska/p/osobitne-dokumenty/c/normy-o-vystupovani-klrikov-a-zasvatenyh-osob-v-masmediach> (accessed 12. 5. 2021).
- Konferencja Episkopatu Polski.** 2021. Droga formacji presbiterów w Polsce [Ratio institutio-nis sacerdotalis pro Polonia]. Warsaw: Konferencja Episkopatu Polski.
- Kloch, Józef.** 2013. *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Kloch, Józef.** 2021. The Process of Creating a Digital Communication Model for the Vatican. *The Person and the Challenges* 11, no 1:103–121.
- Kloch, Józef, and Przybysz Monika.** 2015. Different forms of spirituality on the Internet. In: Leon Dyczewski, ed., *Secularization and Development of Religion in Modern Society*, 181–209. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Lim, Audrey.** 2017. Effective Ways of Using Social Media: An Investigation of Christian Churches in South Australia. *Christian Education Journal Research on Education Ministry* 14, no 1:23–41.
- Matuszek, Artur.** 2012. Polski ksiądz w Czechach. *Życie Duchowe* 72:131–139.
- Mayer, Robinson.** 2018. The Grim Conclusions of the Largest-Ever Study of Fake News. *The Atlantic*, 8. 3. https://www.theatlantic.com/technology/archive/2018/03/largest-study-ever-fake-news-mit-twitter/555104/?utm_content=buffer0f1c3&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer (accessed 18. 4. 2021).
- Morbiter, Janusz.** 2015. O nowej przestrzeni edukacyjnej w hybrydowym świecie. *Labor et Educatio* 3:411–430.
- Osewska, Elżbieta.** 2014. **Education and Internet Challenges.** In: Elżbieta Osewska, ed., *Education and Creativity*, 43–56. Warsaw: UKSW.
- Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali.** 1989. Criteri di collaborazione ecumenica ed interreligiosa nel campo delle comunicazioni sociali. Vatican, 4. 10. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_04101989_criteria_it.html (accessed 18. 4. 2021).
- Prijatelj, Erika.** 2011. Modern Media Phenomenon. *The Person and the Challenges* 4, no. 1:97–112.
- Przybysz, Monika, and Józef Kloch, eds.** 2012. *Media w Kościele i Kościół w mediach. Edukacja medialna, dziennikarska i w zakresie public relations z zastosowaniem technologii Web 2.0*

w Kościołe i w Polsce. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna.

Przybysz, Monika. 2008. *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościołe w Polsce*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS.

Przybysz, Monika. 2013. *Rzecznictwo prasowe w instytucjach kościelnych w Polsce w kontekście mediów społecznościowych*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.

Ratio studiorum pro Litanía: Studijų lietuovs kunigų seminarijose programa. 2006. https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fvk.lcn.lt%2Fdoc%2Fratio-studiorum_LT.doc&wdOrigin=BROWSELINK (accessed 13. 5. 2021).

Reimann, Ralf Peter. 2017. "Uncharted Territories": The Challenges of Digitalization and Social Media for Church and Society. *The Ecumenical Review* 69:67–79.

Rímskokatolícka Cyrilometodská Bohoslovecká Fakulta. 2021. Homepage. Univerzita Komenského v Bratislave. <https://frcth.uniba.sk> (accessed 12. 5. 2021).

Roman Catholic Archdiocese of Lviv. 2021. Major Seminary. Roman Catholic Archdiocese of Lviv. https://www.rkc.lviv.ua/category_3.php?cat_3=14&lang=4 (accessed 12. 5. 2021).

Rustja, Božo. 2005. Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji. *Bogoslovni vestnik* 65, no. 3:453–460.

Spadaro, Antonio. 2014. *Media Training in Africa Web 2.0: Relationships in the Internet Age*. Nairobi: Paulines Publications Africa.

Stala, Józef. 2015. Die Polen angesichts der Umbrüche im politischen und gesellschaftlichen Bereich: Ein Vierteljahrhundert nach der Unabhängigkeit Polens. *The Person and the Challenges* 5, no. 1:191–199. <http://dx.doi.org/10.15633/pch.934>

Sultana, Carl-Mario. 2014. Radio and the Church – a Historical Glance. *The Person and the Challenges* 4, no. 2:203–220.

United States Conference of Catholic Bishops. 2014. Social media, best practices and guidelines. United States Conference of Catholic Bishops, June. <http://www.usccb.org/about/communications/social-media-guidelines.cfm> (Accessed April 15, 2021).

Vilniaus šv. Juozapo kunigų seminarija. 2006. Seminarijos leidinys »Teesie«. Katalikų interneto tarnyba. <https://www.seminarija.lt/index.php?id=14> (accessed 13. 5. 2021).

Videastudyia Grodzenskai dyiatsezii. 2021. Homepage. Grodnensis.by. <http://wsd.grodnensis.by/> (accessed 14. 5. 2022).

Vodičar, Janez. 2014. From Listening to Hearing the Message. *The Person and the Challenges* 4, no. 1:97–112.

Wikipedia. 2021. Wyższe Seminarium Duchowne w Pińsku. Wikipedia. https://pl.wikipedia.org/wiki/Wy%C5%BCsze_Seminarium_Duchowne_w_Pi%C5%84sku (accessed 14. 5. 2021).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 203—216

Besedilo prejeto/Received:10/2021; sprejeto/Accepted:11/2021

UDK/UDC: 17.018

DOI: 10.34291/BV2022/01/Cvetek

© 2022 Cvetek et al., CC BY 4.0

*Mateja Cvetek, Peter Pučnik, Robert Cvetek
and Roman Globokar*

Relational Ethics Scale: Psychometric evaluation of the Slovene-language version¹

Lestvica relacijske etike: psihometrično ovrednotenje slovenske različice

Abstract: This study aimed to translate, adapt, and psychometrically evaluate the Relational Ethics Scale in the Slovene language. This inventory was developed to measure people's perception of relational ethics in their families of origin and in current significant adult relationships. Relational ethics is understood in terms of contextual family therapy and is composed of perceptions of trust and justice, loyalty and entitlement. The Slovene version of the Relational Ethics Scale was administered to a sample of 271 Slovene-speaking adults. Exploratory factor (principal component), combined with parallel analysis, found a two-factor structure. This two-factor solution supports theoretically meaningful horizontal and vertical relationships dimensions or subscales. Reliability analysis shows excellent inter-item consistency (Cronbach alpha) coefficients for both subscales, as well as for the total scale. Confirmatory factor analysis supports a two-factor solution. The results support the further use of the scale as a valid and reliable instrument for measuring relational ethics in a Slovene language environment.

Keywords: The Relational Ethics Scale, relational ethics, psychometric evaluation, Slovene-language version

Povzetek: Cilj te raziskave je bil prevesti, prirediti in psihometrično ovrednotiti Lestvico odnosne etike (Si-RES) v slovenščini. Ta lestvica je bila razvita z namenom meriti posameznikovo zaznavanje odnosne etike v njegovi izvorni družini in v trenutnih prominin odraslih odnosih. Odnosno etiko se razume v terminih kontekstualne družinske terapije in jo sestavlja zaznavanje zaupanja in pravičnosti, lojalnosti in upravičenosti. Slovenska verzija Lestvice relacijske etike je bila preverjana na vzorcu 271 slovensko govorečih odraslih. Eksplor-

¹ The article was partially financially supported by the Slovenian Research Agency (ARRS, project No. J5-2570).

atorna faktorska analiza (analiza glavnih komponent), kombinirana s paralelno analizo, je odkrila dvo-faktorsko strukturo. Ta dvo-faktorska struktura podpira teoretično smiselni horizontalno in vertikalno dimenzijo oz. podlestvico, podobno kot tudi španska verzija Lestvice relacijske etike. Analiza zanesljivosti je pokazala, da ima vprašalnik odlično notranjo skladnost, kar smo preverili s pomočjo Cronbach alfa koeficienta zanesljivosti tako za obe podlestvici, kot tudi za celotno lestvico. Konfirmatorna faktorska analiza podpira dvo-faktorsko rešitev. Rezultati podpirajo nadaljnjo uporabo lestvice kot veljavnega in zanesljivega instrumenta za merjenje relacijske etike v slovenskem jezikovnem okolju.

Ključne besede: lestvica relacijske etike, relacijska etika, psihometrična evalvacija, slovenska različica vprašalnika

1. Introduction

Talk of ethics always involves relationality. Even Aristotle, the father of ethics, emphasised that the goal of ethics is a virtuous life in just relations with others. Man is a relational being and can only realise himself as a human being through relationships. The individual becomes a good person within a supportive environment in which ethical values prevail. The environment, therefore, has an important influence on the ethical development of the individual person.

In contrast, the character of individuals is crucial in shaping the climate within a particular community. We see that there is reciprocity between an ethical personality and a just society. We can say that the goal of ethics is »to lead a good life with and for others in a just order« (Trontelj 2014, 28). Ethics can be defined as a systematic reflection on what is good for the individual, society, and the natural environment.

Relational ethics is concerned with ethical actions explicitly in relationships and responds to the question of how we should live together (Austin 2008, 748). The right ethical response in relationships is complex, sometimes difficult, discovered rather in dialogue with other/s, suitable, balanced, and harmonious, also considering the immediacy and complexity of the particular situation and our moral responsibility within it (748).

Relational ethics is also one of the key constructs in contextual family therapy (Boszormenyi-Nagy, Grunebaum, and Ulrich 1991). In contextual family therapy, relational ethics refer to questions of fairness and mutual reciprocity, trust, and loyalty in relationships (Boszormenyi-Nagy and Krasner 1986, xii). Relational ethics has been seen as the most important dimension of intimate relationships, the primary reason for dysfunction in family and partner relationships, one of the most significant determinants of our actions in intimate relationships, and also of the most essential factors in healing dysfunctional relationships in therapy (Ducommun-Nagy 2009, 33; Boszormenyi-Nagy and Krasner 1986, 271; Hargrave,

Jennings, and Anderson 1991, 146). When there is an imbalance, injustice, or unfairness of the give-and-take dynamic in a relationship over time, dysfunctions often occur (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991, 146). Boszormenyi-Nagy, the founder of contextual family therapy, was able to demonstrate that we all have an innate sense about fairness in giving and receiving in relationships; even people in psychosis do not lose this basic understanding of fairness. Our innate capacity for fairness and reciprocity could also lead us to build our moral systems (Ducommun-Nagy 2009, 33–35). The basic sense of fairness could also be found in some animals; Brosnan and de Waal (2003, 297–99) famously demonstrated that monkeys responded with high distress when confronted with unfair treatment.

Relational ethics in contextual therapy is constructed as being of two types. Vertical relational ethics refers to questions of justice, trust, loyalty, and entitlement in hierarchically unequal relationships, such as the relationships between parent and child (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991, 146), which are considered asymmetrical and are governed more by care. Horizontal relational ethics refers to these questions in hierarchically equal relationships, such as intimate partners or friends, and are considered symmetrical (147).

Some empirical studies support the correlations of relational ethics with important life variables, such as marital satisfaction, health problems, and depression (Grames et al. 2008; Hargrave and Bomba 1993; Gangamma, Bartle-Haring, and Glebova 2012; Gangamma et al. 2015).

Questions of relational ethics and fairness are very important for different interpersonal dynamics; for example, they are essentially connected with the process of forgiveness and respect (Karremans and Van Lange 2005, 290–97; Cvetek and Cvetek 2018, 863; Ducommun-Nagy 2009, 44–46). However, intimate partners in relationship crises often sink into the dynamic of emphasising their own suffering and the other's poor and unfair treatment (Shaw 2011, 2), with a spiralling of unfair treatment to each other, driven by the sense of previous unfair treatment from the other partner toward them.

Given that the perception or feeling of justice/injustice is a significant factor in the quality of partner and marital relationships and also possible excuses for hurtful (or even evil) acts toward the other partner, one of the major questions regarding relational ethics in intimate relationships is the subjective nature of the sense of fairness. There are, of course, cases in which partners do not perceive unfair or even violent treatment toward them. Such partners really need support, but individuals are generally inclined to see themselves as more positive, and their investment and giving as more important. The phenomena of blindness (even inattention blindness) and selective attention are well documented in the numerous studies and literature in psychology (Simons and Chabris 1999, 1059–74; Hannon and Richards 2010, 309–19; Hughes-Hallett et al. 2015, 3184–89; Remington, Cartwright-Finch, and Lavie 2014, 1–11; Oktay and Cangöz 2018, 59–66; Chabris et al. 2011, 150–53; Cosman and Vecera 2012, 576). Also, the constructs of

self-affirmation (Steele 1988), self-justification (Holland, Meertens, and Van Vugt 2002; Blanton et al. 2009) and self-deception (Firestone and Catlett 2009, 155) can help us understand the subjective perception of relational ethics. After all, the self-positivity bias, which means that people tend to view themselves in an unrealistically positive light and as having less negative and more positive personality traits and behavioural characteristics than others (Fields et al. 2019, 614), is seen as one of the most common and robust findings in social psychology (Lin, Lin, and Raghurir 2003, 3). With regards to relational ethics, it surely has significant family therapeutic implications. Emotions, emotional regulation, and past aversive experiences (abuse, deprivation, violence etc.) can also play important roles (Gostečnik et al. 2019, 176–78; Cvetek 2012, 281–84; Valenta, Gostečnik, Pate, and Repič Slavič 2019, 19–23; Poljak Lukek and Valenta 2020, 162–64). It is important to stress that Boszormenyi-Nagy understood the goal of therapeutic work with relational ethics not as a cognitive consensus between partners but as one that concerns the dialectic of responsible caring within the relational dialogue, an interpersonal balance of fairness involving the subjectivity of two sides, each being anchored in the polarity of the respective self-interest of the two partners (Boszormenyi-Nagy 1997, 171). Therapeutic attention to the sense of relational ethics itself can be very helpful. For example, an interesting new model (i.e., the 80%–80% model) for more fulfilling intimate relationships was recently developed by Klemp and Klemp (2021). They suggest that instead of a 50–50 (50% investment of one partner and 50% investment of the other partner) model of marriage and relationships based on fairness, one in which each partner is expected to contribute equally to marriage, couples (but not all) should follow an 80–80 model – a shift from a mindset of fairness to one of radical generosity, which can help many relationships to work for the long term (Klemp and Klemp 2021, 18).

Question of fairness and relational ethics seems to be important questions for future research in intimate relationships, so the measure for assessing relational ethics for Slovene cultural contexts is of great interest. The Relational Ethics Scale (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991) is currently the only validated and most widely used scale to assess relational ethics, conceptualised as consistent with the theory of contextual family therapy (Rived-Ocaña et al. 2020, 348).

2. Method

2.1 Participants

The sample for the study consisted of 271 volunteering participants, 196 women and 75 men, with a mean age of 37.4 years and a standard deviation of 12.68, ranging from 18 to 80 years. All participants were residents of Slovenia who were proficient in the Slovene language.

Regarding marital status, roughly two-thirds of the sample reported being married ($N=158$, 58.1%), 51 (18.8%) participants were single, 45 (16.5%) participants

were in partnership but not married, 7 (2.5%) were engaged, 3 (1.1%) were divorced, and 5 (1.8%) were widowed.

Most participants (130, 48%) reported having a university degree, second Bologna degree, or equivalent, 72 (26.6%) had a first Bologna degree or equivalent, 46 (17%) had completed secondary school, 16 (5.9%) had a specialisation or master of science degree, and 7 (2.6%) had doctorates.

2.2 Measures

The Relational Ethics Scale (RES) (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991) was used in the study. The RES is a self-report questionnaire, originally consisting of 24 items and measures perceptions of relational ethics in one's family of origin and current adult significant relationships. The concept of relational ethics measured by RES is understood in terms of contextual family therapy. Participants answer each item on a five-point Likert-type response scale from 'strongly disagree' to 'strongly agree'. It measures two main dimensions (vertical and horizontal, 12 items each); in the original version (component analysis, N=209), each dimension assesses three subscales (trust and justice, entitlement and loyalty) (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991, 149–53). The vertical dimension assesses relational ethics in the parent-child relationship of the family of origin, while the horizontal dimension assesses relational ethics in a relationship with a partner. The validity of RES was also tested on single, never-married individuals (N=160, Hargrave and Bomba 1993); principal component analysis found a similar three-factor structure for the horizontal and vertical dimensions.

We have found one adaptation of the scale into a different language. Rived-Ocaña et al. (2020) adapted RES into Spanish. Exploratory factor analysis of the Spanish version resulted in a three-factor solution (59.10% variance explained), one factor composed of Horizontal Relationship items, and two factors composed of Vertical Relationship items (2020, 350–51). Because both factors of the Vertical relationship items were highly correlated, they combined both factors into one to obtain a more theoretically meaningful model. The solution was confirmed with confirmatory factor analysis (351–352). Their results suggest that S-RES is best represented with two subscales representing vertical and horizontal relationships (352).

2.3 Translation Process

The translation process into the Slovene language mainly followed the standard translation process. The approval from the original author of the RES was obtained to translate and adapt the scale to the Slovene language. The English version of the RES was independently translated into the Slovene language by three translators proficient in both English and Slovene. Three versions were compared by the translators, and inconsistencies in their translations were discussed. The consensus was reached for all items. This version was pretested; it was used and analysed by students in a postgraduate course in research methods in marital and family studies at the University of Ljubljana. Students voluntarily administered it

for testing through their social networks to 36 participants (ages ranging from 23 to 54). The data were used to show some basic psychometric analyses based on the collected data and to evaluate the understanding, comprehensibility, and suitability of the items. The scale was also checked by a Slovene language proof-reader. Based upon feedback, some minor aspects of the translated version were discussed by translators and researchers and were modified to best ensure that the questionnaire was well adapted for use within a Slovene cultural context. Then a native English-speaking translator, who had not seen the original English version, translated the Slovene version of the RES back into the English language (back-translation). Translators and researchers compared the original version and the back-translated version about the similarity in language and meaning, and no important differences were found. The main author of the original version of RES, Terry Hargrave, checked the original and back-translated versions and confirmed the appropriateness of the final version of the translation. The translated version can be found in the Appendix.

2.4 Procedure

Once translated, the RES and a short demographic questionnaire were administered to volunteer participants recruited online through social networks by the authors via the »1ka« online survey tool. The online data collecting method has been criticised by some researchers, but there is strong empirical evidence suggesting that results from these data are consistent with findings from traditional methods (Gosling et al. 2004, 93). The results were analysed using SPSS (version 20) and AMOS (version 27).

3. Results

3.1 Descriptive Statistics on Item Level

Means, standard deviations, kurtosis and skewness on the item level of the translated original RES are presented in Table 1. Means of the items ranged from 1.47 to 4.33, kurtosis from -1.06 to 1.79 and skewness from -1.34 to 1.28.

RES Item	M	Md	SD	Skewness	Kurtosis
1	3.92	4	1.044	-0.942	0.413
2	2.62	2	1.202	0.302	-0.921
3	2.30	2	1.117	0.546	-0.622
4	3.79	4	1.062	-0.682	-0.327
5	4.19	4	.812	-0.954	1.055
6	2.38	2	1.297	0.482	-1.060
7	3.57	4	1.095	-0.377	-0.906
8	2.20	2	1.227	0.719	-0.626
9	2.88	3	1.170	0.071	-0.962
10	3.78	4	.961	-0.735	0.275

11	3.93	4	.900	-0.776	0.436
12	2.45	2	1.260	0.541	-0.812
13	4.09	4	.808	-0.981	1.188
14	1.78	2	.849	1.148	1.136
15	2.60	2	1.053	0.228	-0.795
16	4.33	5	.838	-1.344	1.785
17	4.22	4	.850	-1.232	1.609
18	2.37	2	1.062	0.608	-0.320
19	2.32	2	1.094	0.531	-0.605
20	4.16	4	.826	-0.825	0.224
21	3.84	4	.907	-0.530	-0.279
22	1.47	1	.644	1.283	1.587
23	1.80	2	.856	1.161	1.352
24	4.25	4	.797	-1.142	1.499

Note: $N=271$. M – arithmetic mean. Md – median.

Table 1: Descriptive statistics on item level for the RES.

3.2 Exploratory Factor Analysis

An exploratory factor analysis with principal component analyses was calculated. First, we checked the Kaiser Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy, and the results showed that the sample was adequate ($KMO=0.887$). We also performed Bartlett's test of sphericity, and the test was significant ($\chi^2 (276) = 2594.65$, sig. = 0.000), indicating that nonzero correlations exist within the data set. Based on these good results, we proceed with calculating factor analysis. Oblique rotation (direct oblimin, also used by Rived-Ocaña et al. 2020) was used due to the theoretical assumption that RES factors are correlated.

We first performed analysis using a statistical extraction rule for the eigenvalue to be at least 1 (Kaiser Guttman criterion). The results showed that four factors should be retained, with 56.15% of variance explained. Since Kaiser Guttman criterion is described in the literature as somehow problematic (Hayton, Allen, and Scarpello 2004, 193), proposed parallel analysis (PA) (Hayton, Allen, and Scarpello 2004) with O'Connor (2000) tutorial for SPSS was used to determine the number of factors to retain. PA results showed that three factors should be retained.

In the next step, item communalities and loadings in the pattern matrix were assessed. Similar as in the procedure of the Spanish adaptation of RES by Rived-Ocaña (2020), some items (in our version items 5, 10 and 13) were removed due to low (under 0,30) communalities (communalities of removed items ranged from 0,239 to 0,281). Item 5 («No matter what happened, I always stood by my family») was from the original RES Vertical Loyalty subscale, item 10 («Individuals in my family were willing to give of themselves to benefit the family») was from the original RES Vertical trust and justice subscale, and item 13 («I try to meet the emotional needs of this person») was from the original RES subscale entitled «Horizontal loyalty». Next (the same as in Spanish adaptation of RES), item 15 («When I feel hurt, I say or do hurtful things to this person») and item 19 («When

I feel angry, I tend to take it out on this person») from the original Horizontal entitlement subscale of RES were the only two indicators for a single factor and were removed, since the factor does not meet the criterion of at least three indicators (Hair et al. 2010).

Then updated exploratory factor analysis (with a second parallel analysis for determining the number of factors) was calculated. Parallel analysis showed that the two-factor solution should be applied. Updated and final exploratory factor analysis showed a two-factor solution accounting for 50.68% of the variance, factor 1 (indicating horizontal relationship items) explains 33.93% of the variance and factor 2 (indicating vertical relationship items) explains 16.75% of the variance. In Table 3, factor loadings and communalities are presented.

RES/Si-RES items	Factor 1	Factor 2	Communalities
Item 1 RES / (Item 1 Si-RES)	0.728	0.031	.517
Item 2 RES / (Item 2 Si-RES)	-0.616	-0.024	.371
Item 3 RES / (Item 3 Si-RES)	-0.547	0.066	.327
Item 4 RES / (Item 4 Si-RES)	0.764	-0.092	.637
Item 6 RES / (Item 5 Si-RES)	-0.733	-0.023	.526
Item 7 RES / (Item 6 Si-RES)	0.797	0.012	.629
Item 8 RES / (Item 7 Si-RES)	-0.791	-0.04	.607
Item 9 RES / (Item 8 Si-RES)	-0.679	-0.059	.438
Item 11 RES / (Item 9 Si-RES)	0.566	-0.059	.345
Item 12 RES / (Item 10 Si-RES)	-0.82	0.016	.681
Item 14 RES / (Item 11 Si-RES)	0.037	-0.708	.520
Item 16 RES / (Item 12 Si-RES)	0.073	0.804	.613
Item 17 RES / (Item 13 Si-RES)	-0.026	0.571	.337
Item 18 RES / (Item 14 Si-RES)	0.001	-0.644	.415
Item 20 RES / (Item 15 Si-RES)	-0.063	0.762	.616
Item 21 RES / (Item 16 Si-RES)	-0.037	0.712	.526
Item 22 RES / (Item 17 Si-RES)	-0.046	-0.53	.268
Item 23 RES / (Item 18 Si-RES)	-0.022	-0.785	.605
Item 24 RES / (Item 19 Si-RES)	-0.03	0.797	.651

Note: RES – original Relational Ethics Scale, Si-RES – Slovene version of Relational Ethics Scale. Factor loadings 0.50 or higher are indicated in bold.

Table 2: Principal axis factor analysis results for Si-RES: Oblique (direct oblimin) factor loadings for two factors solution.

The loadings of the Si-RES items ranged between -0.82 and 0.804 (absolute value range between 0.53 and 0.82). There were no significant secondary loadings that would exceed 0,10. The absolute loadings for Horizontal subscale factor items ranged from 0.566 to 0.82, and for Vertical subscale factor items from 0,53 to 0,804.

Similar to the analytic method of Rived-Ocaña et al. (2020), after the exploratory factor analysis, confirmatory factor analysis using the maximum likelihood factor to test the goodness of fit was calculated. Due to the reasons described in

the previous section, we tested the two-factor model. In calculations, these two factors were permitted to correlate. Table 3 presents the standardised regression weights and model fit statistics for the model tested.

RES/Si-RES items	Correlated Two-Factor Model	
	Factor 1	Factor 2
Item 1 RES / (Item 1 Si-RES)	0.652	---
Item 2 RES / (Item 2 Si-RES)	-0.563	---
Item 3 RES / (Item 3 Si-RES)	-0.509	---
Item 4 RES / (Item 4 Si-RES)	0.773	---
Item 6 RES / (Item 5 Si-RES)	-0.655	---
Item 7 RES / (Item 6 Si-RES)	0.753	---
Item 8 RES / (Item 7 Si-RES)	-0.751	---
Item 9 RES / (Item 8 Si-RES)	-0.606	---
Item 11 RES / (Item 9 Si-RES)	0.542	---
Item 12 RES / (Item 10 Si-RES)	-0.81	---
Item 14 RES / (Item 11 Si-RES)	---	-0.694
Item 16 RES / (Item 12 Si-RES)	---	0.729
Item 17 RES / (Item 13 Si-RES)	---	0.53
Item 18 RES / (Item 14 Si-RES)	---	-0.625
Item 20 RES / (Item 15 Si-RES)	---	0.763
Item 21 RES / (Item 16 Si-RES)	---	0.689
Item 22 RES / (Item 17 Si-RES)	---	-0.479
Item 23 RES / (Item 18 Si-RES)	---	-0.769
Item 24 RES / (Item 19 Si-RES)	---	0.775
Model fit indices	$\chi^2 = 307.39$, $df = 151$, $\chi^2/df = 2.036$, $p < 0.001$, CFI = 0.93 , TLI = 0.91 , RMSEA = 0.06	

Note: RES – original Relational Ethics Scale, Si-RES – Slovene version of Relational Ethics Scale. All factor loadings and error variances are significant at $p < .001$.

Table 3: Standardised regression weights and model fit statistics - results of Confirmatory Factor Analytic Test for correlated two-factor models.

The results indicate that the proposed two-factor model is adequate. Although chi-square is statistically significant ($\chi^2 = 307.39$, $df = 151$, $\chi^2/df = 2.036$, $p < 0.001$), other indices of model fit (the Root Mean Square Errors of Approximation [RMSEA] = 0.06; Comparative Fit Indexes [CFI] = 0.93; Tucker-Lewis Index [TLI] = 0.91) are reasonably satisfactory (they approach well fit), and they indicate that the model appears to find support. They comply with the criteria for adequate fit (López, Jódar, and MacDonald 2017, 1115); CFI is above the criterion (0.90 and above (Holmes-Smith 2011)), the RMSEA is below 0.08 (lower values indicate better fit, 0.08 is generally viewed as providing evidence of adequate fit, for a detailed discussion see Byrne (2010, 80-81)). The Tucker-Lewis Index produces a value above 0.90 and also indicates adequate fit.

The estimated correlation between the two factors (Horizontal and Vertical subscale) is moderate, namely 0.396, and is similar to results (0.39) in the study of Rived-Ocaña et al. (2020, 353).

3.3 Descriptive and Reliability Statistics of Si-RES

Means, standard deviations, minimums, maximums, and Cronbach alpha reliability coefficients for both determined Horizontal and Vertical subscales (along with total scale) of Si-RES were calculated and presented in Table 4. All Cronbach alpha coefficients reflect excellent reliability.

	M	Md	SD	Skewness	Kurtosis	Min.	Max.	Cronbach Alpha
Si-RES Horizontal	36.33	38.00	8.00	-.452	-.663	14.00	50.00	0.884
Si-RES Vertical	37.55	38.00	5.28	-.833	.744	20.00	45.00	0.872
Si-RES Total	73.88	76.00	11.02	-.460	-.308	44.00	95.00	0.887

Note: *N*=271. *M* – arithmetic mean. *Md* – median. *Min.* – minimum. *Max.* – maximum. *Si-RES Horizontal* – Horizontal subscale of Slovene version of Relational Ethics Scale. *Si-RES Vertical* – Vertical subscale of Slovene version of Relational Ethics Scale. *Si-RES Total* – Total score of Slovene version of Relational Ethics scale.

Table 4: Descriptive and Reliability Statistics for the Si-RES subscales and Si-RES total score.

4. Discussion

In Slovenia, there is a lack of measures of relational ethics. In fact, we do not know of any that have been translated, adapted, and psychometrically evaluated to be used for research and other purposes. Therefore, our study evaluated one such scale: the Slovene language version of the Relational Ethics Scale (Si-RES) which measures relational ethics as conceptualised by Boszormenyi-Nagy and Krasner (1986) and composed of perception of trust and justice, loyalty and entitlement.

The results of our study provide strong support for the psychometric properties of our adaptation of the Si-RES. We found excellent reliability (Cronbach alpha) of the Si-RES dimensions. Measures of reliability and also other psychometric characteristics (e.g., arithmetic means of dimensions) are mainly consistent with published research of the Relational Ethics Scale (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991; Hargrave and Bomba 1993; Rived-Ocaña et al. 2020).

Furthermore, exploratory and confirmatory factor analysis gave supportive results and are, in general, especially consistent with the Spanish adaptation of the Relational Ethics Scale (Rived-Ocaña et al. 2020). There are two main differences from the original RES (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991); namely, it has fewer items and a slightly different factorial structure. The factor solution, represented in Hargrave et al. (1991), has three separate factors (trust and justice, loyalty and entitlement) representing each horizontal and vertical dimension. However, similar to the Spanish adaptation, our results suggested a two-factor structure.

re, one factor representing the horizontal and the second factor the vertical dimension. Like the Spanish-speaking participants, the current Slovene-speaking sample in the study seems to perceive relational ethics more globally: in terms of horizontal and vertical relational ethics and not as three distinct subscales (trust and justice, loyalty, entitlement). This structure of Si-RES is both most theoretically meaningful and statistically confirmed.

There are different possible reasons for the discrepancy from the original version. Of course, cultural and semantic differences are possible. Slovene people's perception of relationships ethics could be more similar to Spain's than that of the United States. Another possible reason, as suggested in Rived-Ocaña et al. (2020, 355), is time differences. Three decades have passed since the original validation of the RES in 1991. Views on relationships, including relational ethics, in the original family, as well as in adult vertical relationships, could have changed substantially, and these differences could be reflected in our results, especially since the newer Spanish version in 2020 showed similar results. However, for firmer conclusions, more up-to-date validations in different cultural contexts are proposed.

Important is the notion of Rived-Ocaña et al. (2020): that Boszormenyi-Nagy himself focused on the horizontal and vertical dimensions of relational ethics rather than the subscales within each dimension (Adkins 2010). However, we also think that it is possible that perceptions and understanding of relationships ethics are now more similar to that position of the Boszormenyi-Nagy than it was in the time of the original version.

Regarding the fewer items of Si-RES in comparison with the original version, we stress that we removed the same three items that were removed in the Spanish version: item 15 («When I feel hurt, I say or do hurtful things to this person»), item 19 («When I feel angry, I tend to take it out on this person») and item 13 («I try to meet the emotional needs of this person»). In particular, the first two removed items (15 and 19) seem to measure one factor: specific aspects of adult relationships, different from other items of relational ethics, possibly more connected with expressions of anger and hurt, impulse control or emotional regulation. As previously discussed, cultural or time differences could be responsible for the discrepancy with the original version. In the Spanish version, items 2, 11, 17 and 22 were also removed, but this was not the case in the Slovene version. In the Slovene version, just item 5 («No matter what happened, I always stood by my family») and item 10 («Individuals in my family were willing to give of themselves to benefit the family») were statistically less appropriate for this Slovene sample and were removed from the final measure due to smaller communalities.

Although we find our sample of similar quality as, for example, the original evaluation studies of RES (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991; Hargrave and Bomba 1993), we need to stress that a bigger sample could be more fully representative of the whole Slovene population and that this fact may have contributed to the limitation of this study. Therefore, future studies should be done with

larger and more diverse Slovene samples (other than married subjects are somewhat underrepresented in our sample) to possibly confirm and extend our results.

However, given the confirmative statistical results, theoretically meaningful factor solution, and similarity of the Slovene version with the Spanish one, we support using our translated version of the Si-RES as a promising instrument for research and other use in Slovenia.

Abbreviation

RES – Relational Ethics Scale.

References

- Adkins, Katie S.** 2010. A contextual family therapy theory explanation for intimate partner violence. Unpublished doctoral dissertation. The Ohio State University. Cited in Mercè Rived-Ocaña, Maria L. Schweer-Collins, Martiño Rodríguez-González, Sarah A. Crabtree, Luís Botella-García del Cid and Terry D. Hargrave. Spanish adaptation of the relational ethics scale. *Contemporary Family Therapy* 42:346–359, 354. 2020.
- Austin, Wendy J.** 2008. Relational ethics. In: Lisa M. Given, ed. *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, 748–749. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Blanton, Hart, Joel Cooper, Ian Skurnik and Joshua Aronson.** 2009. When bad things happen to good feedback: Exacerbating the need for self-justification with self-affirmations. *Personality and Social Psychology Bulletin* 23, no. 7:684–692.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan.** 1997. Response to “Are trustworthiness and fairness enough? Contextual family therapy and the good family”. *Journal of Marital and Family Therapy* 23, no. 2:171–173.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan, and Barbara R. Krasner.** 1986. *Between give and take: A clinical guide to contextual therapy*. New York: Brunner; Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan, J. Grunebaum and David N. Ulrich.** 1991. Contextual family therapy. In: Alan S. Gurman and David P. Kniskern, eds. *Handbook of family therapy*, 200–238. New York: Brunner; Mazel.
- Brosnan, Sarah F., and Frans B. M. de Waal.** 2003. Monkeys reject unequal pay. *Nature* 425, no. 6955:297–299.
- Byrne, Barbara M.** 2010. *Structural equation modeling with AMOS: Basic concepts, applications, and programming*. 2nd edition. New York: Routledge; Taylor & Francis Group.
- Chabris, Christopher F., Adam Weinberger, Matthew Fontaine and Daniel J. Simons.** 2011. You do not talk about Fight Club if you do not notice Fight Club: Inattentional blindness for a simulated real-world assault. *i-Perception* 2, no. 2:150–153.
- Cosman, Joshua D., and Shaun P. Vecera.** 2012. Object-based attention overrides perceptual load to modulate visual distraction. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 38, no. 3:576–579.
- Cvetek, Mateja.** 2012. Čustveno odpuščanje v medosebnih odnosih. *Bogoslovni vestnik* 72, no. 2:281–295.
- Cvetek, Robert, and Mateja Cvetek.** 2018. The concept of respect in the Bible and in modern sciences: A descriptive model of respect in interpersonal relations. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:855–869.
- Ducommun-Nagy, Catherine.** 2009. Forgiveness and relational ethics: The perspective of the contextual therapist. In: Ani Kalayjian and Raymond F. Paloutzian, eds. *Forgiveness and reconciliation: Psychological pathways to conflict transformation and peace building*, 33–54. New York: Springer.
- Fields, Eric C., Kirsten Weber, Benjamin Stillerman, Nathaniel Delaney-Busch and Gina R. Kuperberg.** 2019. Functional MRI reveals evidence of a self-positivity bias in the medial prefrontal cortex during the comprehension of social vignettes. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 14, no. 6:613–621.

- Firestone, Robert W., and Joyce Catlett.** 2009. *The ethics of interpersonal relationships*. London: Karnac Books.
- Gangamma, Rashmi, Suzanne Bartle-Haring and Tatiana Glebova.** 2012. A study of contextual therapy theory's relational ethics in couples in therapy. *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 61, no. 5:825–835.
- Gangamma, Rashmi, Suzanne Bartle-Haring, Eugene Holowacz, Erica E. Hartwell and Tatiana Glebova.** 2015. Relational ethics, depressive symptoms, and relationship satisfaction in couples in therapy. *Journal of Marital and Family Therapy* 41, no. 3:354–366.
- Gosling, Samuel D., Simine Vazire, Sanjay Srivastava and Oliver P. John.** 2004. Should we trust web-based studies? A comparative analysis of six preconceptions about internet questionnaires. *American Psychologist* 59, no. 2:93–104.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Pate, Saša Poljak Lukek, Barbara Simonič, Tanja Valenta and Tanja Repič Slavič.** 2019. The impact of early aggression on late development. *The Person and the Challenges* 9, no. 2:169–192.
- Grames, Heath A., Richard B. Miller, W. David Robinson, Derrel J. Higgins and W. Jeff Hinton.** 2008. A test of contextual theory: The relationship among relational ethics, marital satisfaction, health problems, and depression. *Contemporary Family Therapy* 30, no. 4:183–198.
- Hair, Joseph F., William C. Black, Barry J. Babin and Rolph E. Anderson.** 2010. *Multivariate data analysis*. 7th edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. Cited in Mercè Rived-Ocaña, Maria L. Schweer-Collins, Martiño Rodríguez-González, Sarah A. Crabtree, Luís Botella-García del Cid in Terry D. Hargrave. Spanish adaptation of the relational ethics scale. *Contemporary Family Therapy* 42:346–359, 351. 2020.
- Hannon, Emily M., and Anne Richards.** 2010. Is inattentive blindness related to individual differences in visual working memory capacity or executive control functioning? *Perception* 39, no. 3:309–319.
- Hargrave, Terry D., and Anne K. Bomba.** 1993. Further validation of the Relational Ethics Scale. *Journal of Marital and Family Therapy* 19, no. 3:292–299.
- Hargrave, Terry D., Glen Jennings and William Anderson.** 1991. The development of a relational ethics scale. *Journal of Marital and Family Therapy* 17, no. 2:145–58.
- Hayton, James C, Daid G. Allen and Vida Scarpello.** 2004. Factor retention decisions in exploratory factor analysis: A tutorial on parallel analysis. *Organizational Research Methods* 7, no. 2:191–205.
- Holland, Rob W., Ree M. Meertens and Mark Van Vugt.** 2002. Dissonance on the road: Self-esteem as a moderator of internal and external self-justification strategies. *Personality and Social Psychology Bulletin* 28, no. 12:1713–1724.
- Holmes-Smith, Philip.** 2011. Advanced structural equation modelling using AMOS. Workshop Material Provided at the ACPSPRI 2011 Spring Program. School Research Evaluation and Measurement Services, Melbourne.
- Hughes-Hallett, Archie, Erik K. Mayer, Hani J. Marcus, Philip Pratt, Sam Mason, Ara W. Darzi and Justin A. Vale.** 2015. Inattention blindness in surgery. *Surgical Endoscopy* 29, no. 11:3184–3189.
- Karremans, Johan C., and Paul A. M. Van Lange.** 2005. Does activating justice help or hurt in promoting forgiveness? *Journal of Experimental Social Psychology* 41, no. 3:290–97.
- Klemp, Nate, and Kaley Klemp.** 2021. *The 80/80 marriage: A new model for a happier, stronger relationship*. New York: Penguin Life.
- Lin, Ying-Ching, Chien-Huang Lin and Priya Ra-ghubir.** 2003. Avoiding anxiety, being in denial, or simply stroking self-esteem: Why self-positivity? *Journal of Consumer Psychology* 13, no. 4:464–477.
- López, Elena, Rafael Jódar and Douglas A. MacDonald.** 2017. Psychometric properties of a Spanish adaptation of the Expressions of Spirituality Inventory—Revised (ESI-R). *International Journal of Transpersonal Studies* 36, no. 1:110–121.
- O'Connor, Brian P.** 2000. SPSS and SAS programs for determining the number of components using parallel analysis and Velicer's MAP test. *Behavior Research Methods, Instruments & Computers* 32, no. 3:396–402.
- Oktay, Bahadır, and Banu Cangöz.** 2018. I thought I saw Zorro: An inattentive blindness study. *Nöropsikiyatri Arşivi* 55, no. 1:59–66.
- Poljak Lukek, Saša, and Tanja Valenta.** 2020. Neurobiological and relational bases for understanding aggressiveness. *The Person and the Challenges* 10, no. 1:155–176.
- Remington, Anna, Ula Cartwright-Finch and Nilli Lavie.** 2014. I can see clearly now: The effects of age and perceptual load on inattentive blindness. *Frontiers in Human Neuroscience* 8:1–11.
- Rived-Ocaña, Mercè, María L. Schweer-Collins, Martiño Rodríguez-González, Sarah A. Crabtree, Luís Botella-García del Cid and Terry D. Hargrave.** 2020. Spanish adaptation of the relational ethics scale. *Contemporary Family Therapy* 42:346–359.

- Shaw, Elisabeth.** 2011. Relational ethics and moral imagination in contemporary systemic practice. *ANZJFT Australian and New Zealand Journal of Family Therapy* 32, no. 1:1–14.
- Simons, Daniel J., and Christopher F. Chabris.** 1999. Gorillas in our midst: Sustained inattention blindness for dynamic events. *Perception* 28, no. 9:1059–1074.
- Steele, Claude M.** 1988. The psychology of self-affirmation: Sustaining the integrity of the self. In: Leonard Berkowitz, ed. *Advances in experimental social psychology*. Vol. 21. *Social psychological studies of the self: Perspectives and programs*, 261–302. San Diego, CA: Academic Press.
- Trontelj, Jože.** 2014. *Živeti z etiko*. Ljubljana: Inštitut za etiko in vrednote Jože Trontelj.
- Valenta, Tanja, Christian Gostečnik, Tanja Pate and T. Repič Slavič.** 2019. Violence regulation and dysregulation system. *Family forum* 9:15–31.

APPENDIX

The slovene-language version of the relational ethics scale (Si-RES):

1. Lahko sem zaupal svoji družini, da si je prizadeva za to, kar je bilo najboljše zame.
2. Posamezniki v naši družini so bili obtoženi za probleme, ki jih niso zakrivali.
3. Ugoditi enemu od mojih staršev je velikokrat pomenilo ne ugoditi drugemu.
4. Od svoje družine sem prejel ljubezen in naklonjenost, ki sta mi pripadali.
5. Včasih se je zdelo, da me vsaj eden od staršev ne mara.
6. Vsi družinski člani smo bili v enaki meri deležni ljubezni in topline.
7. Včasih me je družina nepošteno izkoristila.
8. Čutil sem, da so želje staršev obvladovale moje življenje.
9. Še naprej si prizadevam za tesnejše odnose z družino.
10. Pogosto sem se čutil zapuščenega od svoje družine.
11. Ne zaupam, da si ta oseba prizadeva za to, kar je najboljše zame.
12. Ta oseba mi stoji ob strani v težkih in veselih časih.
13. Preden sprejem pomembne odločitve, to osebo vprašam za mnenje.
14. Najina vložka v odnos med mano in to osebo nista enakovredna.
15. V tem odnosu sva enakovredna partnerja.
16. Razdajava se drug za drugega.
17. To osebo izkoriščam.
18. V tem odnosu se me jemlje kot nekaj samoumevnega ali pa se me nepošteno izkorišča.
19. Ta oseba me posluša in ceni moje misli.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 217—230

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 272-722.7:331.5

DOI: 10.34291/BV2022/01/Vaupot

© 2022 Vaupot, CC BY 4.0

Zoran Vaupot

Hiring Lay Faithful in the Catholic Church: Comparing HRM Theory and Practice

Zaposlovanje laikov v Katoliški Cerkvi: primerjava teorije in prakse pri upravljanju s človeškimi viri

Abstract: The role of lay employees in the Catholic Church has grown over the past few decades. As a consequence, the overall quality of human resources management (HRM), which includes the process of hiring, has become crucial within Church organisations. After an overview of the general theoretical findings about the process of hiring, we continue by presenting a survey executed among members of the Slovenian Bishops' Conference about value orientations concerning the hiring of lay persons within the Slovenian dioceses. The survey results were unexpected. We attempt to explain them within the scope of possible differences between the general HRM theory findings and research focused exclusively on the Church. Our conclusion is that, as a rule, Church practice does not follow the principle of creating a large pool of possible candidates for the job. Rather, it depends on more personal, individual invitations communicated to previously selected applicants.

Keywords: Catholic Church, lay faithful, hiring, recruitment, human resource management

Povzetek: Vloga laikov v Katoliški cerkvi v zadnjih desetletjih narašča. To pa pomeni, da je v cerkvenih organizacijah vedno bolj pomembna splošna kakovost funkcije upravljanja s človeškimi viri (UČV), ki vključuje tudi proces izbire bodočih sodelavcev. Po pregledu splošnih teoretičnih spoznanj o procesu izbire sledi predstavitev ankete, izvedene med člani Slovenske škofovske konference, o usmeritvah pri vrednotenju glede zaposlovanja laikov v slovenskih škofijah. Nepričakovani rezultati raziskave nas vodijo k poskusu iskanja razlage v okviru morebitnih razlik med splošnimi ugotovitvami teorije UČV in raziskavami, osredotočenimi zgolj na Cerkev. Ugotavljamo, da cerkvena praksa načelu oblikovanja velikega nabora možnih kandidatov za delovno mesto praviloma ne sledi. Raje ga nadomešča z bolj osebnimi, individualnimi povabili, ki jih posreduje predhodno evidentiranim potencialnim kandidatom.

Ključne besede: Katoliška Cerkev, laiki, izbiranje, zaposlovanje, upravljanje s človeškimi viri

1. Introduction

Basically, there are two sorts of employees in the Catholic Church (hereafter, the Church): clerics and laity. The tasks of clerics or ordained ministers are defined by the internal legal system (canon law) of the Church, which regulates its organisation and directs its activities. The laws and legal principles included also enable relative independence and decentralisation, which result in the indisputable authority and responsibility of clerics, both on the diocesan and parish levels. These characteristics differ from often-observed public opinion, which perceives the Church as a centralised and functional top-down managed organisation, with a military-like internal organisational culture.

In contrast to the position of clerics, the one of laity or non-ordained workers is not so precisely defined. This is reflected in many aspects of their roles, starting with their hiring for specific jobs designated for lay people, but also the never-ending process of recruitment.¹

From a historical perspective, the situation may be explained by the initially voluntary support of lay faithful to the functions of the Church. In such circumstances, the clerics historically oversaw all strategically important tasks and decisions.

However, overall progress in human affairs resulted in the organisational progress of all types of institutions worldwide, and this did not bypass the Church.

2. Church Identity and the Role of Lay Faithful

For a meaningful application of contemporary HRM approaches in the Church context to preserve or even strengthen its value identity while striving for effective human resource management, it is necessary to place these issues under discussion in the broader context of the Church's functioning. To do this, it is necessary to take into account the ecclesiology of the Second Vatican Council and the role of the laity, especially in light of recent synodal efforts.

From the beginning of the 20th century, the growing importance of lay faithful (Perše 2013; Šegula 2015) has also been formally admitted and supported by numerous official documents of the Church's highest institutions, such as: „Pastoral

¹ Neither in the academic literature nor in operational HRM practice is there a consistent distinction between ‚hiring‘ and ‚recruitment‘. The terms are often used as de facto synonyms, or hiring is understood only as the final stage of the recruitment process; in such cases, the terms ‚selection‘ or ‚selective hiring‘ are also used. These observations should be kept in mind, especially when reading the theoretical overview chapter. However, we consistently understand and use, in our own opinions or conclusions, the term ‚hiring‘ as a selection activity that takes place when a specific role needs to be filled by finding, evaluating and establishing a working relationship with the most suitable person, while recruitment is the continuous process of attracting the most qualified people to an organisation, even in times without vacancies, in order to »keep in touch with the labour market and maintain a network of potential candidates« (Osoian and Zaharie 2014, 132). In other words, as interconnected activities we comprehend recruitment as a broad, ongoing strategic HRM process (which underlines its influence on objective indicators of firm performance) and hiring as a more focused, project-based task.

Letter of 1919" (1919), „Mater et Magistra" (1961), „Lumen Gentium" (1964), „Gaudium et Spes" (1965), „Apostolicam Actuositatem" (1965), „Populorum Progressio" (1967), „Economic Justice for All" (1986), „Sollicitudo Rei Socialis" (1987), „Centesimus Annus" (1991), „Communities of Salt and Light" (1993), „Called to Global Solidarity" (1997), „Everyday Christianity: To Hunger and Thirst for Justice" (1998), „Welcoming the Stranger Among Us" (2001), „Deus Caritas Est" (2005), „Forming Consciences for Faithful Citizenship" (2012) and „Evangelii Gaudium" (2013).

The Second Vatican Council (1962–1965) led to significant long-term changes in the renewal of the identity of the Church in general, including the role of the laity. The new emphasis on the co-responsibility of all Christians, summarised by Perše (2014), meant that the faithful should move from being passive recipients of pastoral gifts to becoming active participants in the Church. A new turning point occurred with the 1987 Synod on „The Vocation and Mission of the Laity in the Church and the World". A year later, as a result of this meeting, Pope John Paul II published „Christifideles Laici" (1988), in which the vocation and mission of the laity is presented in the parable of the workers who, having agreed on their wages, are sent by their master to work in his vineyard. In this context, we can recall the words of Pope Benedict XVI who summarised the content of the 26th Apostolic Exhortation on the Christian Laity by saying: »I urge you to do everything possible to make the parish a ‚spiritual community' for people - a great family where we also experience the even greater family of the universal Church, and earn through the liturgy, through catechesis and through all the events of parish life to walk together on the way of true life.« (2006) In this context, the results of the 2012 survey are encouraging. All the priests surveyed in the Archdiocese of Ljubljana were in favour of a greater future role for the laity in parish matters (Perše 2014). However, as the author points out, the laity should not only play a supporting role to priests but should also have their own mission, in terms of being active in the world and in the Church. Even St. John Henry Newman, when asked about the role of the laity, replied, that without them, the Church would seem limited (Newman 1991). These mentions are consistent with the Compendium of the Social Doctrine of the Church no. 543, which states that there are certain areas in which the Christian laity live and work: all worldly human realities, personal and social, circumstances and historical situations, structures, and institutions. To the extent that the laity strive to harmonise their actions with the vision of God's love in these realms, »for the lay faithful to be present and active in the world is not only an anthropological and sociological reality, but in a specific way, a theological and ecclesiological reality as well« (Pontifical Council for Justice and Peace 2004). However, the most explicit recent announcement about the growing role of the lay faithful was made by Pope Francis in his 22 December 2016 speech to the Roman curia. Pope Francis presented the twelve guiding principles of the reform and tenth on the list was the one called ‚Catholicity', offering explicit support for the growing importance of the role of the lay faithful within the Church:

»Among the Officials, in addition to priests and consecrated persons, the catholicity of the Church must be reflected in the hiring of personnel from throughout the world, and of permanent deacons and lay faithful carefully selected on the basis of their unexceptionable spiritual and moral life and their professional competence. It is fitting to provide for the hiring of greater numbers of the lay faithful, especially in those Dicasteries where they can be more competent than clerics or consecrated persons. Also of great importance is an enhanced role for women and lay people in the life of the Church and their integration into roles of leadership in the Dicasteries, with particular attention to multiculturalism.« (Francis 2016)

The guiding principle cited here could hardly be more explicit in its nature, allowing for no real creativity in interpretation from those in charge of its implementation.

Since the task of hiring is mentioned twice, we will focus our research on this activity (see note 1). It is based on the need for highly qualified lay people to fill the positions previously held mostly by clerics.

We hypothesise that, among Church officials, there is an indisputable alignment to clearly defined values and principles during the process of hiring lay faithful for the needs of Church organisations.

We start by explaining the broader context of the Church's functioning for a meaningful application of contemporary HRM approaches. The second chapter is devoted to an overview of the existing, general theoretical findings concerning the process of hiring, which is one of the dominant processes within the area of HRM. The empirical research into the value orientations concerning the hiring of lay persons within the Slovenian dioceses will be presented in the third chapter. This is followed by a comparison of general HRM findings and the presentation of practice in the Church. These observations will be discussed in the fourth chapter. Finally, our conclusions are oriented towards recommendations for the scholars of future research in this area.

3. The Church and hiring

3.1 The typology of faith-based organisations

Although the expression 'faith-based organisations' (as the opposite of secular organisations) is commonly used to describe organisations where religion has a certain degree of influence over job service programmes (Bielefeld 2006), we prefer to use the typology as established by Sider and Unruh (2004). Based on their religious characteristics, these authors differentiate between faith-permeated (the religious dimension is believed to be essential), faith-centred (religious messages and activities are explicit, but participants can opt out), faith-affiliated (some visible influence of their religious founders, but no requirement for employees to

express faith or engage in religious practices), faith-background (tending to look and act in a secular way, though historical ties to a faith tradition may exist), faith-secular partnerships (typically secular in administration, but dependent on religious partners for volunteers and in-kind support) and secular organisations (no reference to religion).

The dilemma of whether the use of this typology is appropriate only for the social services (which embrace activities from providing goods and services to individuals to enhancing the overall quality of life) and educational organisations and programmes, or also for the purpose of defining other types of Church-connected organisations (e.g., companies established by the Church), remains undressed in the scientific literature.

However, having personal experiences in working for a faith-based organisation, respecting the principle of consistency in evaluation which supports the aforementioned typology, and since we are unable to reveal any well-founded argument against this approach, we opt for its utilisation. In so doing, we enable the conditions for establishing the possible criteria to be incorporated for the purpose of assessment of the candidates included in the hiring process: their alignment with the previously defined religious values and principles of each organisation.

3.2 Characteristics of the Hiring Process

One of the tools favoured by modern HRM specialists is competency (Information Resources Management Association 2012).² The competency-based management model, as understood by Darós, Conca and Sáez (2003), is articulated in three basic dimensions: acquisition (hiring), stimulation (salary and incentive policy) and development (training management). The main purpose of the hiring process is to evaluate the future working performance of the selected candidate realistically (Osoian and Zaharie 2014). The hiring – a selection process that usually includes more than one person – is discriminatory in its nature. However, the noun ‚discrimination‘ should be understood and accepted by its definition of »the ability to recognise a difference between one thing and another« and not by its dominantly negative connotation, as »the practice of treating somebody or a particular group in society less fairly than others« (Oxford Learner’s Dictionary, s.v. »discrimination«).

The result of the hiring process, which is certainly an ethically challenging task for the managers, is one or more selected applicants, who get salaries and additional financial or non-financial benefits, but usually also rejected candidates who remain without the desired job, along with its opportunities and advantages.

»It is therefore a reality of organisational life that managers engage in acts that harm people /.../ Although individuals might prefer to avoid per-

² Comprehended as the relation between humans and work tasks (McClelland 1973), a combination of motives, traits, self-concepts, attitudes or values, content knowledge or cognitive behaviour skills (Spencer, McClelland and Spencer 1994) or a mixture of knowledge, skills, abilities, motivation, beliefs, values and interests (Fleishman 1995).

forming them altogether, failure to accomplish these tasks threatens the greater good for which they are intended.« (Pinnington, Macklin and Campbell 2007, 237)

As one of the normally unpleasant, but sometimes just unavoidable, managerial choices, harming people is always an ethical issue. When it cannot be avoided, the argument using ‚necessary evil‘ (Molinsky and Margolis 2005) is, by virtue of its logic and content, the same type of explanation as the one about ‚greater good‘. Both are, in reality, based on the philosophical concept of Utilitarianism (Bentham, Mills, Sidgwick, and others), the most widely known form of Consequentialism, as an approach to the normative ethics which serve as the foundation for modern techniques of cost-benefit analysis in the quest for economic efficiency (Marseille and Kahn 2019).

A poorly organised and executed hiring process can involuntarily exclude potentially attractive job candidates, as well as those working for competitors and whose onboarding could represent a double win at the same time: strengthening ours and weakening the competitor’s organisation. In order to organise and execute the hiring process effectively, which is itself intended to support building a high-performance organisation, we propose to take into consideration the findings of Pfeffer (1998), who lists the main points to be respected: the existence of a large applicant pool from which to select; screening for the cultural fit and attitude of candidates; clarifying a list of the most critical skills, behaviours, or attitudes crucial for success; executing several rounds of screening to build commitment and prove seriousness; involving senior people as recruiters, and executing the final evaluation of the results and the whole process performance.

The multi-candidate selection activity leads toward a procedure even more complex than would be the case with only one applicant. A large applicant pool may be ensured by different sources (e.g., list acquisition, membership directories, proprietary organisation websites, social media, referrals, colleges, job fairs and employment agencies) that can be grouped by using various criteria; for example, internal/external or formal/informal (Kirnan, Farley, and Geisinger 1989). Still, every source must be activated by the appropriate attraction activities; for example, by using the specific content of recruitment messages (Highhouse et al. 1999) to achieve the targeted characteristics of the applicant pools because, if the most desired and previously identified candidates do not actually apply for the openings, they cannot be hired.

In addition, the existence of a large applicant pool can mask the possible absence of the best candidates and the organisation may not even be aware of this. Coupled with the high costs of the hiring activity, both facts may lead to dissatisfaction with the results of the hiring project and a decision by the organisation not to repeat the procedure. The result may also be poorly-performing recruits.

Recently – and especially in the case of international organisations – we have observed a trend to hire people from diverse backgrounds and skills, with firms prepared to train and promote their employees (Sangeetha 2010). The increased number of candidates in the selection process thus introduces a variety of competencies, enabling comparisons to be made. If an organisation wishes to avoid

the multi-candidate procedure for the reason of lacking internal HRM competencies and/or enough dedicated personnel, the possibility of outsourcing the hiring process is an option, although attention must be paid to its possible drawbacks, especially the high costs of outsourcing and insufficient quality of recruits, due especially to the unclear request after the specific competencies.

As Judge and Ferris have written (1992), the importance of company culture fit is reflected in understanding how including fit as a hiring selection criterion may assist organisations. They list four possibilities: fit as a control mechanism (control is achieved already through the selection (*ex-ante*) rather than through the socialisation (*ex-post*) process), fit as an assurance of workforce homogeneity (hiring people similar to existing employees will help to create or maintain the organisation's homogeneity), fit as a job-related criterion (especially relevant with regard to the growing importance of the service sector) and fit as an organisational public image enhancer. If organisations are aware that their web presentations must also consider the cultural, sociological and psychological element during the localisation process (Vaupot 2020), what we understand as a form of external or environmental acculturation, it is even more normal that fit to the organisational culture is expected from future employees, which could be explained as a form of internal acculturation.

By defining the most critical skills, behaviours, or attitudes crucial for success, companies describe the 'ideal' candidate that is expected to fit within the organisation by possessing a clearly defined set of abilities for completing their specific tasks (Elrick 2016). This activity is defined as creating a 'competency model': a descriptive tool or behavioural job description, based on the seminal works of McClelland (1973) and Boyatzis (1982). It usually identifies a group of seven to nine core competencies needed to work successfully within a specific organisation or industry (Shippmann et al. 2000; Vazirani 2010).

Under the condition that these skills, behaviours, or attitudes are objectively evaluated and confirmed for the selected candidate, the perfect match with the organisation's requirements should be assured. However, every parameter included in such a definition excludes certain types of candidates that do not fit within the model.

Bowen, Ledford and Nathan (1991) emphasise the importance of the »approach to selection in which employees are hired to fit the characteristics of an organisation, not just the requirements of a particular job« (Bowen, Ledford and Nathan 1991, 35). Similarly, Rivera (2012, 1) concludes that »hiring is more than just a process of skills sorting; it is also a process of cultural matching between candidates, evaluators, and firms«. In consequence, although prepared with the positive intention of finding the best candidate, the one-dimensional competency modelling approach may easily become inefficient and discriminative in the negative sense, since »firms may ignore or deliberately deny that different types of workers have the ability to do a given job« (Windolf 1986, 237).

Putting applicants through several screening rounds of interviews and rigorous selection is a protracted procedure that results in several benefits: careful scrutiny

of those who pull through and better development of the commitment of the selected candidates. It can also foster the feeling of becoming a member of an elite group, which positively influences their motivation (Pfeffer 1998). However, based on our practical experience, the number of screening rounds, usually larger than three, should be justified to avoid a negative counter-effect, even among the best candidates.

Especially for positions that differentiate the organisation from its competitors, the role of senior people as recruiters is crucial. Pfeffer presents an example of their involvement in the hiring procedure for flight attendants at Singapore Airlines since they are »an important point of contact with the customer and one way in which Singapore Airlines differentiates its service« (1998, 100).

As put by Carlson, Connerley and Mecham (2002, 461; 465), »it is becoming clear that effective recruitment is critical to organisational success /.../ the first priority of recruitment should be attracting the best possible applicants«. Like any other process of the organisation, the hiring process performance should be evaluated. This is absolutely in line with Deming's PDCA (Plan-Do-Check-Act) concept (Moen and Norman 2009). The activities connected to hiring process evaluation are focused on the quality measurement of selected candidates, but also on the effectiveness of the process itself.

In their survey of 620 organisations representing companies of all sizes, the Aberdeen Group revealed that companies with the best talent acquisition programmes achieved the best results with the following hiring performance criteria: time to hire, quality of hire, new hire retention and hiring managers' overall satisfaction with the programme (Minton-Eversole 2008).

Several common characteristics of the best performing organisations have also been discovered: intense collaboration between hiring managers and recruiters, active use of their websites as tools for showcasing the culture and job opportunities, pre-screening of the job candidates for technical competencies and a clear understanding of what applicant sources provide the best quality job candidates for their organisation (Aberdeen Group 2008).

The introduction of the quantitative, financial aspect of evaluation may be expressed by the calculation of the cost-per-hire (CPH), often considered as the most important metrics. According to Corpuz (2006), the appropriate CPH evaluation should include in the analysis the following elements: internal costs (e.g., recruiting office salaries, staff travel costs, lodging, administration), costs of external recruiters, company visit expenses of the candidates, direct fees (e.g., advertising, job fairs, agency, and executive search fees) and other data (e.g., an average annual salary of recruits, number of interviews versus the number of hires, acceptance rate, relocation costs). In contrast to Corpuz's (2006) approach, the Saratoga Institute's HR Effectiveness model provides the other recruiters' costs and the administrative costs. These costs are added as a flat 10% weightage. These simplified metrics, which avoid considering the real costs, are also the model's main shortcoming (Sangeetha 2010).

Avoiding the extremes of an exclusively qualitative or quantitative approach, the models of Utility Analysis (UA) are in fact a combination of both. According to Bodreau (1991, 622), utility analysis is based on »the process of describing, predicting, and/or explaining what determines the usefulness or desirability of decision options«. These models attempt to identify the ,returns' (typically defined as productivity and expressed in money terms) associated with the use of various recruitment and selection procedures. Two strands of research design can be observed that should be considered complementary: those that focus on the impact of recruitment on the individual candidate and those in which the organisation is the unit of analysis. However, each evaluation method has advantages and disadvantages (Barber 1998) and its application depends on the circumstances of the particular evaluation case.

4. Empirical Research

Having explained several of the main points to be considered during the hiring process, we proceed with an attempt to evaluate empirically the value orientations of high-ranking Church leaders concerning modern HRM practices in hiring.

In doing so, we have executed an anonymous survey among the members of the Slovenian Bishops' Conference (SBC), whose ecclesiastical authority covers the geographical territory of the Republic of Slovenia. This accounted for ten members at the time of the research (2021). They all received a printed version of the questionnaire, whose content and research results are presented in Table 1. After initial distribution, two reminders to fill in the questionnaire were sent. In total, the process lasted approximately one month. Four replies were received, though one had to be excluded from the analysis owing to its non-alignment with the instructions for completion.

	1	2	3	4	5	6	7	
prefer to avoid affecting individuals						67	33	preference for benefits to the organisation
prefer one candidate					33		67	preference for more candidates
prefer respect for privacy							100	preference for consideration of personality traits
many paths lead to results						33	67	prior definition of expected competencies is necessary
prefer fast selection procedure					67		33	prefer multi-stage selection procedure
no added value by senior members of the commission				33		33	33	senior commission members are useful
vetted composition of the commission is critical				33			67	HRM experts are needed as members of the commission
post-analysis of the selection process is not needed					33		67	post-analysis of the selection process is beneficial

Table 1: *Results of a survey among members of SBC. Distribution of the answers on the 7-point semantic differential scale (in %). For details of the survey, please contact the author.*

Already, from the beginning of the empirical part of the research and because of the small size of the population addressed, it was obvious that no complex statistical analysis of results would be possible. Even if we agree with Roscoe (1975) that sample sizes between 30 and 500 are appropriate for the majority of analyses, but that »in case of simple experimental research with tight experimental controls, successful research is possible with samples as small as 10 to 20 in size« (Sekaran 2003, 295), the use of Yamane's (1967) recommendations would still bring us to a sample size of nine received answers to obtain significant results for the total population of 10, with the confidence level of 90%. In order to raise the confidence level, the total population of the SBC should have answered the survey.

So, more than just the conclusion that approximately one-third of SBC members are generally well-aligned to the value orientations of modern HRM practices concerning the hiring process, the observation that almost two-thirds decided not to answer the 8-question and 15-minute survey attracts our interest. Is there any specific rationale for that choice?

After excluding the most common reasons for not responding to the survey (e.g., vague, sensitive or difficult questions, absence of survey relevance and its length, time burden, irreverent treatment, survey saturation, security concerns) as proposed by Tourangeau et al. (2000) and Gideon (2012) owing to their improbability, we hypothesise that no answer situation in the presented case is predominantly the consequence of an absence of clear personal opinions about the specific topic in question.

5. Discussion and Conclusion

In trying to verify the hypothesis, we analyse whether there are any publicly available value orientations of the Church officials or experts concerning the hiring procedure for the lay faithful. In such a case, these guidelines may have interfered with the general HRM recommendations and resulted in the decision of certain SBC members not to answer the presented survey, to avoid revealing a potential conflict situation between the different sets of values.

After studying the selected and relatively scarce literature that deals with the subjects of HRM theory and practice in the Church, we conclude that two topics, connected to hiring activity, have attracted the special attention of academics. The first subject is the way parishes approach the possible candidates for job vacancies and, second, the importance of the candidate's fit. These areas of research can be contextually related to the first two phases of Pfeffer's aforementioned model (1998): the existence of a large applicant pool from which to select, and screening for the cultural fit and attitude of candidates.

Within the first topic presentation, we start by mentioning Murnion, who published his work about lays as new parish ministers (Murnion 1992). When talking about

hiring activity, he differentiates between the ‚professional‘ approach and the one (let us call it ‚personal‘) that relates to the pastor’s previous experience with the lay person to be hired. According to the survey, the ‚personal‘ approach has been dominant and used in almost 82% of the hiring procedures. As Fox writes (2010), this observation has been confirmed by two subsequent pieces of research by Murnion and DeLambo (1999) and DeLambo (2005). In the latter, the author revealed that more than half of lay parish ministers have been informed about the available ministry position through direct contact from the pastor or other parish employees.

It is a logical assumption, then, that in hiring decisions, pastors value personal qualities, good interpersonal skills, specific ministerial experiences, prayerfulness and the sharing of a similar ecclesiology.

In 2010, DeLambo completed these previous results with the observation that only 22% of lay parish ministers have first received information about the available position through more formal means, like magazine advertisements, internet postings, the religious order network, etc. The conclusion is that little emphasis is placed on previous experience, like formal education or trainings, and »in terms of recruitment practices and job qualifications, lay parish ministry remains largely informal« (DeLambo 2010, 36–37).

The topic of cultural fit and the attitude of candidates in connection with both scientific and religious/biblical principles has attracted the attention of Cousins, Anderson and DeKruyter (1990), who list three important criteria to be considered when hiring: Christian commitment (it makes people better workers since they most probably evaluate their activity as a vocation), compatibility (team players who fit the Church’s culture and whose competence is compatible), and a combination of competence, dedication and vision. Messina (2007) focuses on four areas in the process of recruitment and selection. Besides the cultural and position fit of the applicants, their expectation of job security must be acknowledged. The author underlines that the whole process should be well-organised and unhurried, but also transparent.

The starting point of Roberts’ (2015) research is the concept of servant leadership promoted by scripture. The author supports the execution of a realistic job-preview, which tackles the positive and negative characteristics of the specific job and the whole organisation. Such an approach enables the candidates themselves to evaluate realistically whether their personal attributes are a suitable fit. Meetings between the applicants, supervisors and current employees can support this down-to-earth evaluation.

The priority of first considering the person-organisation fit and only later the person-job fit during the process of hiring is emphasised by Winston (2018). Finally, besides the concern for using both internal and external sources to establish a large pool of appropriate candidates to choose the right person for the job, Busuttill and Van Weelden (2018) highlight the importance of matching the most appropriate candidates to specific jobs (a structural perspective), but also their fit with the whole organisation (a relational perspective).

We conclude by our observation that there is no important difference between the theoretical, general HRM recommendations and those dealing specifically with

the Church hiring procedures as presented in the literature. The only issue accentuated in the Church situation is a difference in the first phase of the hiring process. Based on the presented research, which describes this practice, as is' without evaluating its (in)appropriateness, it seems that Church practice usually does not follow the principle of creating a large applicant pool of possible candidates for the job. Rather, this is replaced by more personal, individual invitations communicated to previously-selected applicants. Whether only one or more invited applicants take part in the selection process does not seem to be of primary importance. What really appears to count is that the screening of the candidate's fit is an activity usually executed before candidates are invited to enter the selection process and that they may even be unaware of the fact. We argue that the presented conclusions about differences between theory and practice may also, at least partially, explain *de facto* rejection of our survey by an important part of the SBC members. To verify the validity of such an interpretation, it would be interesting to conduct a similar type of research within the scope of the Bishops' conferences of other countries. This could represent an interesting starting point toward implementing a more structured approach, not only for the purpose of the continuous improvement of hiring procedures in the Church but also of its overall HRM professionalism. Initiatives such as the creation of the Dicastery for Laity, Family and Life in 2016, when Pope Francis merged previously separate bodies into one institution, can make an important contribution. According to the prefect, Cardinal Kevin Joseph Farrell, the thread that connects these areas is the fundamental role of the laity in the Church: they are called, above all, to contribute to the formation of the Christian life of other lay people, and to assume greater responsibility in their parishes and dioceses (Zamuda 2019). The work of the dicastery soon bore fruit in the form of the launch of the website www.laityinvolved.org, which presents initiatives and good practices in terms of the evangelization, formation and encouragement of lay people that have been successful in some countries and could be imitated in others. Also, good practices in relation to the empowerment of the laity and the corresponding HRM approaches are needed to achieve this goal.

Abreviation

HRM – Human resources management.

References

- Aberdeen Group.** 2008. Talent Acquisition Strategies: Employer Branding and Quality of Hire Take Center Stage. 6. 8. <https://www.globenewswire.com/news-release/2008/08/06/993648/0/en/Talent-Acquisition-Strategies-2008-Quality-and-the-Passive-Candidates-Reign-Supreme.html> (accessed 12. 4. 2022).
- Barber, Alison E.** 1998. *Recruiting employees: Individual and organizational perspectives.* New York: Sage Publications.
- Benedict XVI.** 2006. Homily of The Holy Father: Apostolic Journey of His Holiness Benedict XVI to München, Altötting and Regensburg. Vatican 10. 9. <https://www.vatican.va/content/>

benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060910_vespers-munich.html (accessed 10. 2. 2022).

- Bielefeld, Wolfgang.** 2006. Investigating the Implementation of Charitable Choice. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 25, no. 3/4:151–173.
- Bodreau, John W.** 1991. Utility analysis for decisions in human resource management. In: M. D. Dunnette and L. M. Hough, eds. *Handbook of industrial and organizational psychology*, 621–745. Washington, DC: Consulting Psychologists Press.
- Bowen, David E., Gerald E. Ledford, and Barry R. Nathan.** 1991. Hiring for the Organization, Not for the Job. *Management* 5, no. 4:35–51.
- Boyatzis, Richard E.** 1982. *The Competent Manager: A Model for Effective Performance*. New York: John Wiley & Sons.
- Busuttil, George Larie R., and Susan J. Van Weelden.** 2018. Imago Dei and Human Resource Management: How Our Understanding of the Breath of God's Spirit Shapes the Way We Manage People. *Journal of Biblical Integration in Business* 21, no. 1:9–20.
- Carlson, Kevin D., Mary L. Connerley, and Ross L. Mecham.** 2002. Recruitment Evaluation: The Case for Assessing the Quality of Applicants Attracted. *Personnel Psychology* 55, no. 2:461–490.
- Corpuz, Crispina Rafol.** 2006. *Human Resource Management*. Manila: Rex Book Store.
- Cousins, Don, Leith Anderson, and Arthur H. DeKruyter.** 1990. *Mastering Church Management*. Colorado Springs: Multnomah Books.
- Darós, Lourdes Canós, Jorge Valdés Conca, and Patrocinio del Carmen Zaragoza Sáez.** 2003. La Gestión Por Competencias Como Pieza Fundamental Para La Gestión Del Conocimiento. *Boletín de Estudios Económicos* 59, no. 180:445.
- DeLambo, David.** 2005. *Lay Parish Ministers: A Study of Emerging Leadership*. New York: National Pastoral Life Center.
- — —. 2010. Evolution of Employment Practices Regarding Lay Parish Ministry. In: Zeni Fox, ed. *Best Practices in Catholic Church Ministry Performance Management*. Washington, DC: Rowman and Littlefield Publishing Group.
- Elrick, Jennifer.** 2016. Screening, Skills and Cultural Fit: Theorizing Immigrant Skill Utilization from an Organizational Perspective. *Journal of International Migration and Integration* 17, no. 3:801–817.
- Fleishman E.A., Wetrogan L.I., Uhlman C.E., Marshall-Mies J.C.** 1995. Knowledges. In: N.G. Peterson, M.D. Mumford, W.C. Borman, P.R. Jeanneret, E.A. Fleishman, eds. *Development of prototype occupational information network content model*. Vol. 1, 10.1–10.39. Utah: Utah Department of Employment Security.
- Francis.** 2016. Presentation of the Christmas Greetings to the Roman Curia: Address of His Holiness Pope Francis. Vatican 22. 12. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html (accessed 27. 5. 2021)
- Fox, Zeni.** 2010. Performance Management in a Family Business? In: *Best Practices in Catholic Church Ministry Performance Management*. Washington, DC: Rowman and Littlefield Publishing Group.
- Gideon, Lior.** 2012. *Handbook of Survey Methodology for the Social Sciences*. New York: Springer.
- Highhouse, Scott, Sandra L. Stierwalt, Peter Bachiochi, Allison E. Elder, and Gwenith Fisher.** 1999. Effects of Advertised Human Resource Management Practices on Attraction of African American Applicants. *Personnel Psychology* 52, no. 2:425–442.
- Information Resources Management Association.** 2012. *Human Resources Management: Concepts, Methodologies, Tools, and Applications*. Hershey: IGI Global.
- John Paul II.** 1988. Christifideles laici. Post-synodal Apostolic Exhortation. Vatican 30. 12. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (accessed 10. 2. 2022).
- Judge, Timothy A., and Gerald R. Ferris.** 1992. The Elusive Criterion of Fit in Human Resources Staffing Decisions. *Human Resource Planning* 15, no. 4:47–67.
- Kirnan, Jean Powell, John A. Farley, and Kurt F. Geisinger.** 1989. The Relationship Between Recruiting Source, Applicant Quality, and Hire Performance: An Analysis by Sex, Ethnicity, and Age. *Personnel Psychology* 42, no. 2:293–308.
- Marseille, Elliot, and James G. Kahn.** 2019. Utilitarianism and the Ethical Foundations of Cost-Effectiveness Analysis in Resource Allocation for Global Health. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 14, no. 1:1–7.
- McClelland, David C.** 1973. Testing for Competence Rather than for 'Intelligence'. *American Psychologist* 28, no. 1:1.
- Messina, Sharon.** 2007. Human Resources Management for Church ministry. *Compass review*, spring 2007.
- Minton-Eversole, Theresa.** 2008. Quality Measurement: Key To Best-in-Class Talent Acquisition

tion. *HR Magazine* 53:64–66.

- Moen, Ronald, and Norman Clifford.** 2009. Evolution of the PDCA Cycle. In: *Proceedings of the 7th ANQ Congress*. Reuterberg, <https://trauterberg.employee.id.tue.nl/lecturenotes/DG000%20DRP-R/references/Moen-Norman-2009.pdf> (accessed 12. 4. 2022).
- Molinsky, Andrew, and Joshua Margolis.** 2005. Necessary Evils and Interpersonal Sensitivity in Organizations. *Academy of Management Review* 30, no. 2:245–268.
- Murnion, Philip J.** 1992. *New Parish Ministers: Laity & Religious on Parish Staffs*. New York: National Pastoral Life Center.
- Murnion, Philip J., and David DeLambo.** 1999. *Parishes and Parish Ministers: A Study of Parish Lay Ministry*. New York: National Pastoral Life Center.
- Newman, John Henry.** 1991. *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*. Brescia: Morcelliana.
- Osoian, Codruța, and Monica Zaharie.** 2014. Recruitment for competencies in public and private sectors. *Transylvanian review of administrative sciences* 10, no. 41:129–145.
- Perše, Brigita.** 2013. Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu. *Bogoslovni vestnik* 73, no. 2:225–232.
- — —. 2014. Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 3:479–493.
- Pfeffer, Jeffrey.** 1998. Seven Practices of Successful Organizations. *California Management Review* 40, no. 2:96–124.
- Pinnington, Ashly, Rob Macklin, and Tom Campbell.** 2007. Introduction: Ethical Human Resource Management. In: Ashly Pinnington, Rob Macklin, and Tom Campbell, eds. *HRM: Ethics and Employment*. Oxford: Oxford University Press.
- Pontifical Council for Justice and Peace.** 2004. Compendium of the Social Doctrine of the Church. Vatican 29. 6. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (accessed 10. 2. 2022).
- Rivera, Lauren A.** 2012. Hiring as Cultural Matching: The Case of Elite Professional Service Firms. *American Sociological Review* 77, no. 6:999–1022.
- Roberts, Gary E.** 2015. *Christian Scripture and Human Resource Management: Building a Path to Servant Leadership through Faith*. London: Palgrave Macmillan.
- Roscoe, John T.** 1975. *Fundamental Research Statistics for the Behavioral Sciences*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Sangeetha, Kathir.** 2010. Effective Recruitment: A Framework. *IUP Journal of Business Strategy* 7, no. 1/2:93–107.
- Šegula, Andrej.** 2015. Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes. *Bogoslovni Vestnik* 75, no. 3:417–25.
- Sekaran, Uma.** 2003. *Research Methods for Business: A Skill Building Approach*. New York: John Wiley & Sons.
- Shippmann, Jeffery S., Ronald A. Ash, Mariangela Batjtsta, Linda Carr, Lorraine D. Eyde, Beryl Hesketh, Jerry Kehoe, Kenneth Pearlman, Erich P. Prien, and Juan I. Sanchez.** 2000. The Practice of Competency Modelling. *Personnel Psychology* 53, no. 3:703–740.
- Sider, Ronald J., and Heidi Rolland Unruh.** 2004. Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33, no. 1:109–134.
- Spencer, Lyle M., David Clarence McClelland, and Signe M. Spencer.** 1994. *Competency Assessment Methods: History and State of the Art*. Michigan: Hay/McBer Research Press.
- Tourangeau, Roger, Lance J. Rips, Kenneth Rasinski, and Norbert Schwarz.** 2000. The Psychology of Survey Response. In: Wolfgang Donsbach and Michael W. Traugott, eds. *The SAGE Handbook of Public Opinion Research*, 374–387. Newbury Park: SAGE Publications Ltd.
- Vaupot, Sonia.** 2020. La Traduction Des Sites Web Touristiques, Vers La Localisation Ou La Culturalisation? *DELTA: Documentação de Estudos Em Lingüística Teórica e Aplicada* 36, no. 2:1–27.
- Vazirani, Nitin.** 2010. Competencies and Competency Model—A Brief Overview of Its Development and Application. *SIES Journal of Management* 7, no. 1:121–131.
- Windolf, Paul.** 1986. Recruitment, Selection, and Internal Labour Markets in Britain and Germany. *Organization Studies* 7, no. 3:235–254.
- Winston, Bruce E.** 2018. *Biblical Principles of Hiring and Developing Employees*. New York: Palgrave Macmillan.
- Yamane, Taro.** 1967. *Statistics: An Introductory Analysis*. New York: Harper & Row.
- Zamuda, Leonida.** 2021. »Znotraj Vatikana«: Dikasterij za laike, družino in življenje. Vatican News, 2. 7. <https://www.vaticannews.va/sl/vatikan/news/2021-07/znotraj-vatikana-dikasterij-za-laike-druzino-in-zivljenje.html> (accessed 10. 2. 2022).

Guy Lafon. *Abraham ali iznajdba vere*. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba; Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, 2022. 121 str. ISBN 978-961-7167-02-3

Teološka fakulteta UL in Mohorjeva družba iz Celja sta konec februarja v sozaložbi 2022 izdali slovenski prevod knjige *Abraham ou l'invention de la foi*, ki jo je leta 1996 napisal francoski mislec Guy Lafon (izdala francoska založba Seuil). Da gre za pomembno teološko delo, potrjuje dejstvo, da so knjigo prevedli tudi v italijanščino in portugalščino. Prevajalec v slovenščino prof. dr. Drago Karl Ocvirk je naslov dela prevedel *Abraham ali iznajdba vere*. Vsebina knjige obsega 121 strani, razdeljena je na 20 poglavij. Abraham je predstavljen na temelju bibličnih in koranskih virov. Vendar to ni glavno sporočilo knjige. Lafon želi na specifičen način povedati, da je Abraham resnično ‚oče vere‘. Očak je začetnik nekoliko drugačne vere od tiste, o kateri navadno govorimo. Bralec bo namreč od prve do zadnje strani knjige čutil, da ne gre za vero, o kateri bi lahko razpravljali neprizadeto. Gre za vero, v kateri bo veren bralec udeležen. Toda tudi ateist bo ob branju spoznal in priznal: »Zame gre!« Abraham je iznajditelj vere, ki pa še zdaleč ni zgolj védenje v kognitivnem pomenu besede. Očak je iznašel vero in začel verovati v zavezi, ki je njegovo življenje bistveno zaznamovala in oblikovala. Avtor je tak način verovanja poimenoval abrahamska religija, to je proces, ki je skozi vso zgodovino življenje abrahamskih vernikov bistveno

zaznamoval. Judje, kristjani in muslimani namreč »poslušajo« Nekoga, ki jih nagovarja in s katerim sklepajo zavezo. V bistvu gre za vero v vero. Lafon v Abrahamu ne prepozna začetnika vere v smislu, da je pač veroval v Boga, da je torej priznaval Božji obstoj. Take vrste vera je obstajala že pred Abrahamom. Francoski mislec je prepričan, da je očkova vera veliko več kot le prepričanje v Božji obstoj oz. več kot oklepanje Božjega razodetja. Nov način verovanja Lafon prepozna v dejstvu, da je Abraham veroval v Jahvejevo vero – on je veroval v vero Nekoga, ki ga sicer ne pozna, toda ta Nekdo ga je nagovoril. Torej ne gre zgolj za odnos med dvema osebkoma, med človekom in Bogom. Gre za odnos med »človekovo vero v Boga« in »Božjo vero v človeka«. Rezultat odnosa med dvema verama pa je zaveza. A Guy Lafon se ne ustavlja le pri opisovanju očakove verske držbe pred več tisoč leti. Iz abrahamske religije namreč izpelje Abrahamovo religijo, ki se v zgodovini človeštva rojeva vedno znova – vedno takrat, ko se človek Božje obljube oklene in z njim sklene zavezo. V tem smislu je Abraham iznašel vero v vero in jo lahko vedno znova iznajde oz. zaživi vsak človek, ki z Bogom sklene zavezo.

Abraham ali iznajdba vere je vrhunec Lafonovega razmišljanja o veri, ki se začne v knjigi *Essai sur la signification du salut* (1964), nadaljuje v *Le Dieu commun* (1982), v *L'autre-Roi* (1987), in doseže vrhunec v *Abraham ou l'invention de la foi* (1996). V prvem omenjenem

delu Lafon ostaja v okviru katoliške dogmatike, ki trdi, da je vera potrebna za odrešenje. V drugi knjigi strogo dogmatski okvir prestopa in silovito izreka, da je vera odnos med vernikom in Bogom, ki pa ga človek lahko prepozna v vsakem medčloveškem odnosu. Ta misel zori v *L'autre-Roi*, z Abrahamom pa Lafon pokaže na edinstvenost verovanja, torej na vero v vero, ki se je začela z Abrahamom.

Za povprečnega Abrahamovega »duhovnega potomca« bo branje o veri v vero zagotovo nekaj novega. A tudi teologi bodo ideje o iznajditelju vere prebiralih z zanimanjem. Vsekakor pa bo *Abraham ali iznajdba vere* lahko za vse bralce poglobljeno duhovno branje ali celo kar izdelana tema za duhovno obnovo, če bodo le imeli pogum in bodo v Abrahamu prepoznali samega sebe.

Zgoraj omenjeni ustanovi sta hkrati s knjigo *Abraham ali iznajdba vere* izdali še publikacijo *Lafon – mislec odnosa*, ki je spremna študija o Guyu Lafonu in predstavlja razvoj njegove teološke misli. Najprej je bilo predvideno, da bo študija kot uvod natisnjena v knjigi *Abraham ali iznajdba vere*. A francoska založba Seuil, ki je Teološki fakulteti prodala avtorske pravice za natis slovenskega prevoda Lafonove knjige, je za tako obširen dodatek Lafonovemu besedilu (106 strani) videla pravne ovire, zato je predlagala, da naj se študija natisne v ločenem zvezku. Vsekakor bo predhodno branje študije, ki jo je napisal avtor te recenzije, bralcu knjige *Abraham ali iznajdba vere* koristilo za boljše razumevanje Lafonovega besedila. Lahko se bo seznanil z načinom razmišljanja in sploh s celostno Lafonovo teološko mislijo (imenujemo jo relacijska teorija), ki jo je uvedel v teologijo. To posebej velja, ker je prevod njegovega besedila ponekod težje razumljiv. Toda tre-

ba je poudariti, da so Lafonova besedila mnogokrat težko razumljiva tudi v originalu za Francoze. Njegovo francosko izrazoslovje je namreč specifično in francoski bralec se mora o pomenu ključnih izrazov Guyjeve misli poučiti. Tudi v slovenskem prevodu je bilo zato težko najti ustrezne in hkrati razumljive izraze. V skrbi, da bi bila misel jasna in tekoča, je pri opisovanju teologije odnosa in prevajanju Lafonovih besedil največja težava izbira ustreznega slovenskega izrazoslovja. Zato je namen študije na razumljiv in sodoben način slovenskemu bralcu razložiti, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero – in kako so z vero povezani medčloveški odnosi. Vsekakor ima osrednje mesto v Lafonovi teologiji odnos. Večina ljudi o odnosu ne razmišlja ali pa doživljajo to, da so v odnosu, kot nekaj tako samo po sebi umevnega, da se z njim sploh ne ukvarjajo. Podobno, kot se pred leti (še) ni govorilo o problemu ekologije, ker smo imeli čiste vode in zraka na pretek. Šele sedaj, ko nam je teh dobrin začelo primanjkovati, o ohranjanju čistega okolja razmišlja ves svet. Podobno je z odnosom. Dokler so bile naše družine trdne in se je posameznik v družbi lahko uresničeval, odnosu nihče ni posvečal pozornosti. Danes pa, ko je partnerski in zakonski odnos v krizi oz. lahko rečemo, da so odnosi v družbi razvrednoteni nasploh, smo se začeli spraševati, kaj odnos zares je. Odnos je za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »V njem živimo, se gibljemo in smo.« Zunaj odnosa ni bivanja. Zato je tudi kvaliteta našega bivanja pogojena z odnosi. Še več, Lafon nam kaže, da je odnos ključ za razumevanje človekovega življenja in vere.

Mari Jože Osredkar

Roland Boer. *Red Theology: On the Christian Communist Tradition*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2019. 294 str. ISBN 978-90-04-38132-2.

Roland Boer je teolog in filozof, ki proučuje interakcije med marksizmom in religijo/teologijo. Na tem področju velja za vodilnega strokovnjaka. Leta 2019 je pri založbi Leiden izšla knjiga *Rdeča teologija: O krščanski komunistični tradiciji* kot del serije *Studies in Critical Research on Religion*.

Prvo poglavje knjige se začne z opredelitvijo začetnika krščanskega komunizma, in sicer češko-ameriškega marksista Karla Kautskega (1854–1938), in njegovega dela *Forerunners of Modern Socialism* (1895). Kautsky je raziskoval komunistične korenine v družbah vse od Platona in zgodnjega krščanstva dalje, pri čemer ne razlikuje modernega od predmodernega komunizma. Predmoderni komunizem tako Kautsky kot Boer opredelujeta kot ‚krščanski komunizem‘. V 1. poglavju Boer povzema Kautskega analize posameznih družb skozi čas in izpostavlja njegov največji uvid: »kakršnakoli oblika socializma je delo v teku, iščoč pravilno pot k neznanemu« (str. 24). Boer zaključuje, da je delo Kautskega nazoren primer, da je marksistična podlaga bolj inkluzivna kot redukcijska.

Drugo poglavje obravnava zgodnji krščanski komunizem kot politični mit. Posveča se esenom in zelotom v sklopu Apostolskih del, pristopom teh dveh revolucionarnih družbenih skupin k skupnosti, pa vprašanjem porabe, proizvodnje in tranzicije med tema dejavnostma, vključno z analizo svetopisemskega gospodarstva (kmetijstva). Pri tem se sklicuje ne le na dela Kautskega, temveč

tudi Rose Luxemburg (1871–1919) – ker je ta razvila tezo, da bo sodobni komunizem dokončal tisto, kar je zgodnje krščanstvo začelo. Boer pri tem izpostavlja, da se je »krščanski komunizem lahko pojavil le hipoma v zgodovini, kot del ustanovitvenega trenutka krščanstva, ampak to je bilo dovolj, da je izrazil upanje v prihodnost«. (str. 43)

Boer v tretjem poglavju zoži svojo analizo na apostola Pavla, in sicer Pismo Rimljanom 13,1-7. Sprva se posveti vprašanju, ali je dotični del pisma anti-ali procesarski, saj je poglavitno vprašanje upor oz. zvestoba (rimskemu) cesarju/imperiju. Na koncu poglavja tako zaključijo, da je »Pavel zapustil ambivalentno zapuščino na več ravneh, ki je odprta za možnost radikalnega, če ne revolucionarnega branja njegovih in drugih besedil, ampak tudi z pravih potencialom za reakcionarne interpretacije, ki so zelo zadovoljne z okrepitvijo moči in prestiža« (str. 59).

Četrto poglavje je posvečeno analizi romana *Q* (1999) radikalnega italijanskega kolektiva Lutherja Blissetta, ki se prav tako ukvarja z vprašanjem marksizma in religije v duhu antikapitalističnega gibanja. Boer izpostavlja štiri romaneskne teme: napetost med čustvi in razumom, med prelomom in komunizmom (*communalism*), med politično ambivalentnostjo krščanstva in vprašanjem prenosa med politiko in teologijo. Na koncu poglavja avtor glavni namen romana vidi v »celoviti obnovitvi radikalnih, revolucionarnih dimenzij reformacije, še posebej za večjo skupino levičarskih gibanj danes« (str. 72).

Tudi naslednje poglavje se ukvarja z reformacijo, posebej z Jeanom Calvinom (1509–64) in njegovim delom *Ustanova krščanske vere* (1536), kjer se v zadnjem

delu posveča vprašanju prepleta politike in teologije. Calvin tako razlikuje duhovno in zemeljsko kraljestvo, ki sta po njegovem ločena – in to kljub temu, da (kot poudarja) so vladarji zemeljskih kraljestev dani od Boga. S tem se zaplete v razlago, kako potem ti vladarji postanejo tirani oz. brezbožni vladarji (*ungodly rulers*). Kljub temu Calvin poudarja, da je take vladarje (vseeno) treba ubogati.

Šesto poglavje je posvečeno pregledu vpliva Martina Luthra (1483–1546) na Karla Marxa (1818–83) in Friedricha Engelsa (1820–95) oz. kako sta uporabljala (protestantsko) krščanstvo pri utemeljitvi marksizma. Pri tem se Boer osredotoča na tri teme: razlike dojemanja človeške narave pri luteranstvu in marksizmu; ambivalentni prikaz Luthra kot ideologa buržuazije v Engelsovi zgodnji študiji nemške kmečke revolucije l. 1525; Marxovo dialektično ovrednotenje Luthra kot iniciatorja prve faze nemške revolucije. Avtor na koncu zaključuje, da sta se oba marksistična ideologa s krščanstvom spoprijela in ga pri razvoju ideologije tudi uporabila, a »to ne pomeni, da je marksizem v kakršnikoli meri sekularizirana oblika krščanske misli in seveda eshatologije« (str. 102).

Na začetku naslednjega poglavja avtor izpostavlja, da je prepletenost krščanskega komunizma (v evropskem kontekstu) in marksizma razvidna – glavni snovalci ideologije marksizma so se sklicevali na pretekle revolucije, ki so imele tudi močno versko konotacijo. Posledično se avtor sprašuje, ali ima marksizem globoko povezavo s krščanstvom, morda tudi z judovstvom. To razmišljanje sklene z ugotovitvijo, da čeprav res imata skupne vire, je »sama narava temeljev [krščanstva in marksizma] kvalitativno drugačna, kar tudi

označuje abstraktno in formalno analogijo« (str. 116). Marksizem zato prihaja do drugačnih zaključkov, kako ustvariti popolno, idealno družbo.

Sledi poglavje, ki se osredotoča na marksistično-krščanski dialog v 60. in 70. letih preteklega stoletja. Pri tem analizira poglede krščanskih teologov na marksizem in marksističnih filozofov na krščanstvo – primarno tistih, ki so sodelovali v javnem dialogu (preko konferenc, publikacij), tako vzhodni kot tudi zahodni Evropi. Osredotoča se na novo, sodobno razumevanje človeške narave, alienacije, Prometejskega protesta in prihodnosti. Takratno razumevanje teh pojmov je bilo močno zaznamovano z neposrednimi posledicami drugega vaticanskega koncila, razvoja protestantske teologije, antikolonializma – pa tudi (v kontekstu hladne vojne) strahom pred jedrskim uničenjem sveta. Na marksistični strani pa je razvoj filozofije še posebej zaznamovalo stalinistično obdobje.

Deveto poglavje analizira delo francoskega marksističnega filozofa Louisa Althusserja (1918–90), pri čemer se avtor posveča vprašanju, ali so marksisti in kristjani ločeni skupini ali pa med njimi obstaja presek? Althusser tako poskuša oblikovati analogijo med socialno/družbeno in versko revolucijo. Zatrjuje namreč, da ima lahko religija progresivno, revolucionarno vlogo.

V naslednjem poglavju je osrednja krščansko-komunistična misel avstralskega anglikanskega duhovnika Farnhama Maynarda (1882–1973). Boer zaključuje, da je Maynard »le prišel do položaja, kjer lahko marksizem ponudi materialistične in seveda objektivne odgovore, toda krščanstvo zagotavlja ključni manjkajoči element subjektivnih odgovorov« (str. 164).

Enajsto poglavje je posvečeno primerjavi krščanskega komunizma in boljševizma, pa tudi predhodnih oblik in vplivov (kmečki socializem, dela Leva Nikolajeviča Tolstoja (1828–1910), bogograditeljstvo (*богостроительство*)). Boer v analizi tako teh gibanj kot boljševizma vidi največji prispevek krščanstva v »nepričakovanem in posredovalnem načinu«, ko je boljševizem »zgradil in posredoval preko ideje, da so bile podobe bogov v religiji v resnici ideal, do h kateremu morajo ljudje stremeti« (str. 182).

Naslednje poglavje analizira razvoj kitajskega komunizma in vpliv krščanskega komunizma na Kitajskem, še posebej glede tajpinške revolucije (1850–64), verige nadaljnjih vstaj in revolucij, ki so na koncu privedle do komunistične revolucije Mao Cetunga (1893–1976). Boer zaključí, da tajpinška revolucija »stoji na začetku modernega revolucionarnega procesa – natančneje gibanja, ki je izšlo pod vplivom tujega, revolucionarnega krščanskega vpliva« (str. 199).

V nadaljnjem poglavju avtor še podrobneje analizira kitajski krščanski komunizem v začetku 20. stoletja na podlagi del več kitajskih teoretikov in filozofov, ki so proučevali predhodna dela s področja religije in komunizma/marksizma. Boer pravi, da ti misleci »trdijo, da sta krščanstvo in komunizem edinstvena fenomena, pri čemer menjujejo mnenje, da sta blizu povezana in ohranjajoč določeno dialektično razdaljo med njima, neposredna možnost ostaja, da bo komunizem zajet s krščanstvom« (str. 214).

Krščanski komunizem se iz Evrope ni razširil samo na Kitajsko, ampak tudi v Korejo, primarno v Severno Korejo. Boer se tu omejuje na tri elemente: do-

morodno religijo, čondoizem in ideologijo Kim Il-Sunga (1912–94), ustanovitelja severnokorejske komunistične države in tudi vladajoče dinastije. Ugotavlja, da *junče* – uradna ideologija Severna Koreje – in teološki vidik krščanstva »delita vzajemno problematiko, kot so dobrodelnost, osvoboditev zatiranih, nasprotovanje brezbriznosti, poudarek na nacionalnih problemih in človekocentrična perspektiva« (str. 235), kar pripisuje vplivu nekaterih progresivnih kristjanov v zgodnji dobi korejskega komunističnega gibanja.

Boer delo zaključuje z ugotovitvami, da je treba pri razumevanju komunizma upoštevati zgodovinske primere; pri tem se ne smemo zadovoljiti le s prikazom »komunizma kot idealnega sveta, ki ga bo mogoče lahko najti v meglicah oddaljene prihodnosti« (str. 237). To romantično podobo komunističnega sveta mora nadomestiti dejanska podoba in delovanje komunističnih režimov, ki kažejo resnično stanje. Hkrati ugotavlja, da je komunistična dimenzija v krščanstvu nastala na obrobju – tako v razmišljanju kot tudi v dejanjih. Vseeno je »dinamika radikalnih in reakcionarnih elementov konstitutivna lastnost krščanstva, in sicer tako zelo, da ne moremo identificirati enega kot bistvo ter drugega kot perverzijo oz. odklop« (str. 238). Toda ideja krščanskega komunizma je na podlagi njegovih ugotovitev možna le znotraj relativno majhnih skupin, medtem ko na nacionalnem nivoju svoj vpliv izgubi.

Obravnavano delo je zanimivo za vse proučevalce komunističnih režimov, kjer so bile na koncu krščanske skupine preganjane, vključno s področjem (nekdanje) Jugoslavije in Slovenije. Tudi Slovenija je imela svoj delež vstaj, puntov

in revolucij s prisotnostjo (tudi) verskih elementov. Monografija ponuja odlično izhodišče za slovenske teologe, filozofe in marksiste, da izvedejo podobno analizo vpliva krščanstva na slovensko obliko komunizma oz. tudi analizo krščan-

skih prvin v komunizmu. Nenazadnje smo imeli v preteklosti duhovnike in škofe, ki so se gibali v tem ideološkem območju.

Klemen Kocjančič

Kovač, Nedjeljka Valerija. *Mjesto slike u govoru vjere: povijest – teologija – primjeri*. Zagreb: Glas Koncila, 2020. 395 str. ISBN 978-953-241-916-0.

Sodobni digitalni svet pri komunikaciji zelo izpostavlja pomen podob. S podobami se namreč sporočila posredujejo na bolj intenziven način. Tudi znotraj področja teologije so imele podobe v vsej zgodovini pomembno vlogo pri prenosu verskega sporočila, pri oblikovanju bogoslužnih prostorov ter pri spodbujanju osebne in skupne pobožnosti. Izr. prof. za področje dogmatike na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Zagrebu Nedjeljka s. Valerija Kovač je v znanstveni monografiji *Mjesto slike u govoru vjere: povijest – teologija – primjeri (Mesto podobe v verski govorici: zgodovina – teologija – primeri)* predstavila zgodovinski pregled pomena podob za versko življenje. Prikazuje pomen podob za razvoj teološke misli danes in podaja meditatívno razlago za 55 različnih umetniških del s področja sakralne umetnosti.

Avtorica je izbrala za današnje teologijo zelo pomenljivo in aktualno področje. Umetnost lahko za marsikoga predstavlja vstopno točko na področje vere. Podobe namreč v človeku prebujajo njegov čut za presežnost, spodbujajo pa

tudi k refleksiji lastnega življenja. Avtorica se kritično sprašuje, ali sistematična teologija potencial, ki ji ga ponujajo umetniška dela iz preteklosti do danes, uporablja v zadostni meri. Ugotavlja, da teologija ostaja preveč ujeta v svoje lingvistične in konceptualne izraze vere. Po njenem prepričanju umetniška dela za katehezo in pastoralo predstavljajo ne samo primerno sredstvo, ampak tudi referenčne točke za sistematično teološko razmišljanje. Zaradi prevelikega poudarka na racionalnosti v teologiji je prišlo do nezaželenega razkola med umetnostjo in religijo. S svojim preglednim in sistematičnim delom želi Nedjeljka s. Valerija Kovač dati podobam častno mesto v verskem življenju posameznika in skupnosti ter v teološki refleksiji.

Gre za pregledno delo, ki povzema spoznanja številnih avtorjev na področju zgodovine in teologije – še posebej s hrvaškega, italijanskega in nemškega govornega področja. Napisano je v razumljivem in berljivem slogu, zato je dostopno tudi širši populaciji in ne zgolj teologom. Knjiga je razdeljena v teoretični in praktični del. Teoretični del sestavljata prvi dve poglavji, ki sta posvečeni zgodovinskemu pregledu vloge podob v življenju Cerkve in sodobnim pristopom k uporabi podob v teologiji. V praktičnem delu pa s. Kovač ob umetni-

ških delih iz bogate zakladnice zahodno-evropske krščanske umetnosti predstavlja njihovo izvorno sporočilo in želi bralca spodbuditi k osebni poglobljanju v verske skrivnosti ob pomoči izbranih podob.

Po eni strani avtorica želi pokazati na versko vsebino številnih umetniških del znotraj evropske umetnosti, ki se je po njenem prepričanju znotraj sekulariziranega sveta izgubila. Po drugi strani pa poudarja, da tudi sodobnih umetniških del ni mogoče razumeti izven religioznega konteksta. Naloga teologije naj bi tako bila, da bi prispevala k bolj poglobljenemu razumevanju umetniških podob. Zdi se, da avtorica ostaja znotraj paradigme lingvistične in konceptualne teološke misli, saj pri razlaganju podob daje primat besedi in kljub vsem prizadevanjem ne uspe zares odpreti prostora teologije umetnikom – kot samostojnim snovalcem teologije.

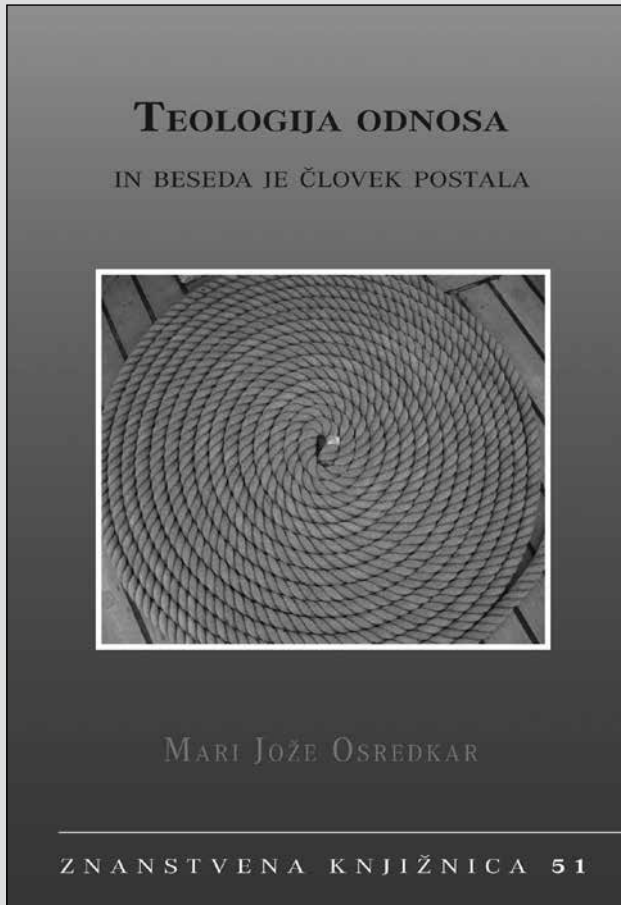
V sistematičnem delu se avtorica opira na spoznanja nemškega teologa Alexa Stocka. Stock v verskem življenju razlikuje štiri področja uporabe podob: pri oznanjevanju in poučevanju, pri češčenju v bogoslužju, pri osebni in skupnostni pobožnosti ter kot umetniška dela (23–66). Avtorica v nasprotju s prepričanjem, da so v preteklosti podobe v bogoslužnih prostorih služile predvsem kot *Biblia pauperum*, zagovarja mnenje, da so podobe služile vsem vernikom kot spodbuda h globljemu in celovitejšemu razumevanju verskih vsebin (31). Pri uporabi podob v bogoslužju poudarja, da se v zahodni Cerkvi – drugače kot v praksi vzhodne Cerkve – prava teologija podobe ni razvila. Vzhodna Cerkev namreč na podlagi teologije Janeza Damaščana zagovarja, da »je v podobah navzoča milost in moč prototipa, zaradi če-

sar je možna odrešilna realna navzočnost Kristusa in svetnikov v podobah« (38). Na zahodu v podobah ne vidijo realne navzočnosti Kristusa in svetnikov, temveč jih uporabljajo predvsem kot spodbudo k osebni pobožnosti. Avtorica še ugotavlja, da je proces sekularizacije v zahodni družbi sprožil umik visoke umetnosti iz sakralnih prostorov, hkrati pa je v sodobni družbi »umetnost prevzela vlogo religije« (63). Prepričana je, da se lahko teologija obogati tudi s sodobno umetnostjo, ki vsebuje tudi presežno razsežnost človeka. V nadaljevanju dela avtorica utemeljuje pomen umetniškega upodabljanja Kristusa in svetnikov za versko življenje na podlagi kristoloških in antropoloških predpostavk (67–93).

V praktičnem delu, kjer na umetnostnozgodovinski in meditativno-teološki način predstavi 55 umetniških del iz sakralne umetnosti, pride bolj do izraza osebna kreativnost avtorice, pri čemer pa v povezavi z umetniškimi podobami manjka bolj poglobljena sistematična teologija. Izbor umetniških del kaže, da avtorica daje prednost poglobljanju osebne duhovnosti in stika bralca z Bogom – velika večina razlag se omejuje na krepitev osebne duhovnosti. So pa tudi nekatera dela, ki bralca neposredno spodbujajo k družbeni odgovornosti (slike št. 20, 22, 42, 47, 55).

Knjiga je zelo uporabna za praktično rabo tako pri katehezi kot v osebni duhovni življenju. Vsekakor pa je pohvalna avtoričina ideja, da bi vključila podobe tudi v sistematično teološko razmišljanje.

Roman Globokar



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

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.: Rebuta, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske 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.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / *E-address*

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / *Editor in chief*

Robert Petkovšek

E-pošta / *E-mail*

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / *Associate Editor*

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / *Editorial Council*

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupt (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič in Rok Gregorčič

Lektoriranje / *Language-editing*

Domen Krvina

Prevodi / *Translations*

Simon Malmenvall

Oblikovanje / *Cover design*

Lucijan Bratuš

Prelom / *Computer typesetting*

Jernej Dolšak

Tisk / *Printed by*

KOTIS d. o. o., Grobelno

Za založbo / *Chief publisher*

Janez Vodičar

Izvelčke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

Letna naročnina / *Annual subscription*

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

Transakcijski račun / *Bank account*

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki in reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RAZPRAVE

- | | |
|---------------------------------|--|
| Alenka Arko | <i>Kairos sinodalnosti v Cerkvi</i> |
| Ivan Dodlek et al. | <i>Existential Anxiety and Christian Hope</i> |
| Piotr Roszak | <i>Who Is to Blame for the Sinking Ship?</i> |
| Matic Kocijančič | <i>»Visokoekspertna klerikalnost slovenskega komunizma«</i> |
| Christopher Naseri | <i>»You are no Friend of Caesar«</i> |
| Robert Petkovšek | <i>Eksodus – matrica razodetja</i> |
| Jan Dominik Bogataj | <i>Caro salutis est cardo</i> |
| Gusztáv Kovács | <i>After the Catastrophe</i> |
| Emil Salim | <i>Church Unity as Political Unity</i> |
| Matteo Campagnaro | <i>„Fratelli Tutti“ e sviluppo umano integrale</i> |
| Wojciech Zyżak | <i>The Theory of the Spiritual Senses</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Vera zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev</i> |
| Sebastijan Valentan | <i>Pravne dimenzije verskega pouka v slovenskih šolah ...</i> |
| Wiesław Przygoda | <i>What Parish for the 21st Century?</i> |
| Luis Orozco et al. | <i>Sunday Pedagogy</i> |
| Saša Poljak Lukek et al. | <i>Spiritual and Religious Factors of Recovery from Alcoholism</i> |
| Mihaela Kežman idr. | <i>Pomen prenosa vrednot med generacijami</i> |

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 82

2022 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 82
Leto 2022**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2022

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 249 Alenka Arko – Kairos sinodalnosti v Cerkvi**
Kairos of the Synodality in the Church
- 263 Ivan Dodlek and Nenad Malović – Existential Anxiety and Christian Hope**
Eksistencialna tesnoba in krščansko upanje
- 277 Piotr Roszak –Who Is to Blame for the Sinking Ship? Aquinas on Divine Goodness, Evil and Freedom**
Koga kriviti za potaplajočo se ladjo? Tomaž Akvinski o božji dobroti, zlu in svobodi
- 291 Matic Kocijančič – »Visokoekspertna klerikalnost slovenskega komunizma«: preplet antimarksizma in antikršćanstva v misli Tineta Hribarja**
»The Highly Expert Clericality of Slovene Communism«: The Intertwining Anti-Marxism and Anti-Christianity in the Thought of Tine Hribar
- 303 Christopher Naseri – »You are no Friend of Caesar«: Threat and Intrigue in the Johannine Account of the Sentencing of Jesus in John 19:12-16a**
»Ti nisi cesarjev prijatelj«: grožnje in intrige v Janezovem poročilu o Jezusovi obsodbi v Jn 19,12-16a
- 315 Robert Petkovšek – Eksodus – matrica razodetja**
Exodus - The Matrix of Revelation
- 353 Jan Dominik Bogataj – Caro salutis est cardo: Tertulijanova antropologija v razmerju med telesom, odrešenjem in zdravjem**
Caro salutis est cardo: Tertullian's Anthropology in the Relationship between Body, Redemption, and Health
- 365 Gusztáv Kovács – After the Catastrophe: What Can We Learn from Fictional Apocalyptic Scenarios?**
Po katastrofi: kaj se lahko naučimo iz domišljjskih apokaliptičnih scenarijev?
- 377 Emil Salim – Church Unity as Political Unity: An Eastern Orthodox Perspective**
Cerkvena edinost kot politična edinost: pravoslavni pogled
- 391 Matteo Campagnaro – „Fratelli Tutti“ e sviluppo umano integrale: un lungo cammino da Paolo VI a Francesco**
„Fratelli Tutti“ and Integral Human Development: A Long Journey from Paul VI to Francis
„Vsi bratje“ („Fratelli tutti“) in celovit človeški razvoj: dolga pot od Pavla VI. do Frančiška
- 405 Wojciech Zyzak – The Theory of the Spiritual Senses**
Teorija duhovnih čutov

- 419 Stanislav Slatinek – Vera zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev**
The Faith of Spouses Who Have Suffered a Divorce
- 433 Sebastijan Valentan – Pravne dimenzije verskega pouka v slovenskih šolah od knezoškofa Napotnika do danes**
Legal Dimensions of Religious Education in Slovenian Schools from Prince-Bishop Napotnik to the Present Day
- 445 Wiesław Przygoda – What Parish for the 21st Century? Parish Renewal Guidelines in the Context of Current Cultural Changes in Europe**
Kakšna naj bo župnija v 21. stoletju? Smernice župnijske preнове v kontekstu trenutnih kulturnih sprememb v Evropi
- 459 Luis Guillermo Orozco Sánchez, Luis Alfredo Molina Guzmán and Martha Cecilia Posada Diez – Sunday Pedagogy: A Commitment to the Renewal of the Church**
Nedeljska pedagogika: predanost prenovi Cerkve
- 469 Saša Poljak Lukek and Barbara Simonič – Spiritual and Religious Factors of Recovery from Alcoholism**
Duhovni in verski dejavniki okrevanja po alkoholizmu
- 485 Mihaela Kežman, Jana Goriup in Mitja Gorenak – Pomen prenosa vrednot med generacijami**
The Importance of Passing on Values between Generations

OCENE / REVIEWS

- 501 Jože Krašovec, God's Righteousness and Justice in the Old Testament (Roman Globokar)**
- 502 François Moog, Éducation intégrale: Les ressources éducatives du christianisme (Andrej Šegula)**
- 504 Siv Ellen Kraft, Bjørn Ola Tafjord, Arkotong Longkumer, Gregory D. Alles in Greg Johnson, Indigenous Religion(s): Local Grounds, Global Networks (Liza Primc)**

POROČILO / REPORT

- 507 Mednarodna konferenca o katehumenatu, Pariz, Katoliški inštitut, 5.–7. 5. 2022 (Andrej Šegula)**

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Alenka ARKO

dogmatična teologija, dr., prof. Dogmatic Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
alenka.arko@teof.uni-lj.si

Jan Dominik BOGATAJ

patristična teologija, doktorski študent Patristic Theology, Ph.D. Student
 Patristični inštitut Augustinianum Institute for Patristic Studies Augustinianum
 Via degli artisti 41, IT – 00187 Rim
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Matteo CAMPAGNARO

pastoralna teologija, dr. Pastoral Theology, Ph.D.
 Katoliška akademija v Varšavi Catholic Academy in Warsaw
 Ul. Dewajtis 3, PL – 01-815 Varšava
matteo@mkw.pl

Ivan DODLEK

filozofija, dr., doc. Philosophy, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Zagrebu, Katoliška teološka fakulteta University of Zagreb, Faculty of Catholic Theology
 Vlaška 38, HR – 10000 Zagreb
ivan.dodlek@kbf.unizg.hr

Roman GLOBOKAR

moralna teologija, dr., izr. prof. Moral Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Mitja GORENAK

turizem, dr., izr. prof. Tourism, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Mariboru, Fakulteta za turizem University of Maribor, Faculty of Tourism
 Cesta prvih borcev 36, SI – 8250 Brežice
mitja.gorenak@um.si

Jana GORIUP

socialna gerontologija, dr., zasl. prof. Social Gerontology, Ph.D., Prof. Emer.
 Alma Mater Europaea – ECM Alma Mater Europaea – ECM
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
jana.goriup@almamater.si

Mihaela KEŽMAN

turizem, asist. Tourism, Tch. Asst.
 Univerza v Mariboru, Fakulteta za turizem University of Maribor, Faculty of Tourism
 Cesta prvih borcev 36, SI – 8250 Brežice
mihaela.kezman@um.si

Matic KOCIJANČIČ

primerjalna književnost in literarna teorija, dr., asist. Comparative Literature and Literary Theory, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts
 Aškerčeva cesta 2, SI – 1000 Ljubljana
matic.kocijancic@ff.uni-lj.si

Gusztáv KOVÁCS

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Visoka teološka šola v Pécsu Episcopal Theological College of Pécs
 Hunyadi János utca 11, HU – 7625 Pécs
kovacs.gusztav@pphf.hu

Nenad MALOVIĆ

filozofija, dr., izr. prof. Philosophy, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Zagrebu, Katoliška teološka fakulteta University of Zagreb, Faculty of Catholic Theology
 Vlaška 38, HR – 10000 Zagreb
nenad.malovic@kbf.unizg.hr

Luis Alfredo MOLINA GUZMAN

ekonomija, dr., izr. prof. Economy, Ph.D., Assoc. Prof.
 Papeška bolivarijska univerza Pontifical Bolivarian University
 Circular 1ra. Nro. 70-01, Bloque 6, CO – Medellín, Antioquia
luis.molina@upb.edu.co

Christopher NASERI

biblična teologija, dr., viš. pred. Biblical Theology, Ph.D., Sr. Lect.
 Univerza v Calabarju, Filozofska fakulteta University of Calabar, Faculty of Arts
 1 Bishop Moynagh Avenue, P.M.B. 1124, NG – Calabar, Cross River State
paxcasa@yahoo.com

Luis Guillermo OROZCO SÁNCHEZ

teologija, dr., doc. Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Papeška bolivarijska univerza Pontifical Bolivarian University
 Carrera 40 No.49 D Sur 20, CO – Envigado, Antioquia
luis.orozco@upb.edu.co

Robert PETKOVŠEK

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

Saša POLJAK LUKEK

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

Martha Cecilia POSADA DIEZ

ekonomija, dr., doc. Economy, Ph.D., Asst. Prof.
 Papeška bolivarijska univerza Pontifical Bolivarian University
 Circular 1ra. Nro. 70-01, Bloque 6, CO – Medellín, Antioquia
martha.posada@upb.edu.co

Liza PRIMC

dogmatična teologija, mag. teol., mlada raziskovalka Dogmatic Theology, M.A. in Theology, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
liza.primc@teof.uni-lj.si

Wiesław PRZYGODA

pastoralna teologija, dr., prof. Pastoral Theology, Ph.D., Prof.
 Katoliška univerza Janeza Pavla II v Lublinu, John Paul II Catholic University of Lublin,
 Inštitut teoloških znanosti Institute of Theological Sciences
 Ul. Radziszewskiego 7, PL – 20-039 Lublin
wieslaw.przygoda@kul.pl

Piotr ROSZAK

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

Emil SALIM

filozofija, dr., viš. pred. Philosophy, Ph.D., Sr. Lect.
 Fakulteta za reformirano (kalvinsko) teologijo Sekolah Tinggi Teologi Reformed Indonesia
 Jl. Kemang Utara IX no. 10, ID – Džakarta 12760
emil.salim@reformedindonesia.ac.id

Barbara SIMONIČ

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

Stanislav SLATINEK

kanonsko pravo, dr., izr. prof. Canon Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Andrej ŠEGULA

pastoralna teologija, dr., doc. Pastoral Theology, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

kanonsko pravo, dr., doc. Canon Law, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
sebastijan.valentan@teof.uni-lj.si

Wojciech ZYZAK

duhovna teologija, dr., prof. Spiritual Theology, Ph.D., Prof.
Papeška univerza Janeza Pavla II v Krakovu John Paul II Pontifical University in Krakow
Beskidzka 26, PL – 34-315 Żywiec
wyzak@gmail.com

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 249—261

Besedilo prejeto/Received:01/2022; sprejeto/Accepted:01/2022

UDK/UDC: 27-732.3

DOI: 10.34291/BV2022/02/Arko

© 2022 Arko, CC BY 4.0

Alenka Arko

Kairos sinodalnosti v Cerkvi

Kairos of the Synodality in the Church

Povzetek: Prispevek predstavlja nekatere vidike teologije sinodalnosti na osnovi dokumentov drugega vatikanskega koncila in pokoncilskega učiteljstva Cerkve, posebej papeža Frančiška, dokumenta Mednarodne teološke komisije „Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve“ (2018) ter sodobne teološke misli na dano temo. Prispevek se dotakne aktualnosti teme, pa tudi nekaterih ključnih teoloških vprašanj, ki so pomembna, da bi Cerkev mogla resnično živeti sinodalnost kot poslušanje in zvestobo Bogu ter kot zakrament odrešenja za vse človeštvo: trinitarni temelj sinodalnosti in duhovnosti občestva, potujoči značaj Cerkve kot Božjega ljudstva, sredi katerega prebiva Kristus Pot – in ki hodi po Njegovih stopinjah. Prispevek spregovori tudi o odnosu med karizmatičnimi in hierarhičnimi karizmami, o sinodalnem razločevanju in posebej o sinodalnosti na ravni krajevne Cerkve.

Ključne besede: ekleziologija, sinodalnost, teologija in duhovnost občestva, karizme, razločevanje, posvetovanje v Cerkvi, avtoriteta

Abstract: The article presents some aspects of the theology of synodality based on the documents of the Second Vatican Council and the post-conciliar Magisterium of the Church, in particular Magisterium of the Pope Francis, as well on the document of the International Theological Commission „Synodality in the life and mission of the Church“ (2018), and contemporary theological reflection on the topic. It deals with the actuality of the synodality and of some key theological issues which are pertinent and permit the Church to exercise synodality as listening to God and as fidelity to Him and to live as a sacrament of salvation for all humanity. Among these issues are emphasised the Trinitarian foundation of synodality and the spirituality of communion, the itinerant character of the Church as the people of God, in the midst of whom dwells Christ - the Way, and which follows in His footsteps, the relationship between charismatic and hierarchical charisms, synodal discernment and, in particular, synodality at the level of the local Church.

Keywords: ecclesiology, synodality, theology and spirituality of communion, charisms, discernment, consultation in the Church, authority

Ko govorimo o sinodalnosti v Cerkvi danes, ne moremo mimo besed, ki jih je papež Frančišek izrekel v svojem govoru ob praznovanju 50-letnice ustanovitve Škofovske sinode 17. oktobra 2015: »Pot sinodalnosti je pot, ki jo Bog pričakuje od Cerkve v tretjem tisočletju.« (2015, 1139) Tema je še posebej aktualna, ker smo sredi sinodalnega procesa – v pripravi na naslednje zasedanje škofovske sinode, posvečeno prav sinodalnosti, ki predstavlja morda najbolj pomembno dogajanje v Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu.

Sam termin ‚sinodalnost‘ je nov in smo ga do nedavnega lahko srečali le v teološki literaturi, ki je vse bolj obširna, čeprav je jasno, da sinodalni dogodki in praksa Cerkev spremljajo že od samega začetka. V čem je torej *kairos* – milostni čas – sinodalnosti danes?

Cerkveno pravo je skozi zgodovino opredelilo, v kakšnih okoliščinah in na kakšni ravni se lahko sinode in koncili (gre za sinonima, prvi termin je grški *synodos*, drugi pa njegov prevod v latinščino *concilium*)¹ obhajajo, kakšna vprašanja in po kakšnih postopkih obravnavajo, kdo se jih mora in kdo se jih sme udeležiti, pa tudi kdo sprejema in potrdi odločitve. Ko se govori o sinodalnosti v Cerkvi danes, na prvem mestu ni kanonski vidik. Teologija ga sicer ne more izključiti, kanonistom celo predlaga nekatere izzive, na katere bi bilo treba odgovoriti, da bi Cerkev preko sinodalnosti lahko bolj delovala kot Božje ljudstvo in Kristusovo telo – enovit in usklajen organizem, v katerem imajo vsi udje enako dostojanstvo, svoje posebno mesto in vlogo. Skratka, teologija kanonsko pravo spodbuja k iskanju vseh pravnih možnosti za udejanjanje sinodalne Cerkve.

Namen teološke refleksije sinodalnosti pa še zdaleč ni predvsem spekulativen. Teološki razmislek želi dati temelje za pastoralno-misijonsko udejanjanje sinodalnosti, posebej za vključevanje vseh krščenih v poslanstvo Cerkve – in da bi se še prepričljiveje napotila k tistim, ki Kristusa in veselega oznanila še ne poznajo, v skrbi, da bi bili deležni odrešenja. S tem namenom želi katoliška teologija vrednotiti svetopisemsko razodetje, ki poudarja občestveno razsežnost odrešenja, pa tudi dediščino sinodalne prakse skozi zgodovino in teologijo drugega vatikanskega koncila – ki se vrača prav k izročilu prvega tisočletja krščanstva, hkrati pa izhajajoč iz evharistične ekleziologije odpira tudi nove smeri razmišljanja.

Z ekleziološke perspektive lahko rečemo, da je teologija sinodalnosti zgolj začrtana. Dokument Mednarodne teološke komisije „Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve“ (2018) vsebuje poglavje, posvečeno teološkemu razmisleku o tej temi, z naslovom „Na poti k teologiji sinodalnosti“. Hkrati velja opozoriti tudi, da izraz in koncept ‚sinodalnost‘ zaradi vedno pogostejše rabe ni vedno enoumno in pravilno razumljen. Po eni strani je lahko hitro zožen na zbornost škofov, po drugi pa se z njim neredko označuje sleherno skupno razmišljanje, razglabljanje in zbiranje v Cerkvi. Zato je še toliko pomembneje razumeti, da ima sinodalnost svojo

¹ Latinski izraz *concilium* je izpeljanka iz glagola *concalere* in je prvotno – v svetni rabi – pomenil ‚sklicano zborovanje‘. To je zelo blizu hebrejskemu pojmu *qahal* – zbor Božjega ljudstva, ki ga je sklical Jahve – in grškemu *ekklēsia* – zbor novega Božjega ljudstva, ki ga je sklical Jezus Kristus –, torej Cerkev. Zato ne preseneča, da so ga že zgodaj začeli uporabljati tudi za cerkvena zborovanja (Lampe 1968, 1334).

strukturo in notranjo dinamiko, ki je lastna Cerkví – in katere cilj je vedno poslušanje Svetega Duha in občestveno prepoznavanje Božje volje ter poti oznanjevanja evangelija. Sinodalnost je vedno dialoška: v smislu dialoga med Bogom in človekom ter med udi Kristusovega Telesa. Dokument MTK zato želi predstaviti sinodalnost kot *modus vivendi et operandi* Cerkvé – Božjega ljudstva na poti v Očetovo hišo –, zbrati v eno ‚novo in staro‘, posebej pa poudariti, da sinodalnost ni vezana najprej in predvsem na sinodalne dogodke in procese, temveč predstavlja vir in vrhunec življenja Cerkvé. Zato ne preseneča, da je najbolj primerna paradigma in izraz sinodalnega življenja prav obhajanje evharistije (C 11; KKC §1324), ki občestvo Cerkvé udejanja »po Kristusu, s Kristusom in v Kristusu«. Le na podlagi te prvinske, izvirne občestvenosti je mogoče opredeliti in predpisati sinodalne norme, določila, postopke, kanone.

1. Sinodalnost – razsežnosti in pomen neologizma

Kot že rečeno, je izraz ‚sinodalnost‘ neologizem, ki ga v dokumentih drugega vatikanskega koncila še ne zasledimo. Izpeljan je iz besede sinoda. *Synodos* je grška sestavljenka iz predpone *syn* ‚s‘, ‚skupaj‘ in samostalnika *hodos* ‚pot‘. Dobesedno torej pomeni ‚pot skupaj‘, ‚skupna pot‘. V klasični grščini ima *hodos* še en pomen – *hodos* ni le pot, ampak tudi hišni prag. *Synodos* pomeni torej tudi skupaj prestopiti prag hiše, da bi se srečali, prebivali skupaj. Zato cerkveni očetje izraz uporabljajo v pomenu cerkvenega zbora, zasedanja (Hausman 2010, 197).²

V Svetem pismu izraza *sinoda* kot samostalnika ne najdemo. V Apd 9,7, ko Luka piše o ljudeh, »ki so potovali s« Pavlom v Damask, uporablja deležnik glagola *synodeō* – ‚hoditi z, spremljati‘. V evangeljskem odlomku o poti svete družine v jeruzalemski tempelj na pashalni praznik pa najdemo samostalnik *synodia* – ‚popotna družina‘ (Lk 2,44).

Prve krščanske skupnosti so z izrazom *synodos* označevale liturgične zборе, kar pojem vključuje v pomensko polje, ki se prekriva z izrazoma Cerkev (*ekklēsia*) in občestvo (*koinōnia*). Janez Zlatoust celo trdi: »Sinoda je ime Cerkvé« (*Ekklēsia synodou estin onoma*) (*Exp. in Salmo*, 149, 1 [PG 55, 493]).

Šele v 4. st. Evzebij Cezarejski pojem *synodos* uporablja kot tehnični izraz za zborovanja škofov (*synodoi tōn episkopōn*) (*Hist. Eccl.* 7, 27,2), torej kot sopomenko izraza ‚cerkveni zbor‘ (Seiben 2009, 1186–1187). V takem pomenu besedo sinoda najdemo še v dokumentih drugega vatikanskega koncila, kjer je uporabljena 136-krat – in sicer kot sinonim za izraz koncil, ki je uporabljen 45-krat. Podobno sliko vidimo tudi v obeh zakonikih cerkvenega prava – zahodnem in vzhodnem.

² G. Lampe navaja, da veliko patrističnih besedil odraža ta dva pomena besede *synodos*: hoditi skupaj in zbirati se, zasedati (1968, 1334–1335).

2. Trinitarni temelj teologije in duhovnosti občestva

Teologija občestva je obzorje velikih trditev drugega vatikanskega koncila (Tillard 1989, 5) – utemeljena je na spoznanju, da Cerkev izvira iz življenja, polnosti in občestva v Sveti Trojici. Je namreč *plebs adunata de Trinitate* (C 2–4; CS 2–4). Cerkev je deležna življenja občestva Svete Trojice v Kristusu in v moči Svetega Duha – in je poklicana to občestvo razširiti na vse ljudi. Vir, oblika in namen sinodalnosti je prav v »daru občestvenosti in v prizadevanju zanjo« (MTK 2018, 43). Glavni spodbujevalec in ustvarjalec občestvenosti v Cerkvi je Sveti Duh. Ta je namreč v Trojici vez ljubezni (*nexus amoris*), ki to ljubezen posreduje tudi Cerkvi.

V tem smislu smemo trditi, da sinodalnost Troedinega Boga odraža in k njemu usmerja – s svojim udejanjanjem razodeva notranje bistvo Boga in vodi k njemu. R. Repole (2019, 56) prodorno razmišlja:

»Cerkvena oblika je temeljna za posredovanje tega, kakšen je Bog, ki ga oznanja, s svojim življenjem. Sinodalnost izraža v življenju same Cerkve istovetnost Boga, ki jo gradi in ki ga je poklicana oznanjati /.../ sinodalnost je temeljna, bistvena razsežnost Cerkve, ne zgolj in ne toliko iz instrumentalnih vzrokov (da bi bilo oznanjevanje bolj učinkovito), ampak zato, ker življenje in pričevanje Cerkve ne moreta ne ustrezati temu, kar Cerkev oznanja.«

Avtor upravičeno opozarja, da je prav izražanje občestvenosti, ki je odsev skupnosti v Sveti Trojici, pristna značilnost in kriterij resnične sinodalnosti. Zgodovina priča, da je bilo veliko sinod in koncilov, ki so bili vse prej kot izraz občestvenosti. Podobna nevarnost je prisotna vedno, zato je za sinodalnost bistvenega pomena presegati zgolj formalne vidike – in skrbeti, da bi struktura sinodalnega procesa in dogodkov bila v prvi vrsti sredstvo globokega osebnega poslušanja Svetega Duha in tega, kar udeležencem sinodalnega procesa Duh govori. Za to je smiselno načrtno gojiti ‚sinodalno kulturo‘, ki vključuje vero, da je vsak ud Cerkve poleg istega dostojanstva, prejetega pri krstu, prejel tudi posebno karizmo. Prav posamezne karizme, ki so dar Duha posamezniku za blagor skupnosti, vernike med seboj povezujejo v eno Kristusovo Telo (C 4).

Že v novozavezni teologiji – predvsem v Pavlovih pismih – je očitno, da se Kristusovo Telo rojeva iz evharistije, pri kateri so verniki zbrani po »milosti Jezusa Kristusa, ljubezni Boga Očeta in v občestvu Svetega Duha« (2 Kor 13,13). Zato ne preseneča dejstvo, da je središčni in prvenstveni kraj udejanjanja sinodalnosti sveta maša – ne sama po sebi, ampak preko »polne, zavestne in dejavne udeležbe« slehernega pri evharistični daritvi (MTK 2018, 47). Pri evharistiji je po delovanju Svetega Duha v Cerkvi najbolj navzoč vstali Kristus, ki po eni strani omogoča razbiranje načina in konkretnih korakov za uresničevanje poslanstva Cerkve – po drugi pa vodi k soglasju, ki je obenem znamenje in sad Duha v Kristusu (Ruggieri 2017, 71–91). Središčnost in prvenstvenost evharistične daritve za sinodalnost poudarja tudi terminologija – sinodo obhajamo, kot obhajamo sveto mašo. Tudi „Ordo ad Synodum“ predpisuje, da je treba sinodalni dogodek začeti z obhajanjem evharistije in intro-

nizacijo evangelija. Na tak način poudarja, da je sinoda cerkveni zbor, ki gradi občestvenost preko poslušanja Božje besede in njenega razbiranja, razlikovanja v luči Kristusove velikonočne skrivnosti.

Dokument MTK „Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve“ predstavlja evharistično strukturo sinodalnosti oz. občestvenosti Cerkve v točki 109. V njej zavzema prvenstveno mesto prav Sveta Trojica. Občestvo Cerkve ni rezultat dogovora, naše dobre volje, našega napora, ampak je milosten dar – kot je dar tudi sprava z Bogom in brati, ki je pogoj občestva. To se udejanja s poslušanjem Božje besede in deleženjem Kristusovega telesa. Latinski izraz *communio* pomeni tako obhajilo kot občestvo – in to razsežnost milosti, kot piše sv. Avguštin, nazorno poudarja:

»Vi ste Kristusovo telo in njegovi udje.« (1 Kor 10,17) Če ste torej udje in Kristusovo telo, je na Gospodovi mizi vaša sveta skrivnost: prejimate to, kar ste. Temu, kar ste, odgovarjate: ›Amen‹ in z vašim odgovorom to podpisujete. Namreč, rečeno ti je: ›Kristusovo telo‹ in ti odgovarjaš: ›Amen‹. Bodi Kristusovo telo, da bo tvoj ›amen‹ resničen.« (*Sermo* 272, 1 [PL 38, 1247])

Zgolj takšna zasidranost in odprtost Božji milosti je lahko poroštvo razločevanja poslanstva v Svetem Duhu. Seveda pa evharistična razsežnost sinodalnosti še ne pomeni, da je dovolj obhajati sveto mašo pred začetkom sinodalnega procesa – da je to samo po sebi poroštvo njegove pristnosti. Evharistija, ki je vir in vrhunec krščanskega življenja (C 11) – središče, globina in obseg življenja –, naj bi prežela bivanje posameznika in skupnosti, miselnost, odločitve, ravnanje ter jih naredila ‚občestvene‘.

3. Potujoča Cerkev

Božje ljudstvo, ki je skupaj na poti, ki živi sinodalno, je usmerjeno h Kristusu, ki je Pot (Jn 14,6). Bog v Kristusu ni ‚nad‘ Božjim ljudstvom, ampak sredi njega (Mt 18,20; 28,20). Sinodalna Cerkev je – če uporabimo besede Tertulijana – *representatio Christi* (*Adv. Marc.* I, 14 [CCSL 1, 455]): podoba in zakrament Kristusa in hkrati njegovo ponavzočenje v Svetem Duhu. To rojeva sozvočje in soglasje med posameznimi udi Cerkve – kar ne pomeni sprejetja določene formule ali operative odločitve, ampak je predvsem *concordantia oppositorum*, enost svobodnih subjektov glede določenega vprašanja (Ruggeri 2017, 73–88). Ta vidik sinodalnosti bi lahko imenovali centripetalni, saj Cerkev vedno znova usmerja k njenemu središču – Kristusu.

Sinodalnost pa ima tudi centrifugalni vidik: izraža potujoči, romarski značaj Cerkve, ki stopa po Kristusovih stopinjah in ga želi oznaniti do konca zemlje – in to delati do konca časov, ko bo vse človeštvo zbrano v Njem. Cerkev je torej sinodalna, če posnema Kristusa, mu služi in ga oznanja vsem ljudem v spoštovanju njihovih osebnih karizem, in ne v njihovem izničenju, kot se dogaja v primeru klerikalizacije laikov in sekularizacije duhovščine, na kar opozarja dokument MTK (2018, 104). Za

to pa niso pomembna samo konkretna dejanja, ampak še prej vsestransko osebno dozorevanje, ki predpostavlja proces, razvoj, pot – da bi prišli do istega čutenja in razumevanja v Kristusu (Flp 2,5; Rim 12,2; 1 Kor 2,16) v skladu z osebno karizmo.

Sinodalno torej ni zgolj čutenje, niso le želje ‚hoditi skupaj‘ – potreben je tudi sinodalni način razmišljanja. Tega lahko označimo kot mišljenje, ki je ukoreninjeno v ‚dogodku Kristus‘ in ki se v zgodovini nadaljuje po delovanju Svetega Duha. Že papež Janez Pavel II. je v apostolskem pismu ‚Ob začetku novega tisočletja‘ poudaril, da mora biti Cerkev »hiša in šola občestva« (št. 43). Pristne sinodalnosti torej ni, če ni iskanja skupnosti, občestva v ponižnosti in pokorščini Kristusu in tudi drug drugemu – za kar je potrebno notranje prečiščenje. Dokument ‚Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve‘ tako prepoznava pristnega duha sinodalnosti v himni iz Pavlovega Pisma Filipljanom: »*Phronēsis* (mišljenje) učencev mora biti tisto, ki ga prejemajo od Očeta zaradi zasidranosti v Kristusu. *Kenosis* (izničenje) Kristusa (Flp 2,7-10) je radikalna oblika njegove pokorščine Očetu, za učence pa je poklicanost čutiti, razmišljati in razločevati v ponižnosti Božjo voljo v hoji za Učiteljem in Gospodom.« (MTK 2018, 112) Papež Frančišek to imenuje »odnosni pogled na svet, ki postaja skupno spoznanje, vizija v viziji bližnjega in skupna vizija vseh stvari« (LF 27). V prvem primeru ‚jaz‘ gleda ‚tretjega‘, torej realnost; s pogledom ‚ti‘ v drugem pa dva, ki sta se predhodno ‚sporazumela‘, gledata v isto smer (Clemenzia 2019, 114).

Papež Frančišek (2021) je v svojem razmišljanju pred začetkom sinodalnega procesa 9. oktobra lani opozoril na tri nevarnosti, ki se jih moramo zavedati – in se jim izogibati –, da bi bila namen sinodalnega procesa in njegovo izvajanje res prava in učinkovita: formalizem, intelektualizem in imobilnost. V primežu formalizma se Cerkev znajde tedaj, ko je sinoda nekakšen izredni izreden, vendar samo na zunaj – ne pa dejanski proces razločevanja, kako naj Cerkev z Božjim delovanjem v svetu bolj sodeluje. V intelektualizmu bi se sinoda izrodila, če bi sinodalni proces postal zadeva študijske skupine, ki bi o problemih Cerkve in sveta razglabljala sicer zelo kompetentno, vendar abstraktno. Tretja nevarnost je vztrajanje pri tradiciji: bolj varno je ostajati pri starem in utečenem, ne spreminjati ničesar. Takšna drža je nevarna zato, ker pomeni ne jemati resno v pretres znamenj časa, v katerem živimo – ker ne dopušča prenove mišljenja, drž, prakse in cerkvenih struktur.

4. Hierarhični in karizmatični darovi

Danes se v teološki literaturi široko uporablja formula Legranda (2007, 72), da je za sinodalnost bistvena soodvisnost odgovornosti in posredovanja hkrati ‚vseh‘ (to je celotnega Božjega ljudstva), ‚nekaterih‘ (škofov vesoljne Cerkve ali duhovnikov v krajevni Cerkvi) udov Božjega ljudstva in pa ‚enega‘ (svetega očeta v vesoljni Cerkvi oz. škofa v krajevni). »Sinodalna Cerkev je Cerkev, ki podpira soudeležbo in soodgovornost. V uresničevanju sinodalnosti je poklicana k temu, da – v moči oblasti, ki jo je Kristus podelil zboru škofov s papežem na čelu – najde načine sodelovanja *vseh*, v skladu s poklicanostjo posameznika.« (MTK 2018, 67)

Tema od blizu zadeva hierarhične in karizmatične darove krščenih (Kongregacija za nauk vere 2017), o katerih govori že apostol Pavel, in sicer v poglavjih, kjer razvija temo Cerkve kot Kristusovega telesa: 1 Kor 12,12-17; Rim 12,4-5 in Ef 4,4.³ Z njo Pavel izraža tako edinost Cerkve (eno telo) kot različnost njenih udov, ki so ukoreninjeni v umrlem in vstalem Kristusu. Formula »*en Christō / en Kyriō*« – »v Kristusu / v Gospodu« (1 Kor 15,45) – je v *Coropus Paulinum* pogosta. Včlenitev v Kristusa se zgodi pri krstu (1 Kor 12,13; Gal 3,27) in po evharistiji (1 Kor 10,16-17), torej po Svetem Duhu, po milosti. Od tod sledi, da sta za življenje Cerkve solidarnost in služenje bistvenega pomena. Vsi udje so namreč potrebni in pomembni, vsi imajo enako dostojanstvo, a tudi odgovornost za skupnost. Barbaglio (2007, 37) govori o dvojni dinamiki sinodalnosti – vertikalni in horizontalni – pri Pavlu: »Ker so po milosti verniki deležni istega izkustva Kristusa, so priobčeni drug drugemu, z drugimi besedami – občestvo med njimi je posledica občestva s Kristusom, ki jim je skupno. Njihova povezanost s Kristusom je temeljni razlog njihove povezanosti med seboj.«

Izraz karizma (izpeljanka iz grške besede *charis* – ,milost, zastonjski dar ljubezni') priča, da je sleherni duhovni dar zastonjska pobuda Boga. Še več – ker gre za nezaslужen dar, se ne more nihče ponašati niti s svojo osebno karizmo niti s tem, da ima vse karizme, kot tudi nihče ne more trditi, da je brez karizme. Nasprotno, vsakomur je dana ena od karizem – ne zanj osebno, ampak najprej za to, da bi z njo služil skupnosti, Cerkvi s ponižnostjo (*tapeinophrosynē*), krotkostjo (*praytē*), s potrpežljivostjo in prenašanjem drugih (Ef 4,2-3): tako se posameznik upodablja Kristusu. Duhovni darovi so namreč darovani »po meri Kristusovega daru« (Ef 4,7).⁴ Pavlov nauk je za sinodalnost bistvenega pomena, saj priča, da se nasprotja in trenja med posameznimi udi Cerkve ne morejo reševati z medsebojnim soočanjem – njegov rezultat je običajno premoč nekaterih in frustracija drugih –, ampak le na podlagi odnosa s Kristusom (Pitta 2009, 426).

Če Pavlov nauk o karizmah prenesemo na raven sinodalnosti, je treba poudariti dva vidika: soudeleženosť vseh udov Cerkve v sinodalnem procesu (tudi soodgovornost zanj) in pa vodstveno vlogo pastirjev, tj. škofov, ki ni delegirana, ampak božjepravna – njen namen je ohranjati enotnost v Cerkvi.

³ Apostol uporablja podobo, ki je bila v antičnem svetu znana za izražanje edinosti v socio-političnem smislu (prim. Platon, *Resp.* 370 A-B; Aristotel, *Politica* V, 462d; Tit Livij, *Ab Urbe Condita* 2, 32,7–12; Seneka, *De ira* 2, 31,7) in v smislu organskosti vesolja.

⁴ Zanimivo je, da sta v najdaljšem seznamu (1 Kor 12, 8-10), s katerim hoče apostol predstaviti bogastvo darov, danih skupnosti, na prvem mestu modrost in spoznanje, ki sta vezana na besedo – torej na učiteljsko službo (Collins 1999, 451) oz. na to, kar gradi skupnost Cerkve. V nadaljevanju v vv. 28-30 pa Pavel navaja darove, ki dajejo Cerkvi organsko strukturo. Tudi tukaj so na prvem mestu tisti, ki imajo vodstveno in učiteljsko službo – apostoli, preroki in učitelji –, ki služijo rasti Besede (Fabris 1999, 169–175). V Rim 12,6b-8 je na prvem mestu preroštvo, sledita mu služenje – pri Pavlu sinonim za pridiganje (Pitta 2009, 430) – in poučevanje. Podobno podobo vidimo v Ef 4,11, kjer so na prvem mestu zopet apostoli, to je priče vstalega Gospoda ali izvorni služabniki, sledijo preroki ali ustanovitelji posameznih skupnosti in evangelisti, pastirji in učitelji (Romanello 2003, 153–154). Kljub temu pa za Pavla apostoli niso več kot drugi udje Cerkve, temveč služabniki, delavci, pomočniki (Fabris 1999, 169–175). To je najbolj očitno vidno v temeljnem kriteriju pristnosti sleherne karizme: ljubezni (1 Kor 12,31). »Nikomur ne bodite nič dolžni, razen da se med seboj ljubite. Kdor namreč bližnjega ljubi, je postavlo spolnil.« (Rim 13,8)

Vidik soudeležnosti in soodgovornosti je tesno povezan tudi z vprašanjem izbire udeležencev sinodalnega procesa, ki naj ne bi bili določeni po človeških merilih – ampak naj bi bili izbrani tisti, ki so sposobni skupaj poslušati, »kaj Duh govori Cerkvi po Božji besedi, ki odmeva v našem času, in z očmi vere razlagati znamenja časa« (MTK 2018, 68). Čeprav je treba apostolskost Cerkve vedno zagotoviti, pa so udeleženci sinode oz. sinodalnega procesa lahko izbrani na različne načine in v različnem številu – glede na poklicno izobrazbo in izvedenost posameznika za posamezno temo, o kateri Cerkev v sinodalnem postopku razmišlja na različnih ravneh. Repole (2019, 60) zato piše:

»Dejstvo, da obstajajo različni sinodalni dogodki, tudi zaradi tematik, ki jih v različnih časih obravnavajo, je potrebno posledično vsakič posebej določiti, kateri kristjani imajo večjo avtoriteto zaradi večje kompetentnosti glede obravnavanih tem. Očitno je, da kompetentnost ni vezana samo na zakrament svetega reda, ampak tudi na karizmo, ki jo je posameznik prejel in razvil tekom svojega krščanskega življenja.«

Izbira udeležencev je povezana tudi z nujnostjo *posvetovanja* škofov z udi Cerkve oz. z laiki. Posvetovanje je bistvenega pomena za to, da se sinodalni zbor ne bi razdelil na manjšino in večino, temveč bi bilo mogoče v rodovitnem dialogu priti do čim večjega soglasja. To je sad navzočnosti vstalega Gospoda v moči Svetega Duha, ki deluje v vseh – in ne le v nekaterih. Čeprav razlikujemo med zgolj posvetovalnim glasom (*votum tantum consultivum*), ki pripada laikom, in odločujočim glasom (*votum deliberativum*), ki ga imajo pastirji, slednji mnenj vernikov ne smejo podcenjevati. Dokument MTK poudarja, da posvetovalnega glasu v Cerkvi ne gre izenačevati s pomenom, ki ga ima v civilnem pravu. Ne gre preprosto za glasovanje, kjer prevlada večina, kot v parlamentarizmu, temveč za poslušanje ‚željá (vota)‘ Božjega ljudstva (2018, 68) – saj je lahko tudi razumevanje manjšine za posamezne odločitve odločujoče.

Dokument MTK opozarja tudi na razliko »med postopkom oblikovanja določene odločitve (*decision-making*), ki poteka v skupnem razpoznavanju, posvetovanju in sodelovanju, ter med sprejemanjem pastoralne odločitve (*decision-taking*); to pa je v pristojnosti škofa, ki je porok apostolstva in katolištva« (69) – vendar ne izključno, saj ZCP predvideva, da smejo pastirji v posebnih primerih ukrepati šele potem, ko so po poti, ki jo določa kanonsko pravo, pridobili različna mnenja.⁵ Nujnost posvetovanja škofov z duhovniki in laiki torej ne izvira iz pomanjkanja kompetenc, temveč »iz zavedanja, da mora odločitev izhajati iz poslušanja Božjega ljudstva in mora biti prevedena v dejanje resničnega ‚soglasja‘ (*con-sentire*),⁶ ki izraža učljivost celotne skupnosti delovanju Svetega Duha« (Girauda 2019, 62).

⁵ ZCP določa naslednje: kadar predstojnik potrebuje privolitev ali nasvet kakega zbora (*collegium*) ali skupine oseb (*coetus*), mora sklicati zbor ali skupino ali ju povprašati za mnenje v skladu z zakonom (kan. 127, § 1; kan. 166; kan. 166–173). Da so dejanja veljavna, mora pridobiti mnenje vseh (kan. 127, § 2).

⁶ Glagol *con-sentire*, ki pomeni ‚prepoznati, soglašati z‘ – podobno kot samostalnik *consenso* (‚soglasje‘) –, je sestavljenska iz predpone *con-* ‚s‘, skupaj‘ in glagola *sentire* (‚slišati, poslušati‘). Soglasje je torej rezultat skupnega poslušanja.

Glede vodstvene vloge oz. hierarhičnih karizem pa velja poudariti, da kanonsko pravo še vedno vztraja, da se lahko sinodalni proces uresničuje le znotraj hierarhično strukturirane skupnosti vernikov, na čelu katere je na krajevni ravni škof, na vesoljni pa sveti oče. Takšna struktura, če je le pravilno razumljena, ne pomeni razdeljenosti skupnosti⁷ – pastirji so namreč v imenu edinega Pastirja poklicani delovati v dobro občestva in za njegovo rast (C 27). V teološki literaturi se vsekakor pojavlja vprašanje, kako globlje razumeti načelo rimskega prava, ki ga je privzela tudi Cerkev: »Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet« (Congar 1958, 210–259) – še posebej glede na dejstvo, na katero opozarja že CS 43, da pastirji v vseh stvareh niso in ne morejo biti izvedeni do te mere, da bi imeli izdelane odgovore na vsa vprašanja in probleme, ki se pojavljajo v konkretnem zgodovinskem trenutku.

5. Razločevanje

Za sinodalni proces je zelo pomembno občestveno razločevanje. Namen sinodalnega razločevanja je poslušanje Božjega glasu in hkrati skupaj z Bogom poslušanje krika Božjega ljudstva – torej kontemplacija Boga in njegovega delovanja v zgodovini in kontemplacija Božjega ljudstva (EG 154).

V sinodalnem razločevanju igra poleg upoštevanja drugih objektivnih kriterijev (Božja beseda, živo izročilo Cerkve, karizme, *recta ratio*, modrost, ki izvira iz zakladnice posameznih kultur, razvoj cerkvene zavesti) odločilno vlogo čut vere pri vernikih (*sensus fidei fidelium*). Njegov svetopisemski temelj lahko najdemo v 1 Jn 2,27. Gre za maziljenje, ki so ga verujoči prejeli pri krstu. C 12 ga opredeljuje kot intuitivno razumevanje vprašanj, ki zadevajo vero in moralo, kar Božje ljudstvo dela nezmotljivo *in credendo*. Čut vere je v sinodalnem procesu tako pomemben zato, ker je na njem utemeljena nujnost poslušanja hierarhije Božjega ljudstva in posvetovanja z njim, ko gre za odločitve v Cerkvi (Francišek 2013, 119).

Seveda se v zvezi s tem samo po sebi postavlja vprašanje, kako se danes, v razkristjanjenem svetu, *sensus fidei fidelium* izraža: koga in v kolikšni meri je treba poslušati, še posebej ker je sinodalnost lahko hitro razumljena kot svojevrsten parlamentarizem, kjer lahko sleherni izrazi svoje interese in zahteve, ki niso vedno v skladu s cerkvenim izročilom ali s kanonskim pravom – ali pa so brez teološke podlage. Ta vprašanja in probleme, ki so povezani z njimi, nazorno predstavlja dokument MTK „Sensus fidei v življenju Cerkve“ (2014), ki pojasnjuje najpomembnejše držbe, ki so pogoj za rodovitno in dejavno udeleženo vernika v čustvu vere vernih (čl. 88–105). Besedilo poudarja medsebojno prepletenost teh držb in nezadostnost le ene ali druge. Ker so te držbe bistvene tudi za resnično sinodalnost, jih tukaj povzemamo.

⁷ Od druge polovice 16. stol. pa do drugega vatikanskega koncila je bila taka ločenost pravilo, saj je bila Cerkev opredeljena kot *societas perfecta et inaequalium*. Zgovorna je npr. trditev dekreta Svetega uficija *Lamentabili* (1907): »In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit, nisi communes discentis opinionationes.« (Denzinger, tč. 3406)

Najpomembnejša je gotovo aktivna udeležnost v življenju Cerkve: redno molitveno življenje vernikov in še posebej udeležba pri evharistiji in zakramentu sprave, soglasje z naukom Cerkve glede vprašanj vere in morale, želja izpolnjevati zapovedi, prepoznanje in udejanjanje duhovnih darov in karizem, ki jih je posameznik prejel za dobro skupnosti, ter pogum za bratsko opominjanje in sprejemanje opominov (št. 89). Z eno besedo bi to držo lahko povzeli z besedami *sentire cum Ecclesia*. Ne gre za abstrakten pojem, ampak za resnično doživljanje, da smo bratje in sestre v Kristusu – za medsebojno skrb in željo graditi občestvo Cerkve ter po svojih močeh prispevati za skupno dobro tudi izven nje.

Tej temeljni drži sledijo še poslušanje in premišljevanje Božje besede, posebej v času bogoslužja, ter odgovor srca nanjo – vera, ki se v luči razuma vedno znova prenavlja (prim. Rim 12,2); poslušanje in sprejemanje učiteljstva Cerkve; svetost življenja, izražena v ponižnosti, svobodi in veselju, h katerim so poklicani vsi krščeni (C 5). Brez teh drž udeleženci sinodalnega procesa težko slišijo to, kar Duh Cerkvi v določenem času resnično govori (Raz 2,7) – predlogi in rešitve pa so zato lahko zgolj formalni, brez duhovne ustvarjalnosti, ki je lastna Svetemu Duhu in tistim, ki se mu dajo v slehernem času voditi.

6. Sinodalnost na ravni krajevne Cerkve

Ker je sinodalnost več kot le zbornost škofov, zbranih skupaj s Petrom in pod Petrom (*cum Petro et sub Petro*), preko katere se skrivnostno uresničuje občestvo med vsemi Cerkvami, se primarno udejanja v krajevnih Cerkvah (Borras 2014, 647). Škofovska zbornost, ki ne bi bila ukoreninjena v konkretnih Cerkvah in v skupni poti verujočih, ki jih sestavljajo, torej v sinodalnosti na krajevni ravni, bi bila zgolj abstraktna – saj ne bi upoštevala konkretnega življenja Božjega ljudstva. Znotraj krajevnih Cerkva se sinodalnost udejanja na ravni duhovniškega zbora posamezne škofije in pa znotraj sinodalnih struktur, ki vključujejo tudi laike.

Najbolj slovesen sinodalni dogodek v krajevni Cerkvi je škofijski cerkveni zbor ali sinoda. Gre za nekakšen ‚milostni dogodek‘ pod vodstvom škofa, sklican v ime nu Kristusa, da bi Cerkev skupaj preudarjala, kako odgovarjati na pastoralne izzive in uresničevati poslanstvo Cerkve. V prvih stoletjih so bile škofijske sinode pogoste. Nicejski cerkveni zbor (325) je od škofov zahteval, naj jih sklicujejo dvakrat na leto. Kasneje so postajale vse redkejše – in že v srednjem veku marsikje bolj kot ne izjemni dogodki. Čeprav se skozi zgodovino pojavljajo različni poskusi poživljanja sinodalne prakse na regionalni in škofijski ravni, kot npr. v stolnih kapitljih in organizaciji življenja uboštenih redov, pobud posameznih škofov po tridentinskem koncilu (sv. Karel Boromejski in sv. Turibij Mongroveški) – ter od druge polovice 19. st. z ustanavljanjem škofovskih konferenc in po drugem vatikanskem koncilu tudi sklicem škofijskih sinod v nekaterih krajevnih Cerkvah –, pa vse do danes ta praksa ni niti ustaljena niti široko sprejeta. Morda zaradi močne klerikalizacije Cerkve, morda pa tudi zaradi negativnih izkušenj sinodalnih zborov, ki so posledica pomanjkljive formacije udeležencev.

Poleg škofijske sinode v krajevnih Cerkvah obstajajo tudi stalni sinodalni organi: škofijska kurija, zbor svetovalcev, kapitelj kanonikov, gospodarski svet, duhovniški svet in škofijski pastoralni svet (Š 27). Dokument MTK o sinodalnosti prav v slednjem vidi »najustreznejšo stalno strukturo za uresničevanje sinodalnosti v krajevni Cerkvi« (2018, 81), in sicer zaradi njegove narave oz. sestave (vanj so vključeni duhovniki, redovniki in laiki – člani cerkvenih gibanj in strokovnjaki z različnih področij), pogostosti srečanj, načina delovanja ter ciljev in vprašanj, ki jih obravnava. To prepričanje je svojevrsten odmev na besede papeža Frančiška (2013) ob začetku papeževanja: »Pastoralni sveti so zelo pomembni! Škof ne more voditi škofije brez škofijskega pastoralnega sveta!«

Navodilo Kongregacije za duhovščino „Pastoralno spreobrnjenje župnijske skupnosti v službi misijonskega poslanstva Cerkve“ predvideva poleg župnijskega gospodarskega sveta tudi obvezen obstoj župnijskega pastoralnega sveta, ki ga veljavni Zakonik cerkvenega prava le priporoča (kan. 536, § 1) – to je možnost za aktivno vključevanje laikov v načrtovanje in izvajanje pastoralne dejavnosti v župniji. Omenjeni dokument vidi teološki temelj pastoralnega sveta v dejstvu, da je Cerkev Kristusovo Telo, iz katerega se rojeva duhovnost občestva:

»V krščanski skupnosti namreč različnost karizem in služb, ki izhaja iz utelešenja v Kristusa in iz daru Svetega Duha, ne more biti nikoli tako enovita, da bi postala »uniformiranost, obveznost, da bi počeli vse skupaj in enako ter mislili vsi vedno na enak način«. ⁸ Nasprotno, v moči krstnega duhovništva je vsak vernik določen za graditelja vsega Telesa, hkrati pa vse Božje ljudstvo v medsebojni soodgovornosti udov deleži pri poslanstvu Cerkve, to se pravi, da razločuje v zgodovini znamenja Božje navzočnosti in postaja priča njegovega kraljestva.« (109)

Župnijski pastoralni svet torej ni zgolj neka formalna struktura, ampak dejavnik razločevanja – namenjen temu, da bi župnijska skupnost konkretno rasla v duhu Evangelija, predstavlja poseben kraj, kjer lahko verniki izražajo konkretne predloge za blagor celotne skupnosti, torej tako pastirjev kot drugih vernikov (ZCP, kan. 536, § 2).

7. Zaključek

Sinodalni proces je uspešen, če pripelje do odločitev. Latinska beseda *decidere* (od *de-caedere* – ‚odrezati od‘) pomeni dobesedno ‚oddeliti‘, izbrati določeno stvar in se odreči vsem drugim. Sinodalne odločitve naj bi bile sprejete v moči vstalega Kristusa, ki želi »vse pritegniti k sebi« (Jn 12,32), zbrati razkropljene Božje otroke v eno – z avtoriteto Gospoda, ki je za nas dal svoje življenje, in ne z avtoritarizmom, torej s soglasjem vernih. Razločevanje, ki ne bi pripeljalo do odločitve, v kateri se lahko prepozna prav vsak, nima nobenega smisla. Bilo bi

⁸ Papež Frančišek. Homilija pri maši na binkošti (4. junija 2017), v: AAS 109 (2017), 711.

kot pot, ki ne pripelje do cilja in na katero se podajo le redki. V zgodovini poznamo sinode, katerih odločitve niso ostale le neuresničene, ampak tudi nesprejete – ker niso bile odgovor na znamenja časov. Zato sta sprejem, recepcija nad vse pomembna – sta kot lakmusov papir pristinosti, aktualnosti in primernosti odločitev; pomenita preverjanje, verifikacijo (latinsko *verum facere*). Sinodalni proces je uspešen, če doseže trojno soglasje: z živim izročilom Cerkve, z udeleženci procesa in z Božjim ljudstvom, ki sinodalne sklepe sprejme in uresničuje.

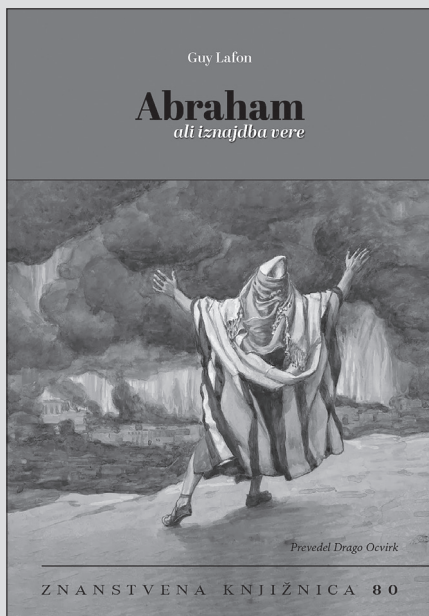
Kratice

- C** – *Koncilski odloki* 1980 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi (1964)].
CCSL – Corpus Christianorum Series Latina.
CS – *Koncilski odloki* 1980 [Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (1965)].
EG – Frančišek 2014 [Evangelii gaudium].
KKC – Katekizem Katoliške Cerkve 2008.
LF – Frančišek 2013b [Lumen fidei].
MTK – Mednarodna teološka komisija.
PG – Migne 1857–1866 [Patrologia Graeca].
PL – Migne 1844–1864 [Patrologia Latina].
Š – *Koncilski odloki* 1980 [Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi (1965)].
ZCP – Zakonik Cerkvenega prava 1983.

Reference

- Barbaglio, Giuseppe.** 2007. La fede cristiana, In-Sein mistico e Mit-Sein sociale: la prospettiva ecclesiologicala di Paolo. V: Associazione teologica italiana, *Chiesa e sinodalità: Coscienza, forme, processi*, 31–66. Milano: Glossa.
- Borras, Alphonse.** 2014. Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II. *Ephemerides Theologicae Louvanienses* 90:643–666.
- Clemenza, Alessandro.** 2019. Sinodalità e discernimento comunitario. V: Piero Coda in Roberto Repole, ur. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, 107–115. Bologna: EDB.
- Collins, Raymond F.** 1999. *First Corinthians*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- . 2018. Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Congar, Yves.** 1958. »Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet«. *Revue historique de droit français et étranger* 36:210–259.
- Frančišek.** 2013a. Discorso del Santo Padre Francesco. Incontro con il clero, persone di vita consacrata e membri di consigli pastorali in Cattedrale di San Rufino ad Assisi. 4. 10. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_clero-assisi.html (pridobljeno 12. 5. 2022).
- . 2013b. Luč vere. Cerkveni dokumenti 138. Ljubljana: Družina.
- . 2014. Veselje evangelija. Cerkveni dokumenti 140. Ljubljana: Družina
- . 2015. Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi. 17. 10. *Acta Apostolicae Sedis* 107:1138–1144.
- . 2021. Discorso in occasione del Momento di Riflessione per l'inizio del Percorso Sinodale. 9. 10. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/10/09/0648/01384.html> (pridobljeno 12. 5. 2022).
- Giraud, Alessandro.** 2019. Strutture ed eventi sinodali: una lettura canonistica. V: Piero Coda in Roberto Repole, ur. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 61–70. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.

- Hausman, Nöelle.** 2010. *Délibérer en synode des évêques?* V: Alphonse Borras, ur. *Délibérer en Église*, 185–197. Bruselj: Lessius.
- Katekizem Katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice Drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za nauk vere.** 2017. Cerkev se pomlaja. Ljubljana: Družina.
- Lampe, Geoffrey William Hugo.** 1968. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Legrand, Herve.** 2007. La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II: Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale. V: Associazione teologica italiana. *Chiesa e sinodalità: Coscienza, forme, processi*, 67–108. Milano: Glossa.
- Mednarodna teološka komisija.** 2014. *Sensus fidei nella vita della Chiesa*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2018. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Migne, Jacques Paul, ur.** 1844–1864. *Patrologiae cursus completus: Series Latina*. Pariz: Apud Garnier.
- . 1857–1866. *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Pariz: Apud Garnier.
- Pitta, Antonio.** 2009. *Per me vivere è Cristo: Itinerario spirituale con san Paolo*. Milano: Edizioni san Paolo.
- Repole, Roberto.** Verso una teologia della sinodalità: Alcune considerazioni di fondo in relazione al secondo capitolo del Documento. V: Piero Coda in Roberto Repole, ur. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 49–60. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Romanello, Stefano.** 2003. *La lettera agli Efesini: Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Edizioni san Paolo.
- Ruggieri, Giuseppe.** 2017. *La Chiesa sinodale*. Bari: Laterza.
- Sieben, Hermann Joseph.** 2009. Synode: I. Historisch-theologisch. V: W. Kasper et alii. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 9, 1186–1187. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Tillard, Jean-Marie.** 1989. *Chiesa di Chiesa: L'ecclesiologia di comunione*. Brescia: Queriniana.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

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

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

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

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

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

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

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 263—276

Besedilo prejeto/Received:06/2022; sprejeto/Accepted:07/2022

UDK/UDC: 27-423.79:364.624.6

27-423.79:141.32

DOI: 10.34291/BV2022/02/Dodlek

© 2022 Dodlek et al., CC BY 4.0

Ivan Dodlek and Nenad Malović

Existential Anxiety and Christian Hope

Eksistencialna tesnoba in krščansko upanje

Abstract: The main idea behind this paper is that Christian hope can be a path to overcoming existential anxiety. Hope connects the vertical dimension, that is, faith and the meaning of life as a whole, with the horizontal dimension, i.e., love towards others and openness to communion. Both represent a correction of two deviations of modern people, namely the supposed calculability of their own lives and actions as well as social fragmentation and alienation. The two deviations prove to be a suitable ground for the application of the politics of fear, in which media mediation and fear production play rather important roles. That is why the perspective of hope is affirmed as a direct counterbalance to the perspective of fear.

Keywords: existential anxiety, the perspective of fear, the perspective of hope, Christian hope

Povzetek: Glavna misel tega prispevka je, da je krščansko upanje lahko pot do premagovanja eksistencialne tesnobe. Upanje povezuje vertikalno dimenzijo, torej vero in smisel človekovega življenja, ter horizontalno dimenzijo, torej ljubezen do drugih in odprtost do skupnosti. Oboje je popravek dveh deviacij sodobnega človeka, in sicer domnevne preračunljivosti lastnega življenja in dejanj ter družbene razdrobljenosti in odtujenosti. Oboje se izkaže za primerno podlago za izvajanje politike strahu, pri čemer imata pomembno vlogo medijsko posredovanje in produkcija strahu. Zato se perspektiva upanja potrjuje kot neposredna protiutež perspektivi strahu.

Ključne besede: eksistencialna tesnoba, perspektiva strahu, perspektiva upanja, krščansko upanje

1. Introduction

Insecurity, risk and fear are inextricably linked to human life. Life itself represents a risk. From its conception to death. Human life is in constant danger, and fear

is one of the instruments for dealing with dangers and for survival. People have always been aware of the risks. They have tacitly accepted those everyday risks without taking additional actions as long as it was possible to perform regular life tasks and to meet life needs. In situations and times of heightened danger, especially when it comes to dangers that threaten humanity as such (war, natural disasters, deadly infectious diseases), people take appropriate special communal and individual measures to reduce or eliminate the consequences of the danger.

If we observe the world through the perspective of the influence of politics, it can be said that with the end of the Cold War and the fear of nuclear destruction, the threats and fears of humanity seemed to have come to an end, entering a peaceful period. However, very quickly or at the same time, new fears have emerged on a global scale, which was especially due to their intensification through media action. Among the proclaimed and advertised dangers that cause fear, the most significant are climate changes, terrorism, which is turning into bioterrorism, and most recently 'War in Europe', though different versions of their synchronous combinations, are not excluded. Still, the main cause of fear following the events of 9/11 seems to be its political and media production. The politics of fear is based on fear discourse, and the media play a major role in promoting it. (Altheide 2009, 60–61)

Although the topic of fear has been the focus of theoretical scientific conferences and publications from the perspective of various humanities and social sciences for the last fifteen years, the current global situation requires additional efforts. The way of life and the way of thinking are the background of this paper's reflection. The following text contains a few interpretations of the phenomenon of fear in today's society, i.e., the factors influencing the way of life in a state of fear, and it is argued that these factors cumulatively result in a state of existential anxiety. The final part brings a discussion on the characteristics of Christian hope and its potential to lead people out of existential anxiety.

2. From Individualization to Institutionalization

Recent decades have witnessed fear becoming a major life topic in the public discourse. Talking about fear is the result and at the same time cause of the increase in fear as the predominant human emotion. To be more concrete, today one of the keywords is 'safety', while the main topic of public discourse is the necessity of protection. »Safety is more highly valued than any other condition in the culture of fear, acquiring the status of a moral good that trumps all others.« (Furedi 2018, 185) The constant emphasis on safety implies that it is constantly growing and endangering, which has changed people's everyday living environment and way of life. 'Safety' has permeated all aspects of life. It is not possible to walk along the streets of the city centre without being followed by security cameras, especially considering the dangers of terrorism or possible terrorism (it seems that the Covid pandemic whipped away that danger), increased in the so-called

western society. Every incident with heavily injured or killed people has been used as one more argument to increase the number of security cameras and to take even more rigid measures, like the control of e-mail correspondence and monitoring the phone conversations, messages and contacts of citizens. Surveillance cameras have become the regular inventory of the means of public transport or workplaces. Paradoxically, their presence has not diminished fear but has created a generation that fears like no other did before (Bauman and Lyon 2013, 91). All these measures remained in force even after the cessation of the acute threat of terrorism. At the time of the pandemic measures, those responsible for the ‚safety‘ of citizens also added thermographic cameras for measuring body temperature.

The purpose of this short phenomenological recall (meaning the level of social phenomena) of the contemporary everyday way of life is to become aware of the power of the ‚safety-thinking‘ that is a consequence of everyday experience. To be more exact, if one seeks to understand the social situation, one has to take into account the everyday experience of people. The narrative of safety and protection implies danger and fear. Fear is the other side of the ‚security coin‘. In his analysis of German society, German sociologist Heinz Bude stresses that the concept of fear unites everything that people feel, what they find important, what they hope for and what they feel despair about. This is why today we can speak of a ‚society of fear‘ (Bude 2014, 10). It goes without saying that not all societies are equal, but Bude’s analysis of German society can be taken as an example of the people’s mentality and the basic level of fear in the everyday life of the so-called developed countries of Western culture, primarily the EU and the USA. Bude’s analysis of the society of fear is specific in that it does not highlight major fears, such as fear of terrorism, war, or health threats. Bude views society in terms of income, i.e., in terms of the economic assumption of life. In the modern Western welfare state, a middle class has emerged that resides in a »zone of civilization comfort, social security, and personal development« (61). However, it is precisely in this part of society that the fear of loss is constantly smouldering because those who can lose more are then more afraid. It has also been shown that people who live in poverty but believe that they will be better off in the future are more satisfied than people who have a higher living standard but no positive vision of the future (Svendsen 2010, 164), as it makes them more susceptible to fear, the everyday fear associated with climbing or descending the career ladder, with taxes and interest rates on loans. In short, fear is associated with economic conditions that determine the quality and comfort of everyday life. According to Bude, for the post-war generation of Germans who have experienced security, comfort, the rule of law and respect for human rights, as well as an open field of opportunity to achieve their own ambitions, fear is more connected to the questions of whether pensions will be lowered and whether homosexuals will be hired or denied work, while the war with Russia, for example, they find unfathomable (Bude 2014, 147–148). It seems that the generation which, if we understood Bude well, has the least tolerance for fear now encounters fears that far exceed the capacity of its resilience. Such individual fears spill over into social interactions.

The everyday, smouldering fear, as described by Bude, makes a fertile ground for building on fear for political purposes. The greatest danger for social relations is in the combination of the fear of losing one's own position in the system and the fear of the whole system giving the individual a desirable social position might collapse (101).

It should be emphasized here that although Bude speaks of social classes, fear is a matter concerning the individual, not the classes as such. Also, even though the very discussion on social classes may evoke memories of some bygone times, the classes have not disappeared. What has happened is that belonging to a particular social class no longer influences the actions of individuals (Beck 1992, 92). Seen 'from the outside', the individual is a member of a social class, but 'from the inside', the individual is alone. Ulrich Beck puts fear in the context of individualization, and the engine of individualization is the labour market. In Western societies, the process of individualization has resulted in the separation of the individual from traditional support networks and his or her reliance upon own abilities. The focal characteristic and goal of individualization is the control of one's own life, from managing one's own body to managing money. Education, mobility and competition play key roles in this. Education that corresponds with the needs of the labour market affects not only the employment opportunities but also the level of income. The demands that the labour market poses in regard to mobility makes it impossible to maintain quality social and family ties. Competition places individuals with similar skills and knowledge in confrontation, turning them into opponents and eventually isolating them. (92–95) Social isolation weakens each individual's critical power as »individuals on their own are far more likely to be overwhelmed by a sense of insecurity than to have the confidence to develop critical thought« (Furedi 2002, 172). The separation of individuals from the community has also weakened their ability to »communicatively act towards the world of life« (Dodlek 2016, 94), and they have less and less things in common that would enable mutual understanding and communication. Individualization, driven by a desire for self-determination, snatched people their root of belonging (Bauman and Leoncini 2018) and alienated them, turning them more vulnerable and susceptible to negative influences. The contemporary individual is not a hunter (Bauman 2007a, 100) but has become prey. Independence, which individuals expected to yield more security and control over their own lives resulted in quite the opposite, i.e., it made individuals more dependent and insecure.

»Among the negative effects of individualization processes are the separation of the individual from traditional support networks (e.g., family or neighbourhood), the loss of supplementary sources of income (e.g., part-time farming), and, along with this, the experience of an increased wage and consumption dependency in all spheres of life. To the extent that the main income security of this new condition of life, steady employment, is lost – regardless of the availability of social security – people are suddenly confronting an abyss.« (Beck 1992, 93)

Losing a job does not imply only the loss of economic security and independence; it also has a negative impact on the already weakened social ties. By gaining independence and severing ties with historical consciousness, people also lost traditional ways of dealing with anxiety and insecurity and were left to fend for themselves even in that domain (Beck 1992, 153), disembedded (Beck and Willms 2004, 63), aware that all of their choices carry a risk (109). This does not simply mean that the world is a dangerous place to live, but the fact that automation and computerization have caused spikes in unemployment rates in Western Europe cannot be ignored (Mythen 2004, 123; 126).

The process of individualization has not turned individuals into independent masters of their own lives (Jamnik 2021, 819); it made them completely dependent on conditions they cannot influence, which in addition creates risks individuals are powerless against, with nothing left to do but surrender to the system. Thus, individual people have become completely dependent on the system whose protection they can buy only by complete submission to it. Moreover, only by surrendering to the system can individuals gain freedom (Bauman 2000, 20). »Individualization thus means precisely *institutionalization*, institutional shaping and, hence *the ability to structure* biographies and life situations *politically*.« (Beck 1992, 132) The institutionalization of individuals as core primary elements of society did not strengthen them but in fact, put an unbearable burden on them. Due to this unbearable burden of decision-making, individuals tend to surrender themselves to control and manipulation by the system (133), as well as blind obedience (Beck and Willms 2004, 67) in anticipation of the system's support. However, due to the influence of the process of globalization and the consequent weakening of the political power of the state, this system has become non-transparent for individuals, only causing more uncertainty (Bauman 2007a, 2). If individuals who are left to themselves and focused on themselves trying to find a solution to socially generated problems, they end up humiliated, with destroyed self-esteem, lost trust and stolen sense of security (2010, 144). They can no longer detect neither the source of danger nor the source of protection, or even discern whether the alleged sources of danger and protection are in fact one and the same. Liquid fear (2006) that cannot be located represents the greatest danger because everything can become a cause of fear. Today's individuals seem to live in a minefield (2017, 37).

Bauman highlights five societal changes that have created a new environment of insecurity in which the individual can barely get by (2007a, 1–4). Concerning hope, the fourth one is the most interesting: life is less and less a long-term flow of experiences which can be understood as one whole, but more and more the sum of short-term events which have to be secured. If we connect the basic life uncertainty with a highly fragmented lifestyle, people are forced to seek their life orientation more in the lateral than in the vertical sphere. Such a state directs them primarily to the care and the insurance of short-term life episodes. The extent to which that insurance goes are the possibilities of the precise calculation of chances and dangers in a certain period of life. Long-term planning, which also

includes that which cannot be calculated, becomes less and less acceptable. Now, life insurance seems to cover or, at least, reduce the risk of the underlying uncertainty. It can be calculated and expressed with numbers and the amount of money as a kind of certainty. Yet life insurance still does not ‚cover‘ life as such. It presupposes the fragmented lifestyle and the lateral, non-vertical, orientation. For an individual, it may seem to be a long-term safety, a kind of a ‚payable hope‘. It should secure, control, and cover the lateral fragments of life. But it is far from the understanding of life as a whole, the understanding which would bring all the fragments together into a meaningful whole. In the situation of a fragmented and instant life, with the swift exchange of the fragments, it is possible not to pose the question of hope at all.

3. Calculability and Risk: The Loss of Faith in Science

The mentality of contemporary people is under the influence of modern natural sciences and technological rationality. The instrumental rationality implies calculability, but it would be wrong to assume that calculability means predictability when it only means probability (Bauman 2006, 10). In this misunderstood and simplified scientific calculability, there is no space, or at least there should not be much space for uncertainty. The scientific mind is based on empirical research. Object-oriented thinking seems to be practical for life. It is therefore not surprising that over the past century the authority of science has replaced the authority of religion. But Beck is aware that there is a problem in applying the scientific way of thinking to the possible risks connected to the technological progress:

»Risk determinations are *based* on mathematical *possibilities* and social interests, especially, if they are presented with technical certainty. In dealing with civilization's risks, the sciences have always abandoned their foundation of experimental logic and made a polygamous marriage with business, politics and ethics – or more precisely, they live with the latter in a sort of ‚permanent marriage without a license‘.« (Beck 1992, 29)

If the constant discourse on security and safety (lifestyle, i.e., the way of living) merges with instrumental rationality and the belief that everything can be predicted and calculated (the way of thinking), it may, as a result, create the conviction that the control over life and its security are possible. But the stronger the need to achieve that goal, the more obvious it is how insecure human life basically is. The utopian view that society and the world can be regulated by eliminating all danger, among other things, induces a culture of fear (Strahovnik 2013, 97). Its consequence is an »apparently paradoxical rise in insecurity during the phase of unrivalled safety« (Mythen 2004, 137). It is an ambiguous situation: the stronger the belief that everything can be calculated and controlled, the stronger the experience of powerlessness before what eludes human control. And the dangers one tries to protect oneself from are actually the result of what is consi-

dered as progress. That is why Ulrich Beck does not hesitate to assert: »Along with the growing capacity of technical options (*Zweckrationalität*) grows the incalculability of their consequences.« (1992, 22) The place that was expected to represent security and protection has become the source of insecurity.

Instead of the expected certainty and clarity, science offers probability and a vague possibility. There is no doubt that the scientific way of thinking has brought many blessings for humanity and has made life easier in many areas of human life. The instrumental, object and calculable goal-oriented rationality enables planning, planned development, and improvement of the quality of human life and society. Thanks to the scientific achievements based on instrumental rationality, health care and life expectancy have improved. But can life itself, which is basically unpredictable, be calculated, and then, in the further step, totally controlled and secured? Furthermore, more measures undertaken to achieve safety often mean less freedom (Bauman and Leoncini 2018, 77). More freedom means more risk, so it can be said that the fear of risk ultimately turns into the fear of freedom. It is therefore justified to examine whether the feeling of limited safety and security is worth losing freedom, especially since the restriction of freedom, especially the freedom of speech, is obviously related to the actions of the culture of fear (Furedi 2018, 130). The greatest challenge seems to be finding the right balance between safety and freedom. All the more so because the safety and protection that people seek do not exist and because all the actions they take to ensure and protect themselves also increase their awareness of permanent life insecurity. At the same time, the widespread scientific attitude of naturalistic reductionism also does not contribute to it. In more concrete terms, if people are reduced only to the body, their body and physical health become of utmost importance, i.e., the only thing they have or the only thing they are. In the context of naturalistic reductionism, fearing for the body and the need to preserve it become people's main preoccupations with almost quasi-religious elements (Malović 2016, 135–148), and striving to 'save' the body makes people ready to compromise on matters that challenge the foundation of their humanity. In addition, naturalistic reductionism raises the question of human freedom and responsibility, but that topic goes beyond the scope and aim of this paper.

Considering a promise that cannot be completely fulfilled, science and the related technology, as well as the state (Bauman 2006, 4), confront people with a contradictory situation. Individuals need to make a decision about their own lives, relying on the promoted scientific principle of calculability, yet knowing at the same time that it generates new and unpredictable risks. For an individual, every decision is like a 'small death' without the possibility of assessing what is on the other side of that decision. If we agree with Beck's claim (1992, 155) that »Science is *one of the causes, the medium of definition and the source of solutions* to risks«, then mankind is trapped in a closed circle of risk in which each attempt to eliminate risk results in new and potentially greater danger. Perpetuating such a situation over time turns into suspicion, with the perceivable need for »the application of scientific scepticism« (155) to science itself. However, sincere scientific self-criticism only deepens and wi-

dens the area of uncertainty, as relativizing science implies losing the final refuge and source of defence against possible threats. The original purpose of the natural sciences – mastering nature and improving the quality of human life – has been only partly achieved and has created new difficulties and uncertainties. Science is no longer just a source of solutions, but also a source of problems (156), followed by a loss of confidence that people can do some good in terms of global problems (Furedi 2002, 169). In his essay „Wissenschaft und Sicherheit“, Beck (1991, 140–146) focuses on the issue of faith in the image of science that has been established since the Enlightenment. Beck views science primarily from an epistemological perspective (Van Loon 2002, 46) and argues that science has lost its cognitive monopoly today, while the scientific belief in progress has been exposed as dogma without evidence. The natural sciences have become a kind of ‚new metaphysics‘ (Beck 1991, 143); they are no longer based on experience but on calculations, while research and education in the natural sciences have turned into a personnel school on how to close one’s eyes when faced with the dangers they themselves create (144). Yet the political agenda still has high hopes in regard to the development of digital technology, so it should come as no surprise that people, taught by experience, view the promise of a better world with a level of distrust and doubt, regardless of what digital algorithms might suggest. In any case, the belief in the possibility of accurately calculating the consequences of human decisions and actions based on the model of scientific instrumental rationality has proved to be unjustified in recent years. A clear connection between cause and effect is no longer visible, i.e., the consequences are impossible to predict. For alienated individuals, this has created space for additional sources of risk and uncertainty, especially since decisions are made without those individuals, even though they are the ones bearing the consequences of those decisions.

Even after the realization of scientific ignorance, when social crises occur, politics still insists on and refers to science as an unquestionable and certain authority, creating confusion and disorientation as well as increasing fear, the source of which is increasingly difficult to determine. The inability to clearly define risks and sources of danger, accompanied by individual threatening incidents, creates anxiety and exacerbates the general atmosphere of ambiguity and uncertainty. »The cloak of anxiety which hangs over the risk society, leaves individuals in a state of permanent watchfulness. In short, our minds become ‚factories of fear‘.« (Mythen 2004, 138) The greatest danger does not come from what fear is directed at, but from what that fear can turn into, including the impression that things are out of control (Altheide 2009, 57). In such a situation, the fear narrative uses the language of invisibility to further increase the severity of the danger and present the lack of evidence of danger as evidence that the danger is greater than it was originally thought (Furedi 2018, 104; 108). The pressure becomes even stronger when moral panic arises and the question of threat is turned into a moral question.

»Though fear appeals draw on the authority of science they are not simply dispassionate statements. Paradoxically, the contestation of moral authority, and the weakening of the moral consensus about what to fear,

intensify the tendency to moralize threat. The imperative of moralization plays an important role in the culture of fear. Moralization seeks to interpret problems and threats symbolically, giving a moral quality to problems that may otherwise seem to be relatively trivial technical matters.« (115)

Moralization, especially when supported by the authority of science, allows pressure to be exerted on those who disagree with the official narrative, turning them into irresponsible enemies of society. Relying on the authority of science and moral language, i.e., the connection with good and evil proves to be particularly convenient for scaremongering. The reference to ‚the Science‘ is closer to a pre-modern reference to revealed truth than to the standards of scientific methodology. »‚The Science‘ serves a moralistic and political project.« (118–121; 129)

4. Politics of Fear and the Role of Media

When discussing fear and anxiety as features of contemporary people, the role of the media and politics as well as their contribution to creating an atmosphere of fear cannot be overlooked. Alienated individuals who have no roots and no control over their own lives are a suitable field for sowing the culture of fear, providing the political elites with the opportunity to use fear as a means to strengthen their position of power and control. Since it is clear that creating a zero-risk society is not possible, there is always something to fear. Even completely regular phenomena and life situations turn into a source of fear, the fear of the worst (Furedi 2018, 133; 142). Moreover, fear has become an instrument of social control. Political fear does not arise by chance – it is ‚created and maintained‘ with the intention of implementing a particular political practice, though it can also be abused (Svendsen 2010, 145; 152). The politics of fear did not begin following the events of 11 September 2001; fear has always been associated with crime (Altheide 2009, 63). It is more about possible threats that can create the impression of real and imminent danger when combined with a weakened individual. The main problem is not in the danger itself, but in the fear of it even when there is no danger. In this perspective, Svendsen analyses the fight against terrorism in the context of ‚common‘ dangers in the USA, revealing a certain unconvincing story about the fight against terrorism. The fight against the proclaimed cause of fear actually produces even more fear, and it can be said that a government that exaggerates in it actually terrorizes its citizens and abridges their freedom. Combating possible dangers is not a sufficient reason to neglect human rights. This means that a state that drives citizens to obedience out of fear actually loses its legitimacy as it denies the freedom that is a precondition of democracy. Freedom in political thought must take precedence over fear. (Svendsen 2010, 157–159)

The most loyal ally of politics in spreading fear is the media. By emphasizing danger on a daily basis, the propaganda of fear creates a climate that not only

justifies but even expects political encroachment on individual freedoms and human rights (Altheide 2009, 64). Fear sells, it is »a commercial capital« (Bauman 2007b, 28) and can be used not only to gain economic, but also political profit. In fact, it is all about the interest network of economy, politics and media: »while the display of threats to personal safety has become a major, perhaps the major asset in the rating war of the mass media, constantly replenishing the capital of fear and adding still more to the success of both its marketing and political uses.« (2007a, 12–13) Bauman seems to have predicted what would happen in the world in 2020 and 2021. He was ‚wrong‘ only in that uncertainty is not ‚endemic‘ (4), but ‚pandemic‘. The media not only transmit information, but »innovate and popularize new terms inviting people to fear.« (Furedi 2018, 22) Every event, even the weather forecast, is presented using dramatic vocabulary and intonation. The media have become an extremely powerful institution that suggests to the general public how to understand and react to threats, not so much creating as nurturing and promoting a state of fear. Although research shows that the media are not the main cause of fear and that there are other factors to it, such as personal circumstances and emotional conditioning, they still play a key role in mediating fear as the predominant »cultural script with dramatic content and powerful symbols«, popularizing the »rhetoric of fear« (17–21). Media action particularly facilitates maintaining and increasing pre-existing anxiety about personal security, which is the result of the process of individuation (193).

Known and unknown, justified and unjustified causes of fear further intensify the already existing existential anxiety »due to the fundamental nothingness of oneself and the world in which one exists« (Tolvajčić 2021, 521). »The quest for personal safety is not simply a response to external threats, but a reaction to the internal turmoil associated with existential insecurity.« (Furedi 2018, 194) Individuals are isolated in a fragmented society of short-term life episodes, weakened social ties, left to political manipulations of fear and the onslaught of media that use fear as the best-selling agent. Fear is also privatized and individualized, and instead of solidarity, it intensifies fragmentation (195). Instead of being a place of security and protection, the community turns into a place of threat. Individuals whose lives take place only within such a milieu ultimately begin to interpret their lives and the whole reality from »the perspective of fear«, which became »a cultural outlook for explaining and understanding reality«. (127) When fear becomes the hermeneutical key for the interpretation of reality, then literally everything can turn into a reason for fear. At the level of interpersonal relationships, this means that others always represent a danger and are to be viewed as such, with also their actions interpreted from that perspective. Even when they have no intention of endangering us in any way, they can do so unknowingly and unintentionally. A special term coined to describe it, ‚micro-aggression‘, serves as proof that this phenomenon does not occur only sporadically. Micro-aggression only shows the fundamental existential insecurity, isolation and anxiety of individuals in a society of fear (195).

5. The Perspective of Hope in Lieu of the Perspective of Fear

Given that anxiety affects people at a deeper level of their existence, it can also serve as a stimulus for contemplating one's own existence, even spurring positive changes. The solution cannot be a convulsive rescue of life fragments, but an attempt to understand the bigger picture, to see the whole of life in terms of meaning and openness to others. To be more concrete, community and understanding of common history enable people to transcend themselves and become open to the future (Petkovšek 2016, 507)

Christian hope is a transcendent category that, as such, demands trust and courage and cannot be calculated and insured by means of scientific tools. Existence in transcendence is possible only as courage (2013, 77). Hope implies a vertical orientation of faith. It is crucial that individuals are able to recognize and understand the whole and the meaning of life. Without the understanding of the sense of the whole, the purpose of its fragments cannot be understood, and the meaning of the fragments can be misunderstood.

The objection against Christian hope could be raised in the context of Christian hope being a primarily eschatological category. As a result, it may carry passivity in this life, which is not compatible with the modern lifestyle. Quite the opposite! The very core of hope is the trust that life as a whole is, so to say, 'secured and safe'. That viewpoint makes living, even those fragments of life, without anxiety and fundamental insecurity or worries possible, and enables community and solidarity. Although the epistemological state of hope does not imply rationality in the sense of mathematical certainty and calculability, it offers a profound understanding of the meaning of life as a whole, avoiding the reduction of life to the mere current fragment dependent on a single success or catastrophe. Precisely that is the point where Christian hope offers a broader view of life, which can certainly help contemporary people not to sink into the endemic uncertainty.

In addition to verticality, another important element of hope is the ability for communion, which includes tradition as a transmitter of hope (Pevc Rozman 2013, 162) and openness to others. The purpose of it is common good (Žalec 2021, 832) and that is why community and communion are important. The COVID-19 pandemic and the political management of it put three characteristics to the fore: »disincarnation of love; its reduction to the protection of oneself and others; contagion as a model of all communication.« (Hadjadj 2021, 74). 'Inverted quarantine' was also promoted (Furedi 2018, 203), which, instead of the standard procedure of isolating disease, isolated healthy people and fortified the fear of others. On the other hand, communion that includes solidarity breaks the exclusive fixation on one's own threat (193). Such communion is important because it nullifies the mentality of the fear of others, forming the framework in which a system of meaning is created. In an uncertain world without a system of meaning encompassing fear, fear turns into a perspective for interpreting the world (101). In lieu of the perspective of fear, the perspective of hope should be assumed. Hope is not

an escape from reality, but rather a purifier of the lens revealing what is right, and a cure for existential fear. Hope exceeds all rational forethoughts and contains certain insecurities, therefore requiring courage. Hope is more ‚despite of‘ than ‚because of‘, and it is connected with the vertical dimension of people, expanding the horizons of human existence. Vertical hope unleashes the potential for horizontal love and kindness. Individuals are not captured by fear – they receive a foundation for solidarity with others. This is possible precisely because life in faith, hope and love opens people to the infinite and shows meaning (Klun 2021, 794).

Assuming a vertical perspective in the interpretation of life will not change the circumstances in which people find themselves, but it will change their attitude towards the world and mobilize them to do what they can because that makes sense. That is why hope has not only eschatological but also pre-eschatological existential value, as it does not allow despair, resignation and being blocked by fear, liberating people for action. Hope is at the same time transcendent and transcendental (Štivić 2021, 852); it does not nullify fear but frames it, determining its extent and creating space for action. Hope provides the freedom to act because people are not fixated on what is calculable. The freedom that is the possibility of possibility can become a source of fear as it opens up a field of insecurity due to the incomputability. In that perspective, supporting freedom without fear is rather important as one role of faith. Without hope that is vertical and transcendent, stability is difficult to find. Christian hope is not just superficial optimism (Malović 2016, 160) and cannot be understood without faith in God and the love of neighbour. Moreover, love that includes a readiness to sacrifice »is a necessary condition for overcoming fear« (Žalec 2013, 56; 51). The perspective of the three theological virtues allows for a better understanding of the life situations in which people find themselves. Such hope is firmly grounded and »transcends all nostalgia and all utopia« (Hadjadj 2021, 27). Hadjadj argues that our time marks the end of progressivism and political utopias that fed on the faith in progress and the alternative hopes that progress offered, and that we need to return to the eschatological dimension, i.e., hope (32–34). The meaning of life in hope is not only its preservation, from which the ‚therapeutic state‘ sought distancing, which brought humanity back ‚below the level of barbarism‘, but life without any hesitation towards the core of metaphysics: »A being is created for action, not just mere existence.« (77) Not only does hope eliminate existential anxiety, but it also gives courage to »expose life for good« (79). That way, eschatological hope becomes »tangible« (Mijović 2021, 515), concrete, palpable and active. This, in turn, is love, the third theological virtue that gives meaning to life.

6. Conclusion

The extensive analysis of fear and the unmet need for security yielded two key elements of the fear pandemic affecting contemporary people. The first represents the loneliness and powerlessness of a self-centred individual as a result of

the process of individualization. This self-referencing occurs on the basis of a fragmented life in which the vertical perspective of life, i.e., understanding the whole and the ability to think long-term, got lost. This undermined people's faith in the calculability of their own decisions and the associated consequences based on the paradigm of scientific consideration. Another important consequence of individualization and fragmentation is the weakening and severance of traditional social ties, whereby individuals have lost their horizontal support. These two weaknesses make them unprotected from the real and possible threats they perceive as threats to their lives or lifestyles. Such a perception has been reinforced in recent years by the exploitation of fear for political purposes promulgated through the media which also see fear as a commercial opportunity. As an antidote to the 'pandemic' existential anxiety thus created and supported, Christian hope is offered as the direct opposite of anxiety. Hope 'fixes' both the vertical and horizontal elements of that state. Emerging from faith, it relies on the vertical perspective of understanding the meaning of life as a way of thinking. The consequence of such an attitude towards reality spills over on the horizontal level into effective love that restores communion.

References

- Altheide, David L.** 2009. Terrorism and the Politics of Fear. In: Ule Linke and Danielle Taana Smith, eds. *Cultures of Fear: A Critical Reader*, 54–69. London: Pluto Press.
- Bauman, Zygmunt.** 2000. *Liquid Modernity*. Malden: Polity Press.
- . 2006. *Liquid Fear*. Malden: Polity Press.
- . 2007a. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Malden: Polity Press.
- . 2007b. Uncertainty and Other Liquid-Modern Fears. In: Jiří Přibáň, ed. *Liquid Society and Its Law*, 17–37. Burlington: Ashgate.
- . 2010. *Wir Lebenskünstler*. Translated by Frank Jakubzik. Berlin: Suhrkamp.
- . 2017. *Retrotopia*. Translated by Frank Jakubzik. Berlin: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt, and David Lyon.** 2013. *Liquid Surveillance: A Conversation*. Malden: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt, and Thomas Leoncini.** 2018. *Die Entwurzelten: Was uns bewegt im 21. Jahrhundert – ein Gespräch*. Köln: Eichborn Verlag in der Bastei Lübbe AG.
- Beck, Ulrich.** 1991. *Politik in der Risikogesellschaft: Essays und Analysen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Translated by Mark Ritter. London: SAGE Publications.
- Beck, Ulrich, and Johannes Willms.** 2004. *Conversations with Ulrich Beck*. Translated by Michael Pollak. Cambridge: Polity Press.
- Bude, Heinz.** 2014. *Gesellschaft der Angst*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Dodlek, Ivan.** 2016. *Dijaloški karakter umjetničkog djela*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Furedi, Frank.** 2002. *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. New York: Continuum.
- . 2018. *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century*. London: Bloomsbury Continuum.
- Hadjadj, Fabrice.** 2021. *Blagodat je biti rođen u ovo vrijeme: za apostolat apokalipse*. Translated by Marko Gregorić. Split: Verbum.
- Jamnik, Anton.** 2021. Med upanjem kot darom in iluzijami samozadostnega subjekta. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:807–824. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/jamnik>
- Klun, Branko.** 2021. Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:783–795. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/klun>
- Malović, Nenad.** 2016. *Mišljenje i djelovanje: O znanju, društvu i vrijednostima*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Mijović, Pavle.** 2021. Granične situacije ljudske egzistencije kao topoi vjere i nade. *Bogoslovna smotra* 91, no. 3:499–518.

- Mythen, Gabe.** 2004. *Ulrich Beck: A Critical Introduction to the Risk Society*. Sterlin, Virginia: Pluto Press.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Fear and Courage in Existential Analytic and in Radical Phenomenology. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *From Culture of Fear to Society of Trust*, 73–81. Münster: LIT Verlag.
- . 2016. Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 3/4:495–508.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2013. Culture of Fear and the Meaning of Authority; What are We Afraid of? In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *From Culture of Fear to Society of Trust*, 159–165. Münster: LIT Verlag.
- Strahovnik, Vojko.** 2013. Beyond the Culture of Fear: Fear and Responsibility. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *From Culture of Fear to Society of Trust*, 91–98. Münster: LIT Verlag.
- Svendsen, Lars Fr. H.** 2010. *Strah*. Translated by Zlatko Petir. Zagreb: TIM press.
- Štivič, Stjepan.** 2021. Upanje v krščanstvu in transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:849–856. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/stivic>
- Tolvajčić, Danijel.** 2021. Tjeskoba kao mogućnost čovjekova samoozbiljenja: Oglad o ontološkoj relevantnosti tjeskobe na tragu Kierkegarda i Tillicha. *Bogoslovska smotra* 91, no. 3:519–533. <https://doi.org/10.53745/bs.91.3.3>
- Van Loon, Joost.** 2002. *Risk and Technological Culture: Towards a Sociology of Virulence*. New York: Routledge.
- Žalec, Bojan.** 2013. Fear and Love as a Basis of Ethical Life: From St. Thomas Aquinas to Albert Schweitzer. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *From Culture of Fear to Society of Trust*, 51–61. Münster: LIT Verlag.
- . 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:825–834. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/zalec>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 277—290

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 27-184:111.84

DOI: 10.34291/BV2022/02/Roszak

© 2022 Roszak, CC BY 4.0

Piotr Roszak

Who Is to Blame for the Sinking Ship? Aquinas on Divine Goodness, Evil and Freedom¹

Koga kriviti za potapljajočo se ladjo? Tomaž Akvinski o božji dobroti, zlu in svobodi

Abstract: This paper presents the basic features of Aquinas' theodicy, first indicating some difficulties regarding the problem of evil—or even attempts to implicate God in evil—that have emerged in the wake of scientific achievements, especially in the field of evolutionary biology. What is needed in response to these challenges is an appropriate view of God's causality, which is analogous in character and does not constitute one of many causalities in the world. A correct understanding of the relationship between the First Cause and secondary causes sheds new light on the debate about the Creator's responsibility for evil in the world. For Aquinas, God's action is focused on the good of the whole, which is why the notion of integrity or rectitude, which was already present in Paradise, explains the accidental—not intentional—presence of evil in the world. Against that background, the paper explains God's manner of responding to evil as interpreted by Thomas Aquinas, which consists in conquering evil with the greater good, its paradigm being the Incarnation. For a Christian, this is a model example of how a man can conquer evil by strengthening good and persisting in it through cooperation with grace.

Keywords: Theodicy, Original Justice, Biblical Thomism, Secondary Causes

Povzetek: Prispevek prikazuje glavne značilnosti teodiceje Tomaža Akvinskega. Pri tem najprej izpostavlja nekatere težave pri vprašanju o zlu – ali celo poskuse povezovanja Boga z zlom –, ki so se pojavile v luči znanstvenih dosežkov – predvsem na področju evolucijske biologije. Kar je pri odgovarjanju na takšne izzive potrebno, je ustrezen pogled na božjo vzročnost, ki je analogičnega značaja in ne tvori le ene od številnih vzročnosti v svetu. Ustrezno razumevanje odnosa med Prvim in drugotnimi vzroki razpravo o Stvarnikovi odgovornosti za zlo na svetu osvetljuje na novo. Za Tomaža je božje delovanje osredotočeno na dobro

¹ Funding details: This publication was made possible through the support of the grant from the John Templeton Foundation. The opinion expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the view of the John Templeton Foundation.

kot celoto. Prav zato pojem integritete ali *rectitudo*, prisotne že v raju, dobro pojasnjuje prigodno (naključno) – in ne namerno – prisotnost zla v svetu. Na tej podlagi prispevek pojasnjuje božji način odzivanja na zlo, kot ga interpretira Tomaž, kar pomeni zmago nad zlom z večjim dobrim; paradigma tega načina je (Kristusovo) učlovečenje. Za kristjana je to zgled, kako lahko človek premaga zlo z okrepitevijo dobrega in vztrajanjem v njem ob sodelovanju z milostjo.

Ključne besede: teodiceja, izvirna pravičnost, biblijski tomizem, drugotni vzroki

»Many good things would be taken away
if God permitted no evil to exist.«

Thomas Aquinas, ST I, q. 48, a. 2, ad 3

1. Introduction: The ‚Forge‘ of Aquinas

From time to time, scholars rediscover some of the forgotten treatises or topics from the *Summa Theologiae* and publish them in stand-alone form. During the era prior to the printing press, the moral part of the *Summa*, the passages related to virtues and vices, were frequently copied from manuscripts. However, a somewhat forgotten treatise on ‚divine government‘ in the *Summa Theologiae* (I, qq. 103–119) still awaits its time of rediscovery (Perrier 2019). Its importance or significance can be considered on both the macro level and the micro level. On the macro level, the treatise outlines the framework of God’s relationship to the world, rejecting deism and pointing to God’s specific way of acting in the world and its history (Torrijos 2020, 158; Oleksowicz 2020). On the micro level, it addresses questions concerning how the human person may imitate God in His action. How should we govern in the face of the evil that appears? Shall we ignore it, turn our eyes away, fight against it, or concentrate only on the good things?

But if God governs the world and guides the history of salvation, then why does evil appear in it at all? For many people, the existence of evil is a reason to abandon faith in a merciful and providential God. Paradoxically, evil provokes the necessity not only of theodicy but also anthropodicy (Sontag 1981; Vodičar 2017 567; Petkovšek 2019), because humans are authors of many evil situations. Awareness of this resounds even in popular culture: a well-known Polish singer and songwriter, Czesław Niemen, sang in 1972,

»Oh, strange is this world,
Well, still it seems,
There’s so far so much evil.
And strange it is that since long ago,
Man despises man. /.../
But most people are of good will.«

God's relationship to evil is a singular issue that touches many others. For St. Thomas, however, this is the question that affects not only the genesis of evil but also the order in the world and the way in which God acts in the world that allows evil to happen. It is a matter of understanding both God's relationship to evil if there is any at all, and how we, called to follow God, are to deal with evil.

The popular explanations of evil, which often go as far as to accuse God of it, are for St. Thomas the result of our ignorant and simplistic vision of the world. Using an image from St. Augustine, St. Thomas compares the situation to that of a man seeing a forge who does not know its workings. He sees in it

»many appliances of which he does not understand the use, and which, if he is a foolish fellow, he considers unnecessary. Moreover, should he carelessly fall into the fire, or wound himself with a sharp-edged tool, he is under the impression that many of the things there are hurtful; whereas the craftsman, knowing their use, laughs at his folly. And thus some people presume to find fault with many things in this world through not seeing the reasons for their existence. For though not required for the furnishing of our house, these things are necessary for the perfection of the universe.« (ST I, q. 72, a.1, ad 6)

On the basis of this extensive quotation from St. Augustine, Aquinas conveys an understanding of original justice in Paradise (Mrozek 2013). There, man would use things in accordance with their destiny, whereas the drama of evil consists in the disruption of this harmony. In Paradise, the snakes would still be poisonous (the serpent's venom did not emerge as a result of original sin), but they would not harm man (ST I, q. 72, ad 6).

What is necessary is to see the whole picture and to pay attention to the ‚good of the whole‘. It demands a certain intellectual humility to accept it. Interestingly, Eleonore Stump uses the image of a hospital that, from the perspective of an alien, is incomprehensible: people who walk on their own enter it and leave with crutches. From the outside, one cannot see that a person entering the hospital required surgery (Echavarría 2017).

In this paper I would like to draw attention to a few basic features of Aquinas' theodicy, first indicating some difficulties regarding the problem of evil—or even attempts to implicate God for evil—that have emerged in the wake of scientific achievements, especially in the field of evolutionary biology (Hofmann 2020; Ortiz 2022). These observations will make way for a reflection on fundamental issues, such as the divine causality as the First Cause, that is not as the causality of creatures (which often seems to ignore the contemporary debate around divine action making God one of many entities), His responsibility for evil, and finally whether this God's method of overcoming evil can be imitated by us.

2. Is the First Cause Responsible for Secondary Causes' Activity?

To borrow a phrase from C. S. Lewis, our culture often puts God in the dock. This can be seen in many statements in which God is accused of allowing evil to happen in human life, from the death of a newborn child to an accident caused by a drunk driver.

In one of the articles in the *Summa Theologiae*, Aquinas analyzes these arguments, perhaps making reference to current events of his time, using the example of helpless observers of the sinking ship who ask whether God is guilty of the fact that the ship is sinking or whether it is rather the captain who is to blame. Relying on this metaphor, by analogy, some have suggested that God is primarily responsible for it, since even according to Aristotle's *Physics*, the one who is the author of the salvation is also the perpetrator of the Fall, because He creates such a possibility at all. Thomas' answer clarifies the scope of responsibility of the immediate cause and God as the First Cause:

»The sinking of a ship is attributed to the sailor as the cause, from the fact that he does not fulfil what the safety of the ship requires; but God does not fail in doing what is necessary for the safety of all. Hence there is no parity.« (ST I, q. 49, a. 2, ad 3)

Aquinas observes that in some sense we can always accuse the creator of everything, just as the lumberjack and carpenter who built the ship might be responsible for her sinking. God never does evil because He always acts for the purpose of the good (Dewan 2007). Even if He knows evil, it is through the good (for example, which has not been realized) and not directly (ScG I, cap. 71). However, the achievements of modern science, especially those of evolutionary biology, pose other questions about the situation before that of original sin and God's relationship to it (Pardo 2017). If evolution is the means to an end, we can still ask why God has chosen what seems from our perspective to be a cruel manner of creating the world. Generally, the problem of physical evil in Paradise concerns the presence of physical evil before the appearance of man and his sin that disturbed the original harmony. The concept of evolution regulated by natural selection seems to necessitate the suffering of animals, which, at first glance, contradicts the teaching that God is on the side of the weak and the poor (Mensch 2019). Do dinosaurs which eat each other contradict the goodness of God? And, by contrast, do a lion and a lamb (or a cat and a mouse) dwelling together represent the vision of Paradise that we often imagine? The question arises whether there was an experience of suffering in the life of the first humans or whether it was an ideal state, not subject to evolution. In the Platonic view, man has fallen from this state and now suffers in the body as he seeks to free himself

For Aquinas, the state of innocence (*status innocentiae*) and the nature of life in Paradise are not a matter of fairy tales. His account remains extremely realistic, even if he would accept a spiritual interpretation of original justice in Paradise

(Vijgen 2019). It runs contrary to the view that we have fallen from above and now are only trying to get back there. On the Platonic account, our goal consists in returning to the same place, Paradise. But this is not the vision of Christian Revelation. The saved persons are not returning to Paradise, because they will go to heaven (Doddson 2019).

To summarize the considerations contained in *Prima Pars*, qq. 91 to 102, in which Aquinas asks whether Paradise is a physical place on earth, what the body of the first man was—from all this emerges a certain image of a man who was not created in a ‚finished‘ state but rather was subject to development (Haught 2015; Platovnjak and Svetelj 2019). The sin disturbs the original trajectory but does not reverse it. In the state of original innocence, although the order that reigned in the state of innocence has been disrupted, the natural goods that it ordered were not abolished with the fall (Houck 2020, 65–68). The formulation from Genesis that the subsequent days of creation bring everything that was perceived by God as ‚very good‘ does not signify perfection (as if it was not necessary to add anything to earthly creation). Rather, according to the Hebrew term, to be ‚very good‘ means to be filled in a proper measure. For Aquinas, the expression ‚very good‘ at the end of creation indicates that not only parts of creation are good but the universe as a whole is good as well.

Therefore, in Paradise, although there was inequality between people in a certain respect in some other aspects, they were equal. This indicates that there was also a need for rule among people. This governance in paradise seems to resemble advising and persuasion, but it would not negate the necessity of this order of dependency (Arguello 2018, 103). For Aquinas, this fits with the nature of the *generatio rerum*, in which one goes from an imperfect state to a perfect state: matter is for the sake of (Latin *propter*) form, and the form for the sake of perfection (ST I, q. 96, a. 1c). Moreover, the same existence of dependence (related to inequality and suffering) originates from the order of providence, which *semper inferiora per superiora gubernat* (ST I, q. 96, a. 1 c.; *De veritate*, q. 5, a. 8, ad 12), and what is possessed by participation is subordinated to that which is possessed by the essence (*aestimatio* in animals, and *prudencia* in humans). As with the case of passions, the *subiectio* of animals to man does not imply that man absolutely dominates them. To order them does not signify their suppression but rather the use of their potential for a greater good, in which such potential is harmonized with the main goal of human beings. The idea of order and God’s permitting of some evil it is one of the important arguments in Aquinas’ theodicy (Sanguinetti 1980).

Nevertheless, the vision of paradise presented by Aquinas is not, in my opinion, identical to the argument that the creation of the world through evolution (with its consequences in suffering, the disappearance of species, etc.) was the only way in which God could create the world. Aquinas preferred the category of *convenientia* in order to explain the details of God’s creative act (Austriaco 2019; Roszak 2022).

3. God's Responsibility for Evil: Aquinas' Understanding of Divine Action

The solution to dilemmas regarding evil requires an understanding of God's way of acting as the First Cause and, at the same time, as the source of all goodness. With this in mind, in the 'forge' of Aquinas, one can begin to slowly understand the functioning of the whole: this image refers to the mutual relationship of tools, to the grasp of the 'purpose' and the mode of operation. The problem, however, which affects specific solutions, is the language and, above all, the way in which we communicate God's word in our human language. It is worth developing this point further.²

God's action in the world is frequently perceived on the same level as natural events, treating Him as if He were one of the causes of this world (Dodds 2012). For many centuries, there has been a discussion between supporters of equivocal, univocal, and analogical predication about God (te Velde 2006, 109–114). Aquinas opted for analogy, in which it can be seen that although we use the same word to describe two different things (e.g. God is, Peter is), the word means neither the exact same thing nor two completely different things. Rather, it means two different things that are analogically similar (a similar dissimilarity). In order to grasp the truth about God's action in this way, we need to detach ourselves from univocal human images that do not take into account the transcendence of God (Horvat and Roszak 2020; Salvador 2021). To judge correctly about God, we need to change our 'taste', following Aquinas' metaphor:

»A person with a diseased palate misjudges the taste of foods and sometimes recoils from the tasty but approves the disgusting, whereas a person with a healthy palate judges tastes correctly; so a person whose affections are corrupted by conformity to worldly things misjudges the good, whereas a person whose affections are upright and sound, his sense having been renewed by grace, judges the good correctly.« (*In Rom.*, cap. XII, lect. 1 [nr. 967])

It is worthwhile to explore three points related to God's action in the world that play a significant role in explaining the existence of evil: (1) the causality of the First Cause, (2) its action for the good of the whole and the good of the parts and (3) whether the world could have been better created.

² Irena Avsenik Nabergoj deals with Aquinas' explication of images from the concrete reality of the world for expressing spiritual meaning in the totality of understanding God's basic attributes (Avsenik Nabergoj 2018, 143–147). In her article „Foundational Literary Forms in the Bible“, Irena Avsenik Nabergoj explains in more detail the multifarious meanings of biblical texts of various literary genres: »The judging of individual figures on themselves would not have great significance in the study of the message of the Bible. It is not therefore the question of ›literary archeology‹ on the search for fragments but of recognition of material and spiritual sublimity, semantic purity and mystery of intuitions, emotions, thoughts and intentions expressed by multipurpose conventional and original literary components of texts in their harmonious literary structure.« (Avsenik Nabergoj 2019, 856)

3.1 The First Cause and Secondary Causes

The understanding of causality in Aquinas's thinking is shaped by the *Liber de causis*, and we find one of the key definitions of the First Cause there: *causa enim prima dat secundae quod influat super effectum suum* (*De veritate*, q. 6, a. 6c.) And so the role of the First Cause is neither to 'replace' natural causes nor, contrary to occasionalists, to eliminate the causality of creatures making that their causality would be apparent. Rather, thanks to the First Cause, the secondary causes can truly be causes. It reflects, even more, the omnipotence of God if He acts by others, and not only by His own power; on St. Thomas's account, the higher the cause, the more effects it extends to (ST I, q. 65, a. 3c). He explains this dependence referring to one of the issues of the creation treaty:

»For when we have a series of causes depending on one another, it necessarily follows that, while the effect depends first and principally on the First Cause, it also depends in a secondary way on all the middle causes. Therefore the First Cause is the principal cause of the preservation of the effect which is to be referred to the middle causes in a secondary way; and all the more so, as the middle cause is higher and nearer to the First Cause.« (ST I, q. 104, a. 2c.)

God's action does not presuppose the existence of an earlier subject but is always a creative action. Therefore, God should not be perceived through the opposing actions of the creatures; instead, He creates with them a certain harmony, although we are often inclined to see the opposite. As Aquinas affirms *finis proximus non excludit finem ultimum* (ST I, q. 65, a. 2, ad 2).

At the same time, divine action does not eliminate the freedom of secondary causes that do not compete with divine freedom (Keltz 2019). Although no metaphor can fully reflect this relationship, it can be helpful to use a soccer metaphor. Our attempts to discover the action of the First Cause cannot be a search for God as one of the elements of this world, one of many. Rather, God is like a coach who is present in the match but with a role that differs from that of the players. The coach's wisdom and tactics are present in the free action and cooperation of the players with each other. Moreover, normally we do not see the coach; he or she is outside of the playing field (i.e., transcendent), but in some concrete way the coach is present in all free activities of the players (Roszak and Huzarek 2019). Will anybody watching the match on television be able to see the trainer's traps in the system of passes and offside traps if he focuses only on naturalistic explanations? Analogically, each particular science (e.g. physics, chemistry, or biology) is able to say much about the physiology of a soccer player, e.g. his anatomy or manner of breathing, but theology can provide a complete picture of the whole game.

So when moral evil appears, can we blame God as the First Cause for it? Aquinas, in trying to explain how God is related to evil events and how He is not the cause of human wrongdoing, offers a series of images, such as a servant who deviates from the will of his Lord, or a lame man. God is not the cause of the lame

man's illness but rather of the fact that even being lame, he is able to walk. Aquinas is clear in this aspect:

»S]in denotes a being and an action with a defect: and this defect is from the created cause, viz. the free-will, as falling away from the order of the First Agent, viz. God. Consequently this defect is not reduced to God as its cause, but to the free-will: even as the defect of limping is reduced to a crooked leg as its cause, but not to the motive power, which nevertheless causes whatever there is of movement in the limping. Accordingly God is the cause of the act of sin: and yet He is not the cause of sin, because He does not cause the act to have a defect.« (ST I-II, q. 79, a. 2c)

Thomas presents an interesting account of the relation of the First Cause to the other causes in the section of his commentary on Romans where he discusses the words *from him*, *through him*, and *for him* in Rom 11:36. He analyzes the three Latin prepositions, namely *ex*, *per*, and *in*. *Ex* indicates the creative power of God (*principium motus*), *per* is about the mode of action (*causa operationis*), and *in* manifests the result (*habitus causae*). The second of the prepositions corresponds to Aquinas' understanding of instrumental causality that is reflected by two examples (1) a knife, which is an instrument that is caused by a primary cause (the craftsman) who himself uses an instrument (i.e., a secondary cause) to make it (a hammer), and (2) an official acting on behalf of the king; the king himself is the primary cause acting through his official who is the secondary cause (*In Rom.*, cap. XI, lect. 5, nr. 946).

3.2 The Good of the Whole

Aquinas' reasoning about evil must be understood within the context of his basic conviction that the human race's development carries with it a certain good that would not exist if we had been completely formed from the beginning as confirmed in the good (*De Veritate*, q. 24, a. 7c; Kadykalo 2020; Kwakye 2020). The cultivation of man's freedom to develop his potentiality in cooperation with grace, is also a kind of a good, not a sign of the absence of the Creator, as the representatives of extreme evolutionary theories seem to argue. Aquinas's view in this respect often refers to the 'order' (*ordo*), which denotes a certain relationship and proportion. This point invites one to perceive everything from a macro perspective, which requires a systematic understanding. Such a hermeneutical approach is proper to theology as a divine science that perceives the reality *sub ratione Dei* and that is why it does not make unnecessary science as such, although theology can introduce a certain global order of affairs.

Interestingly, Aquinas talks about this order in the context of Paradise, when he clearly confirms that in spite of the idyllic images that imagination paints of that place, there was inequality there, but these differences (i.e. in the body, as some would be stronger than others) did not result from sin or infirmity. The reason for them was rather the order that is established through this inequality and

the love that is greater when the father/mother loves children than between equals, hence

»the cause of inequality could be on the part of God; not indeed that He would punish some and reward others, but that He would exalt some above others; so that the beauty of order would the more shine forth among men. Inequality might also arise on the part of nature as above described, without any defect of nature.« (ST I, q. 96 a. 3)

As Agustin Echavarria points out, this does not indicate that Thomas's system is a 'theodicy' in a Leibnizian understanding, or that evil plays a positive role (Echavarria 2013). Rather, it indicates that evil is associated with the good without which there would be no perfection of the universe. Hence, strength does not lie on the side of evil, because it is *per accidens* and not *per se* that it contributes to the perfection of the universe (Brock 2018). Evil is not a cause of good, but an opportunity to reveal the good. This good would be revealed in the patience of the martyrs even if evil did not manifest itself. The key point of Aquinas's reasoning is the notion of *ordo*:

»God and nature and any other agent make what is best in the whole, but not what is best in every single part, except in order to the whole, as was said above. And the whole itself, which is the universe of creatures, is all the better and more perfect if some things in it can fail in goodness, and do sometimes fail, God not preventing this. This happens, firstly, because »it belongs to Providence not to destroy, but to save nature,« as Dionysius says (*De Divinis Nominibus* IV); but it belongs to nature that what may fail should sometimes fail; secondly, because, as Augustine says (*Enchiridion* 11), »God is so powerful that He can even make good out of evil«. Hence many good things would be taken away if God permitted no evil to exist; for fire would not be generated if air was not corrupted, nor would the life of a lion be preserved unless the ass were killed. Neither would avenging justice nor the patience of a sufferer be praised if there were no injustice.« (ST I, q. 48, a. 2, ad 3.)

This does not imply the necessity of evil but rather the power of God who permits evil for the greater good. Thinking 'according to the principle of the whole' is characteristic of the work of the architect, which St. Thomas refers to as theologians. Aquinas is convinced that the diversity of creatures is because creation is intended to reflect the Creator, but no single creature can of itself reflect every attribute of the Creator. In this way, God Himself, from the beginning, has wanted to introduce perfection into the universe and established creatures that, although imperfect, contribute to its perfection (ST I, q. 65 a. 2 ad 3).

3.3 Can God do Something 'Better'?

From the perspective of the order of the universe, Aquinas directly addresses the perfection of God's action (Woolard 2020; Pabjan 2018). He specifies in question 25 of the *Prima Pars* that we cannot claim that God can improve His action as if He could act with greater wisdom or goodness. However, as to the result, God's

perfection is not exhausted in created beings, because by their very nature, the beings can always be better (,improvement' is something good for a human being). Certain unimportant features could exist in the subject in a ,better way'. Hence, according to Thomas, if ,better' is interpreted in a noun meaning, then God can create certain things better in a certain way, while in the adverbial sense it is not possible. It is important in this context to distinguish between two types of goodness that can be affected by the action of God:

»The goodness of anything is twofold; one, which is of the essence of it—thus, for instance, to be rational pertains to the essence of man. As regards this good, God cannot make a thing better than it is itself; although He can make another thing better than it; even as He cannot make the number four greater than it is; because if it were greater it would no longer be four, but another number. /.../ Another kind of goodness is that which is over and above the essence; thus, the good of a man is to be virtuous or wise. As regards this kind of goodness, God can make better the things He has made. Absolutely speaking, however, God can make something else better than each thing made by Him.« (ST I, q.25, a.6)

We cannot say that there exists the best world out of many possible worlds because there are many ways in which divine wisdom can be expressed; none of the effects of God's activity can be taken as an absolute measure of God's actions (Paluch 2003). The aim of the divine action—the glory of God—will be achieved in any case, whether with certain creatures or others, with their behaviour or that of others, and it will be done in a perfect and infallible manner (Echavarria 2012, 530). It is probably similar to a game of chess in which it is known in advance that God will win although the game may take any one of a number of different courses. This particular ,course' and the amount of evil present in the world is presented as a counterargument in many theodicies, noting that God's victory takes place only when we prove that there is more good than bad. From Thomas' perspective, however, there seems to be another dominating aspect: the value of the free choice of good. This free choice retains its value even if it involves the risk that many will not choose the good or even that no one will choose it.

The image that Aquinas chooses to explain the good of the universe and the meaning of individual things, diverse in their goodness, is that of a zither, the music of which would be disturbed even if »one string were stretched more than it should be« (ST I, q. 25, a. 6, ad 3). This results from the belief that the good of the world consists in harmony and order, not in equality. Such a system of the world guarantees greater goodness, and God acts because of it, *propter decentissimum ordinem*. Aquinas compares this action of God with art when talking about the artistry of God, who aims at adapting His work to the best solution from the perspective of His intention, even if it involves agreeing to a lack, just as a saw is made of iron and not of glass, although the latter material is more beautiful (Storck 2010; Roszak and Berry 2021). Achieving this aim is of prime importance and God does not allow a desire for cosmetic or superficial beauty to impede his aim:

»Therefore God gave to each natural being the best disposition; not absolutely so, but in the view of its proper end. This is what the Philosopher says (*Phys.* II, 7): »And because it is better so, not absolutely, but for each one's substance.« (ST I, q. 91, a. 3c)

4. How to Fight Evil?

There are several practical consequences for the Christian approach to the evil that can arise from the imitation of God's actions (Shanley 2008; Zagzebsky 2010; Petkovšek 2020).

4.1 Fighting Evil by Increasing Good

St. Thomas's solution to the question of evil is based on the metaphysics of good. From the perspective of his reflections on the motives of the Incarnation of the Son of God, Aquinas outlines two sets of five reasons. It is significant that he first lists the five reasons of *ex convenientia* concerning the good as the goal of Christ coming into the world, and then he introduces the reasons based on the evil situation that should be repaired. It means that the characteristic manner of God's action is that of increasing the 'dose' of good in the world, as opposed to confronting evil directly and focusing upon it. In this way, the Christian attitude must be that of strengthening and promoting the good life which corresponds to *promotio hominis in bono* (ST III, q.1, a.2c).

When we look at the second set of five reasons for the Incarnation as 'the removal of evil', we find some obstacles for the good. Therefore, in order to remove those obstacles, God gives His grace in the world (ST III, q.1, a.2, ad 2). Nevertheless, in all these cases, God is still acting for the purpose of good. Aquinas describes this divine action, focused on good, through an analogy to the motion of material things, which bear within themselves a dynamic force impelling them to move, *promotio vel motus suscipientis* in accepting the *impressio agentis*. This perspective also informs Aquinas' account of the power of the sacraments and their relation to the sanctification of man.

4.2 Restoring Order in Nature through Cooperation with Grace

Aquinas draws attention to the *ordo* as one of the explanations of God's action. The grace granted to man leads to regaining the web of relationship, enabling man to make an effort beyond the limit of his nature, to achieve the good of this order (Colberg 2019).

When Aquinas wonders in *Summa Theologiae* q. 109 of the *Prima Secundae* whether man can avoid sin without the help of grace, he ends his explanation with a reference to the order that is violated by sin (Vijgen 2018). Based on the distinction between two human states (*naturae integrae* and *corruptae status*), Aquinas realistically observes that the will of the human person who is turned away from

God can be controlled by reason, but since it is very difficult for the reason to maintain such attention, it happens that the person falls into venial sins. Salvation in this situation consists in the will's being supported by grace, which »immediately restores it to proper order« (ST I-II, q.109, a.8c). As Matthew Lamb states:

»One of the great joys of the beatific vision will be finally to understand the beauty and wisdom of each and every thing that has occurred in one's life, in the lives of loved ones, and indeed in the whole of human history. The blessed will understand why God allowed evil and sin with all the histories of human suffering, and how God's wisdom and Christ's redemptive mission transforms that evil and suffering into the glory of eternal bliss. This understanding will be such that even the most insignificant event will be finally intelligible within the beauty of the whole of creation.« (Lamb 2007, 266)

4.3 Perseverance in Good

Given the foregoing outline of how God strengthens the order of good, man's attitude may be perseverance, which expresses his support for the good, allowing it to work and to change him. Man's perseverance is his means of accepting that in the divine dispensation he is to grow over time and that this is how he shall bear fruit (Stegu 2020). That is why in the Psalms man's salvation is synonymous with trust in the goodness of God, and for Aquinas blasphemy is precisely the denial or the contradiction of this goodness. Blasphemy is also reductionism, which results in the fact that we no longer see the cause in the effect. Christianity proposes that the believer widen his or her perspective to see the whole, namely, all the manifestations of good (Platovnjak and Svetelj 2018; Žalec 2020, 274; 2021, 141).

5. Conclusion

God's action for the purpose of good testifies to His omnipotence, which is associated with His mercy. The divine motive for action is not evil but »admitting people to participate in the infinite good, and this is the final result of the power of God /.../ in this, above all manifests the omnipotence of God, that it belongs to his first bringing and giving all good« (ST I, 25, a.3, ad 3). It is impossible to understand Aquinas' proposal without an important distinction between two kinds of causality: primary and secondary (proper to creatures), which makes it possible to address the question of responsibility for evil properly. The key to understanding Aquinas' theodicy seems to be the perspective of goodness, through which it is possible to understand the proper response of man in imitation of Christ, who acts by enhancing the good in the world. Pointing to the good of the whole, rather than seeing it through the prism of the particular good, is Aquinas' response, which always sees the rationale for God's action in goodness (Lazaro 2014; Petkovšek 2018).

References

- Argüello Montenegro, Santiago.** 2018. La autoridad política y su exigencia de racionalidad metafísica en Tomás de Aquino. In: Rubén Pereda Sancho, Enrique Alarcón Moreno, Agustín Echavarría Anavitarte and Miguel García-Valdecasas Merino, eds. *Opere et veritate: Homemaje al professor Angel Luis González*, 101–112. Pamplona: Eunsa.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2018. *Podobe resničnosti, resnice in ljubezni v Svetem pismu in literaturi [Images of Reality, Truth and Love in the Bible and Literature]*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- — —. 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu [Foundational Literary Forms in the Bible]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:855–875. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/avsenik>
- Austriaco, Nicanor.** 2019. A Theological Fittingness Argument for the Evolution of Homo Sapiens. *Theology and Science* 17, no. 4:539–550.
- Brock, Stephen L.** 2018. Dead Ends, Bad Form: The Positivity of Evil in the *Summa theologiae*. In: Jeffrey Hause, ed. *Aquinas's Summa Theologiae: A Critical Guide*, 29–46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colberg, Shawn.** 2019. Development in Aquinas's Theology of Grace and the Role of Saint Augustine. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 12, no. 3:271–287.
- Crosby, John F.** 2002. Is All Evil Really Only Privation? *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75:197–209.
- Dewan, Lawrence.** 2007. St. Thomas and the First Cause of Moral Evil. In: Lawrence Dewan, ed. *Wisdom, Law, and Virtue: Essays in Thomistic Ethics*, 186–196. New York: Fordham University Press.
- Dodds, Michael.** 2012. *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Dodson, Joseph.** 2019. Somewhere over the Rainbow: Heavenly Visions in Plato, Cicero, and Paul. In: Joseph R. Dodson and David E. Briones, eds. *Paul and the giants of philosophy: reading the apostle in Greco-Roman context*, 134–145. Downers, IL: IVP Academic.
- Echavarría, Agustín.** 2012. Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica. *Anuario Filosófico* 45, no. 3:521–544.
- — —. 2013. Thomas Aquinas and the Modern and Contemporary Debate on Evil. *New Blackfriars* 94, no. 1054:733–754.
- — —. 2017. Analytic Theology and the Richness of Classical Theism: An Interview with Eleonore Stump. *Scripta Theologica* 49, no. 1:85–95.
- Haught, John.** 2015. *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*. New York: Bloomsbury.
- Henderson, Aaron.** 2021. Falsely Identifying Original Sin and Pure Nature: Christological Implications. *New Blackfriars* 102, no. 1100:472–485. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12590>
- Hofmann, James R.** 2020. Some Thomistic Encounters with Evolution. *Theology and Science* 18, no. 2:325–346.
- Horvat, Sasa, and Piotr Roszak.** 2020. Is Religion Only Utilitarian? Evolutionary Cognitive Science of Religion Through a Thomistic Lens. *Theology and Science* 18, no. 3:475–489.
- Houck, Daniel.** 2020. *Aquinas, Original Sin, and the Challenge of Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kadykalo, Andrii.** 2020. Scientific and Theological Responses for Evolution and Biological Complexity. *Scientia et Fides* 8, no. 2:351–369. <https://doi.org/10.12775/setf.2020.025>
- Keltz, Kyle B.** 2019. A Thomistic Answer to the Evil-God Challenge. *Heythrop Journal* 60, no. 5:689–698.
- Kwakye, Ahenkora Siaw.** 2020. Created Co-creator, a Theory of Human Becoming in an Era of Science and Technology. *Scientia et Fides* 8, no. 2:285–305.
- Lamb, Matthew.** 2007. Wisdom Eschatology in Augustine and Aquinas. In: M. Dauphinais, B. David and M. Levering, eds. *Aquinas the Augustinian*, 258–279. Washington: Catholic University of America Press.
- Lazaro Pulido, Manuel.** 2014. Dios permite el mal para el bien: Dos aproximaciones diferentes desde la metafísica del ser del bien en Santo Tomás y San Buenaventura. *Revista Española de Filosofía Medieval* 21:95–103.
- Mensch, James.** 2019. Non-Useless Suffering. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:315–322. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/mensch>
- Oleksowicz, Michal.** 2020. Do we need a theology of science? *Cauriensia: Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 15, no. 15:755–770.
- Ortiz, Manuel Cruz.** 2022. Evolución y relato: más allá del neodarwinismo y el diseño inteligente. *Scientia et Fides* 10, no. 1:29–48.
- Pabjan, Tadeusz.** 2018. *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*. Kraków: Copernicus Centre Press.
- Paluch, Michał.** 2003. God permits the evil for the

- good: Two different approaches to the History of Salvation in Aquinas and Bonaventure. *Angelicum* 80, no. 2:327–336.
- Pardo, Antonio.** 2017. *Darwin, la evolucion y la prudencia*. Pamplona: Eunsa.
- Perrier, Emmanuel.** 2019. *L'Attrait divin: La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*. Toulouse: Parole et Silence.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem [The Freedom Between Sacrifice and Self-giving]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:33–51.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis Gaudium [Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution Veritatis Gaudium]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- . 2020. O pravi razdalji: pogled z vidika mimične teorije [On the Right Distance: A View from the Perspective of Mimetic Theory]. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:293–320. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/petkovsek>
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2018. Anathemism – an incentive to discover the importance of discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:375–386. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/platovnjak>
- . 2019. To live a life in Christ's way: The answer to a truncated view of transhumanism on human life. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3: 669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Rae, Gavin.** 2019. Aquinas, Privation, and Original Sin. In: *Evil in the Western Philosophical Tradition*, 55–76. Edinburgh University Press.
- Rozsak, Piotr, and John A. Berry.** 2021. Moral Aspects of Imaginative Art in Thomas Aquinas. *Religions* 12, no. 5:322. <https://doi.org/10.3390/rel12050322>
- Rozsak, Piotr.** 2022. Imperfectly perfect universe? Emerging natural order in Thomas Aquinas. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78, no. 3:7199. <https://doi.org/10.4102/hts.v78i2.7199>
- Salvador Gonzalez, José María.** 2021. The first level of St. Bonaventure's transcendent Aesthetics: Contemplating God as the pure, primary Being. *Biblica et Patristica Thorunien-sia* 14, no. 3:273–285. <https://doi.org/10.12775/bpth.2021.015>
- Sanguinetti, Juan Jose.** 1980. El concepto de orden. *Sapientia* 35, no. 37:559–571.
- Shanley, Brian J.** 2008. Aquinas's Exemplar Ethics. *The Thomist* 72, no. 3:345–269.
- Sontag, Frederick.** 1981. Anthropodicy or Theodicy? A Discussion with Becker's The Structure of Evil. *Journal of the American Academy of Religion* 49, no. 2:267–274.
- Stegu, Tadej.** 2020. The pandemic and the proclamation of the kerygma. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:425–432.
- Storck, Thomas.** 2010. Seeking Beauty in Art: Some Implications of a Thomistic Statement about Glass Saws. *New Blackfriars* 92, no. 1040:431–442.
- Te Velde, Rudi.** 2006. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot: Ashgate.
- Torrijos Castrillejo, David.** 2020. Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the De interpretatione 9 of Aristotle. *Biblica et Patristica Thorunien-sia* 13:151–173. <https://doi.org/10.12775/bpth.2020.006>
- Venema, Dennis R., and Scot McKnight.** 2017. *Adam and the Genome: Reading Scripture After Genetic Science*. Grand Rapids, MI: Baker.
- Vijgen, Jörgen.** 2018. The Corruption of the Good of Nature and Moral Action: The Realism of St. Thomas Aquinas. *Espiritu* 67, no. 155:127–152.
- . 2019. Aquinas's Reception of Origen: A Preliminary Study. In: M. Dauphinais, A. Hofer and R. Nutt, eds. *Thomas Aquinas and Greek Fathers*, 30–88. Ave Maria, FL: Sapientia Press.
- Vodičar, Janez.** 2017. Živa metafora kot možna pot do transcendence [A Living Metaphor as a Possible Path to Transcendence]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:565–576. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/vodicar>
- Woollard, Geoffrey.** 2020. Review of Creative Nature (part 3). *Scientia et Fides* 8, no. 2:403–421.
- Zagzebsky, Linda.** 2010. Exemplarist Virtue Theory. *Metaphilosophy* 41, no. 1/2:41–57.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev [Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church]. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:267–279. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/zalec>
- . 2021. Resonance as an integral part of human resilience. *XLinguae* 14, no. 3:139–149.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 291—301

Besedilo prejeto/Received:10/2021; sprejeto/Accepted:01/2022

UDK/UDC:141.82Hribar T.:27

DOI: 10.34291/BV2022/02/Kocijancic

© 2022 Kocijančič, CC BY 4.0

Matic Kocijančič

»Visokoekspertna klerikalnost slovenskega komunizma«: preplet antimarksizma in antikrščanstva v misli Tineta Hribarja

»The Highly Expert Clericality of Slovene Communism«: The Intertwining Anti-Marxism and Anti-Christianity in the Thought of Tine Hribar

Povzetek: Tine Hribar je v osemdesetih letih zasnoval edinstven filozofski projekt, ki se v marsičem opira na njegovo odmevno interpretacijo mita o Antigoni. Ta projekt se na številnih ključnih mestih artikulira kot antiteza marksistični ideologiji na eni in hkrati krščanski tradiciji na drugi strani.

Članek želi pokazati, da ti dve kritični drži pri Hribarju nista v ravnovesju – Hribarjev obračun s krščanstvom, ki sega že v njegova študentska leta na začetku šestdesetih, je namreč središčen; njegov antimarksizem, ki se razvije na prelomu sedemdesetih in osemdesetih, je v strukturo tega obračuna le vpet. To razmerje pa še dodatno zapleta dejstvo, da je Hribarjeva antikrščanska drža svoje značilne poteze dobila prav v času njegovega mladostnega marksizma.

Ključne besede: Tine Hribar, mit o Antigoni, kritika marksizma, kritika krščanstva, slovensko heideggerjanstvo, *Tribuna*, *Nova revija*

Abstract: In the 1980s, Tine Hribar devised a unique philosophical project that in many regards relies on his influential interpretation of the Antigone myth. In a number of key places, this project is articulated as an antithesis to Marxist ideology on the one hand, and to Christian tradition on the other.

The present paper demonstrates that these two critical stances of Hribar's are not in equilibrium; rather, Hribar's confrontation with Christianity, which goes back to his student days in the early 1960s, is central, whereas his anti-Marxism, which developed at the turn of the 1970s and 1980s, is embedded in the structure of that confrontation. This relationship is further complicated by the fact that Hribar's anti-Christian stance took its characteristic form precisely in his youthful Marxist period.

Keywords: Tine Hribar, Antigone myth, critique of Marxism, critique of Christianity, Slovenian Heideggerianism, *Tribuna*, *Nova revija*

1. Uvod

Raznorodne primere Hribarjeve družbenopolitične aktualizacije mita o Antigoni v osemdesetih lahko v grobem razdelimo na dve kategoriji: prva je vprašanje upora civilne javnosti proti represivnemu totalitarnemu režimu (povezano s širšo jugoslovansko situacijo in prevedeno v Antigono upiranje Kreontu), druga je vprašanje povojnih pobojev (prevedeno v Antigono prizadevanje za pokop Polinejka). V obeh vidikih je Hribar – kot je tudi sam stalno opozarjal – eden najvidnejših intelektualnih dedičev Smoletove *Antigone* in njene recepcije, brez katere si teh razsežnosti Hribarjevega projekta ne bi mogli zamisliti. Tu je torej Hribar v filozofskem in političnem horizontu zastopal nabor idej, ki je bil prej domišljen in podan v literaturi. Njegova zasluga v povezavi z vpetjem mita o Antigoni v proces slovenske demokratizacije je predvsem v tem, da je (s Spomenko Hribar) na to povezavo opozarjal drznejše in odločnejše od drugih slovenskih intelektualcev, in v tem, da ji je s svojim eruditskim pristopom izbral prepričljivo – prevodno in interpretativno – teoretsko zaledje v slovenskem prostoru. Najbolj prepoznavne poteze Hribarjeve tematizacije mita o Antigoni zato niso med najbolj izvirnimi potezami tega projekta, čeprav so pomembne tako za slovensko recepcijo antigonskega mita od osemdesetih do danes kot za Hribarjevo filozofsko in aktivistično formacijo. To, kar je v Smoletovi *Antigoni* ždelo kot simbolni politični naboj in kar se je o njej šepetalo v šestdesetih in sedemdesetih, je jasno in glasno povezal z zločinom, ki je s Kocbekovim pričevanjem leta 1975 dobil svoje prve javne obrise.

Toda ta neposredna – in najbolj prepoznavna – razsežnost Hribarjevega projekta zanj niti ni najpomembnejša. Tematizacija usode slovenskih nepokopanih in upora proti jugoslovanskemu političnemu sistemu je le prva plast njegove filozofske posvojitve mita o Antigoni, ki mu v nadaljnjem razvoju predstavlja bistveno več – na platformi tega mita razvija svojevrsten preplet svojih osrednjih filozofskih podjetij. Gre za polemično soočenje z marksizmom, krščanstvom in zahodno metafizično tradicijo ter obenem zasnutje etičnega sistema, utemeljenega v izvirnem pojmovanju svetosti.

2. Hribar in marksizem

Prvi dosežek, ki ga družno povzemajo biografski orisi Hribarjeve intelektualne poti, sega v leto 1965, ko prevzame mesto odgovornega urednika legendarne študentske revije *Tribuna*, v kateri se je sicer že v prejšnjih treh letnikih uveljavil kot eden izmed glavnih rednih piscev. Tu v času študija filozofije in sociologije na ljubljanski Filozofski fakulteti objavi nekatere svoje zgodnje teoretske članke, nekaj satiričnih zapisov, pa tudi žgoče družbenopolitične polemike. S člankom „Jugoslovanski NEP in kultura“, v katerem je v luči 8. kongresa Zveze komunistov Jugoslavije kritiziral »prepočasno reformiranje [univerze] in /.../ počasno reformiranje odnosa družbe do nje«, opozoril na »problem /.../ stabilnosti virov tako za znanstveno raziskovalno delo kot za kulturo vobče« ter pozival k »spodbujanju demokratične borbe

mnenj /.../ na univerzi« (Hribar 1965, 1), je npr. sprožil oster odziv poznejšega ljubljanskega občinskega funkcionarja Iva Krča, ki je bil objavljen v zadnji številki *Tribune* – tedaj je bil Hribar še njen urednik (Krč 1965, 3).

Eden izmed najbolj prepoznavnih tematskih lokov Hribarjevega teoretskega dela, ki je obenem v najočitnejši sinergiji z njegovim družbenopolitičnim aktivizmom osemdesetih, je sistematična in vse ostrejša kritika marksizma – v kontekstu socialistične Jugoslavije seveda uradne politične in filozofske paradigme, sumničave in agresivne do vseh potencialnih alternativ. Pri tem velja še posebej izpostaviti Hribarjevo trilogijo iz prve polovice osemdesetih: *Metodo Marxovega kapitala*, *Kopernikanski obrat* in *Moč znanosti*. Nobenega dvoma ni, da je Hribar svojo pot začel kot precej ortodoksen marksistični filozof – v revijalnih objavah iz šestdesetih ponekod celo militantnega kova. Trpka izkušnja sedemdesetih (zaradi vse bolj ‚sumljivih‘ intelektualnih teženj doživi vrsto ideološko motiviranih onemogočenj, od publicističnih do akademskih) pa v njem do teoretskega izvora komunističnih režimov pogloblja odpor, ki ga skozi osemdeseta jasno artikulira in trdno zasidra v širši projekt svojega intelektualnega kroga. O razliki med desetletjema je v intervjuju za *Dnevnik* leta 2016 dejal: »Najhuje je, dokler te hočejo zadržati pod mizo, kar se je dogajalo v svinčenih sedemdesetih. /.../ Brž ko prideš do besede, ne glede na to, kakšne so reakcije nasprotnikov, si napol že na konju.« (Lesjak 2016) Že v 1. številki *Nove revije* pravi: »Zvijajčnost Partije je v tem, da si v imenu diktature proletariata /.../ vse znanosti in veččosti podredi kot sredstvo za povečevanje lastne moči.« (Hribar 1982, 108) Leta 1985 marksizmu suvereno zanika status filozofije: »Marksizem na Slovenskem – enako kakor drugod – ima svoj prazvir v Marxovi filozofiji, toda niti on niti dialektični materializem nista, nista bila in nikoli ne bosta prava filozofija.« (1985, 234) Ob tem tudi strogo zavrača razmejevanje na slabša (stalinistična) in boljša (nestalinistična) zgodovinska zasledovanja ‚dialektičnega materializma‘:

»Morda bo kdaj prišlo do družbenopolitične prakse, ki bo na podlagi dialektičnega materializma oziroma diamata bistveno drugačna ali celo nasprotna od stalinizma, toda doslej se to še ni zgodilo. V vseh deželah realnega socializma je ne glede na stopnjo destalinizacije družbenopolitična praksa po bistvu (diktatura proletariata, vodilna in usmerjajoča vloga komunistov, marksizem kot institucionalizirana ideologija itn.) ostala ista.« (235)

Pozneje še ostreje kritizira popularno tezo, da je izvorna Marxova zamisel o komunizmu plemenitejša od dosedanjih poskusov njegove realizacije:

»Življenje v komunizmu bi bilo, udejanjeno dosledno po Marxovi zamisli, obupno. /.../ Komunizem kot dejanska družbena ureditev ne more biti nič drugega kot koncentracijsko taborišče: združba sužnjevi, ne pa združenje svobodnih ljudi. To ni naključna, marveč nujna posledica Marxovega komunističnega načrta, utemeljenega na delovni teoriji vrednosti, kritiki politične ekonomije in konstrukciji ‚kapitala‘. /.../ Ne gre za to, da bi se vpraševali, ali je to, kar se danes dogaja, še moč gledati in videti skozi

Marxova očala, marveč za to, da je bil Marxov pogled že od vsega začetka zgrešen. /.../ Karkoli že vemo in si mislimo o Leninu in Stalinu – če bi se Marxov projekt realiziral v Celoti, bi bila resničnost realizacije še veliko bolj grozljiva.« (1999a, 41)

V delih iz konca osemdesetih marksizem pri Hribarjevem filozofskem interesu sicer ni več v ospredju – tu ga že obravnava kot opešanega nasprotnika –, je pa v vsaki navezavi nanj še toliko bolj jasno, da so vsakršne mladostne simpatije do te teoretske in politične tradicije prerasle v neusmiljen prezir.

Slovenskega filozofskega prostora Hribar ni bogatil le v negativnem smislu – to je s krhanjem hegemonije oblastniško diktiranega diskurza –, temveč (in morda še bolj odločilno) tudi v pozitivnem, s pospešeno širitvijo njegovih idejnih mej. Že v svoji drugi knjigi, *Molk besede / Beseda molka*, je ustvaril eno do tedaj najbolj poglobljenih slovenskih obravnjav Heideggerja. Tega je namreč naš kulturni prostor prej spoznaval predvsem prek privlačnih, a ponekod precej omejenih prikazov Dušana Pirjevca – po Hribarjevem prepričanju sicer ključne filozofske in zgodovinske figure slovenskega 20. stoletja.

Heideggerjanstvo se je v povojni slovenski filozofiji – v veliki meri po Pirjevčevi in pozneje Hribarjevi zaslugi – vzpostavilo kot ena prvih in vodilnih alternativ marksizmu (prvi knjižni pregledni izbor Heideggerjevih razprav pri nas izide leta 1967 v prevodu Ivana Urbančiča (Heidegger 1967)). Hribar je z delom *Molk besede / Beseda molka* že na začetku sedemdesetih pridobil status vodilnega slovenskega poznavalca Heideggerja. To delo je namreč v izkazovanju poznavanja Heideggerjevega opusa in terminologije bistveno preseгло raven vseh prejšnjih heideggerjanskih razprav pri nas, obenem pa je vsebovalo tudi eno prvih izvirnih slovenskih obravnjav Jacquesa Derridaja. Tega je sicer leto prej slovenskemu občinstvu predstavila revija *Problemi* (Derrida 1969).

S to revijo je bil Hribar prav tako tesno povezan že v šestdesetih: v njej je objavljal že od njenega prvega letnika 1962/1963, leta 1965 je postal član uredniškega odbora, odgovorni urednik je bil v letih 1966 in 1967, nato pa ga je v uredništvu zamenjala Spomenka Hribar. Leta 1970 se je vanjo za kratek čas vrnil kot odgovorni urednik posebne teoretske številke, zbornika z naslovom *Vprašanje naroda na Slovenskem*. Odpira ga esej Dušana Pirjevca, sledita pa mu besedili Veljka Rusa in Vladimirja Arzenška, s katerima je Hribar v naslednjih letih delil usodo v t. i. čistkah na FSPN (Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo, današnji Fakulteti za družbene vede). V njih so bili zaradi političnih pritiskov izključeni iz pedagoškega procesa; pri Hribarju je odločba stopila v veljavo leta 1975 in je študente pred njegovim ‚kvarnim vplivom‘ varovala skoraj deset let.

Na prehodu iz sedemdesetih v osemdeseta leta je prenovljena *Tribuna* začela izvajati nekakšen ortomarksistični *revival*, ob čemer so njeni pisci s komunističnimi bojnimi gesli in žugajočim, hujskaškim diskurzom divje obračunavali z vsemi ‚problematičnimi‘ elementi slovenske družbe. Pod najostrejše članke so se podpisovali kot ‚uredništvo‘, ki so ga kot prvopodpisani sestavljali Franc Milošič (glav-

ni urednik), Igor Bavčar¹ (odgovorni urednik) in Bojan Korsika (urednik za teorijo).

O globokem sovraštvu, ki ga je soočen z razmahom heideggerjanstva gojil del slovenskega marksističnega občestva – in o bistvenih vzrokih tega sovraštva –, zgovorno priča poseben sklop *Tribune* iz leta 1980, ki nosi naslov „Proti narodnemu socializmu“. V njem je uredništvo revije bralce svarilo pred »slovensko heideggerjansko kugo, ideologijo tistega dela slovenske inteligencije, ki je proti nadaljevanju razrednega boja v socializmu, ki je proti nadaljnjemu boju za uveljavljanje in poglobljanje delavskega samoupravljanja« (9). Temeljna nevarnost tega gibanja naj bi se skrivala v tem, da »poskuša meščanska teorija postati materialna sila ljudskih množic«, pri čemer je »naša naloga /.../, da odbijemo ta napad in tako dokažemo proletarsko bojevitost, moč in dejanskost marksizma« (8). Omenjena ‚meščanska teorija‘ je slovensko heideggerjanstvo, ki ga uredniki *Tribune* – v navezavi na Pirjevčev koncept naroda – označujejo za ‚narodni socializem‘ (11). S tem seveda namigujejo na ideološko ujemanje z nemškim nacionalsocializmom.

Napad *Tribune* je bil po Hribarjevih besedah eden ključnih sprožilcev pobude za *Novo revijo*:

»Besedilo izjave sem začel sestavljati takoj po izidu navedene številke *Tribune*, saj je bilo jasno, da so grožnje, ki jih je vseboval sklop pamfletov s skupnim nadnaslovom „Proti narodnemu socializmu“, le odmev rožljanja v partijskih orožarnah. /.../ tega nihče ni natanko vedel, /.../ lahko pa, če se ne bi ‚uprli‘, ne bi bila zgolj gesla in bi komunistična represija z restalinizacijskimi učinki dejansko spet začela naraščati. Treba je bilo ukrepati in izkazalo se je, da so bile daljnoročne posledice veliko večje, kot je sprva kazalo. Čeprav se izrecno nismo razglašali za antikomuniste, kakor so nas označili mladokomunisti, smo s svojo akcijo nadaljnje širjenje in šopirjenje komunizma dejansko zavrli. Končni učinek je bila zaustavitev komunistične levice.« (1999a, 40)

3. Hribar in krščanstvo

Hribarjeva kritika krščanstva ni le postranski del njegove filozofije, temveč predstavlja – poleg kritike marksizma, analize slovenskega nacionalnega vprašanja, interpretacije Heideggerja in tematizacije svetega – enega najbolj obsežnejših sklopov njegovega opusa. Tu lahko potegnemo petdesetletni lok od Hribarjevih zgodnjih revijalnih objav in knjižnega prvenca pa vse do najnovejše trilogije *Nesmrtnost in neumrljivost*, v kateri na več kot tisoč straneh sistematično obračunava z vrhunci krščanske misli.

¹ Tu srečamo še eno izvrstno ponazoritev divjih nazorskih preobratov v slovenski tranziciji: Igor Bavčar, ki se na začetku osemdesetih podpisuje pod nekatere izmed najbolj militantnih marksističnih publikacij svoje generacije, uperjenih proti glasnikom družbenih sprememb, čez deset let postane ena izmed osrednjih figur demokratizacije in osamosvojitve, zatem viden politik liberalne usmeritve, pozneje pa celo eden zloglasnih kapitalističnih mogotcev.

V bran Hribarjevemu že kar alergičnemu odporu do krščanstva lahko ugotovimo, da je jasno izkazovanje tega odpora – karkoli nam že to pove o slovenski intelektualni krajini – vsaj v osemdesetih odigralo določeno pozitivno vlogo. Ob upoštevanju osnovne ideološke dihotomije slovenskega 20. stoletja – v katerem so imele prvih štirideset let glavno besedo katoliške politične stranke in organizacije, drugih štirideset let pa Komunistična partija – je Hribar s tovrstno držo v letih svoje udarne konfrontacije z marksizmom in jugoslovanskim socializmom izžareval vtis nazorske samoniklosti. Ta je njegovim kritikom vsaj do neke mere onemogočala, da bi jo prepričljivo razvrednotili z umestitvijo v klišejske ideološke sheme.

Vseeno pa podoba osamljenega jezdeca, ki se v opoldanskem obračunu pogumno zoperstavi tako pokvarjenemu komunističnemu šerifu kot podtalni klerikalni tolpi, ni povsem ustrezna – Hribarjevi kritiki marksizma in krščanstva nista nikoli zares potekali na enakovredni ravni. Že ob kronološkem zasledovanju izvorov obeh kritičnih podjetij se izkaže, da je drugo predhodnik prvega. Še več, Hribarjeva kritika krščanstva – sprva se oblikuje predvsem kot kritika katolištva – je izvorno marksistična.

Hribar je svoja prva soočenja s slovenskim katolištvom – v sklopu petih člankov z nadnaslovom „Kler v slovenski družbi“ leta 1963 v *Tribuni*² – artikularil še kot pravoverni marksist z bogatim arzenalom stereotipnih floskul militantnega komunističnega diskurza. Tu mdr. problematizira »zaostalost zavesti /.../ pri določenem delu družbene skupnosti«, ki – kljub »procesu nezadržnega in vse močnejšega prehajanja ideologije dialektičnega materializma v družbeno zavest« – »po zaslugi močnega vpliva Cerkve /.../ nikakor še ni dokončno izkoreninjena«, čeprav zgodovinski klerikalizem, kakršen je »značilen za epoho kapitalizma«, pri nas »propade z zlomom klerofašistične kontrarevolucije«. Hribar tudi zaskrbljeno ugotavlja, da »slovenska duhovščina, ki je upoštevala ta dejstva in izrabljala drugo okoliščino, namreč, da religija, ki je osnova njenega obstoja in s pomočjo katere želi dominirati, zaradi omejenosti človekovega spoznavanja le počasi odмира, še zdaleč ni pripravljena zapustiti svojih okopov, marveč prav nasprotno: svoje stare pozicije si skuša ohraniti in si celo priboriti nove«. Pri naštevanju del, ki naj nam pomagajo pravilno razumeti vlogo Cerkve na Slovenskem, opozarja, da je »zaradi dosledne, marksistične osvetlitve nekaterih momentov iz naše nacionalne zgodovine' še najbolj pomembno delo Edvarda Kardelja z naslovom *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*.« V drugem delu svojega spisa Hribar podaja definicijo klera:

»Kler je zgodovinsko pogojena, s specifičnimi značilnostmi, hierarhično urejena ter ne glede na narodno in razredno pripadnost organizirana, tesno povezana skupina ljudi s hegemonističnimi težnjami, s pomočjo religije ideološko dominirati nad zavestno zaostalimi delovnimi množicami ter z namenom, kovati si kapital z njihovim delom.«

V luči te definicije v naslednjih številkah *Tribune* začrta strnjen pregled zgodovine krščanstva na Slovenskem, od pokristjanjevanja – ki je izključno »akcija nasilnih pokristjanjevalcev«; »akcija Cirila in Metoda za nas ni bistveno važna, ker ni

² Na tej točki je bil torej nazorski in revijalni predhodnik svojih najostrejših kritikov iz začetka osemdesetih.

uspela« – do krščanskega socializma, nastanek katerega enodimenzionalno pripisuje »zavestnim tendencam katoliške Cerkve, da bi /.../ obdržala svoj vpliv«, ko je »proletariat /.../ zmeraj bolj zapuščal krščansko ideologijo«. Hribar »mračne sile katolicizma« krivi za veliko večino tegob slovenskih »zavestno zaostalih delovnih množic« v zadnjem tisočletju. Temu kolažu predsodkov dodaja še zarotniško senzibiliteto, ko v govoru Stanka Cajnkarja – takratnega dekana Teološke fakultete v Ljubljani –, v katerem je Cajnkar izrazil ščepec vljudnega negodovanja nad »svetovnim nazorom /.../ novega družbenega reda«, prepoznava zlovešč primer »taktike klera v novih pogojih«.

Hribarjeva serija protikatoliških člankov iz študentskih let torej v sebi skriva kombinacijo grotesknih zgodovinskih poenostavitev in zarotniških teorij, ki v Katoliško Cerkev projicira fantazmo temačne, zlohodne združbe v ozadju vseh poglavitnih groženj slovenskemu narodu, zahodni civilizaciji, človeštvu in vesolju. Gre za naracijo, ki še danes – delno tudi po Hribarjevi zaslugi – predstavlja enega prepoznavnih toposov slovenskega javnega diskurza. Ta diskurz sicer pogosto poskuša – še posebej intenzivno po osamosvojitvi, ko se s postopno liberalizacijo slovenskega prostora okrepi ideal sekularne strpnosti – jasno razločevati med katolištvom in drugimi, *znosnejšimi* religioznimi fenomeni – tudi krščanskimi. Hribar v osemdesetih ta vzgib do neke mere deli, vsaj na deklarativni ravni. Poudarja, da ,novi etos', kakršnega snuje za svetlejšo slovensko prihodnost, »ni uperjen zoper krščanstvo« in tudi ne zoper religioznost kot tako, »pač pa je zoper novi etos militantni katolicizem« (1989, 98). Podrobno branje Hribarjevih tematizacij religioznega vendarle razkriva drugačno sliko.

Hribarjevo goreče antikrščanstvo, ki ga v prvem desetletju svojega filozofskega ustvarjanja snuje v sozvočju s predpostavkami marksistične ideologije, v prihodnjih dveh desetletjih – kljub njegovemu postopnemu, a nazadnje odločnemu razhodu s to ideologijo – ne pojenja; še več, ob tem razhodu pravzaprav pride do zanimivega, čeprav do neke mere psihološko predvidljivega zasuka. Hribar začne namreč tudi marksizem opredeljevati kot sestavni del krščanske zablode, kot logično moderno posledico izvirnega krščanskega problema, ki – pod krinko površinskih nasprotij – z njim deli svoje bistvene značilnosti.³

Zametke tega zasuka najdemo v Hribarjevi intervenciji na kolokviju *Antigona, 80* – kjer začrtava vzporednice med Marxovim in novozaveznim ,revolucionarnim' opredeljevanjem »razmerja živih do mrtvih in s tem tudi razmerja do smrti« (35). Celovito razgrnitev pa ta zasuk doživi konec desetletja v delu *Slovenska državnost*, kje Hribar primerjavi med krščanstvom in (slovenskim) komunizmom – še podrobneje med (slovenskim) katolicizmom in marksizmom – namenja celo poglavje.

³ Tematizacije genealoških povezav med judovsko-krščansko eshatologijo in modernimi revolucionarnimi fenomeni so v slovensko filozofijo vstopile prek močnega vpliva Ernsta Blocha. Vpliv njegovih tez je ključen tako za Hribarjev kot Žižkov odnos do krščanstva. Slovenska filozofa delita vulgarno simplifikacijo Blochove temeljne paradigme, pri čemer se razlikujeta le v vrednotenju končnega rezultata: Žižek svojo obliko marksistične teorije navdušeno razglaša za ,krščanstvo', Hribar pa tako moderne oblike krščanske religioznosti kot tudi sodobne odmeve marksizma hkrati zavrača kot sorodne izrastke izvirnega problema – krščanske dediščine.

Hribar tako zgodovinski nastanek komunizma pojasnjuje kot spontano moderno vračanje h koreninam krščanstva (1989, 23):

»Komunizem je po svojem izviru, od utopičnega komunizma dalje, reakcija na krščanstvo v njegovi institucionalizirani obliki, se pravi, zanika cerkveno oblast in skuša znova vzpostaviti občestva po podobi prvotnega krščanstva. /.../ V pristajanju na temeljna krščanska načela je tudi razlog, da se za zunanjo odbojnostjo skriva notranja privlačnost med krščanstvom in komunizmom.«

Ta shema pri Hribarju obvladuje razumevanje celotne moderne revolucionarnosti: »temeljne vrednote francoske revolucije /.../ so izvirno ravno tako krščanske.« (23) Tudi »sam marksizem se je razvil iz nemške religiozne komunistične sekte Zveze pravičnih, kasneje Zveze komunistov« (98). Ta teza se v nekoliko okrnjeni obliki v okviru projekta *Slovenska smer* ponovno pojavi čez šest let: »Komunizem je nastal v bistvu kot zveza pravičnikov, kot ultraradikalno krščansko gibanje proti obrestim na začetku XIX. stoletja.« (1996, 41)

Razvoj komunizma se od drugih krščanskih gibanj sicer razlikuje po tem, da »prenese poudarek od Boga na Človeka«, a vseeno »ohrani temeljna krščanska načela, kot napotilo za življenje«, tako da »lahko o njem zato upravičeno govorimo kot o sekulariziranem krščanstvu« (1989, 23). A ta sekularizacija sama po sebi še ni izvor komunističnega revolucionarnega nasilja in njegovih totalitarnih teženj. Ključni problem nastane, ko se začne ta nova, neinstitucionalna in sekularna oblika krščanske religioznosti reinstitucionalizirati in resakralizirati, in sicer po smernicah, prevzetih neposredno od katoliškega modela: »Komunizem v zmagoviti obliki, komunizem, kakršnega poznamo danes, se pravi marksistično-leninistični komunizem ali boljševizem zares lahko primerjamo šele s katolicizmom.« (23–24)

To Hribarju potrjuje slovenska zgodovina: čeprav se je »komunizem na Slovenskem /.../ razvijal prek neposredne konfrontacije s katolicizmom«, s konfrontacijo ,vzratnih učinkov', je ključno načelo – na katerem sloni ubijalska militantnost tako ,boljševikov' kot ,katolikov' – militantnost. To Hribar povezuje z vznikom »državljanske vojne /.../ med okupacijo« (24). Načelo je pravzaprav ,klerikalno': obe strani sta se »držali /.../ klerikalnega načela: cilj posvečuje sredstva«. Pomembna posebnost tega načela, ki naj bi jo slovenski komunisti podedovali od katoliških sonarodnjakov, pa je v tem, da je cilj, ki posvečuje sredstva, tudi sam v službi višje instance, ki »ostaja prikrita« (24–25):

»Za klerikalizem [je] tudi cilj sam le sredstvo, namreč sredstvo volje do moči /.../; razglašani cilj, četudi ni nekaj čisto navideznega [pa je] v resnici le platforma dejanskega cilja, tj. oblasti. V tem je taktika klerikalizma in te taktike so se zelo kmalu, že v osnovni šoli, začeli učiti tudi bodoči slovenski komunisti. Brez tega pouka si visokoekspertne klerikalnosti, ki je specifična slovenskega komunizma, ne moremo razložiti.«

Hribar sklene, da »katolicizem in komunizem na Slovenskem nista analogna le

po strukturi, ampak tudi po metodi, kajti slovenski komunizem je izšel iz cerkvene klerikalne tradicije. Zato bi mogli govoriti tudi o tipičnem klerikalizmu slovenskega komunizma.« (33)

Kot lahko vidimo, je Hribarjevo študentsko prepričanje, da je vsega hudega na Slovenskem kriv ‚kler‘, petindvajset let po ‚Kleru v slovenski družbi‘ ostalo neomajno: le pod okrilje njegove opredelitve so vstopili padli junaki Hribarjeve mladosti in pa novi nasprotniki Hribarjeve sodobnosti. Marksistična shema, v kateri se je izoblikovala Hribarjeva definicija Sovražnika, je postala del te definicije; revolucijo je požrl njen lasten otrok.

Če je Hribar v ‚Kleru v slovenski družbi‘ katolištvo razlagal predvsem kot koristoljubno shemo ciničnih izkoriščevalcev, ga je že šest let pozneje – v svoji prvi knjigi *Človek in vera* – opredelil kot brezpogojno nasilno ideologijo z neizbežnimi morilskimi posledicami (1969, 102–103):

»Človek je za katoliški svetovni nazor človek, kolikor je nosilec njegovih vrednot, sicer pa je ne-človek, nosilec onega živalskega in zlega, torej sovražnik. Da ima katoliški svetovni nazor sovražnika, torej ni nekaj naključnega. To izhaja iz njegove metafizične koncepcije človeka. Kot entnost dobrega in zlega človek mora nositi v sebi nasproti katoliškemu svetovnemu nazoru tudi sovražnost in zato tudi ni nič čudnega, če to sovražnost katoliški svetovni nazor nahaja skoncentrirano tudi v posebnih skupinah ljudi. Če katoliški svetovni nazor ne bi imel sovražnika, bi si ga glede na svojo metafizično opredelitev človeka moral izmisliti.

Od tod značilna drža nasproti vsakokratnemu človeku: V sebi si spoj dobrega in zlega (katoliškemu svetovnemu nazoru nasprotujočega). Kolikor v tebi prevlada zlo, si torej povsem dobronamerno kaznovan. Kaznovan si zato, da bi postal dober (da bi sprejel ‚resnice‘ katoliškega svetovnega nazora). Četudi te postavim pred zid, kolikor zlo v tebi le preveč naraste, je moje dejanje še zmeraj povsem dobronamerno, saj s tem ne bom uničil le zla v tebi, ampak bom preprečil tudi pohujšanja. Takšne so posledice metafizično zasnovanega katoliškega svetovnega nazora.«

Problematično nasilno jedro, ki ga je Hribar sprva prepoznal in kritiziral (le) v katolištvu, je po njegovi razlagi s konca devetdesetih vendarle »v krščanstvu navzoče, bolj ali manj sonavzoče že vseskozi, od evangelijev naprej« (1999b, 42):

»Že evangeliji terjajo ne samo ljubezen, ampak tudi sovraštvo; ne razglashajo le miru, ampak grozijo tudi z ognjem in mečem; ne učijo le o nastavljanju drugega lica, ampak govorijo tudi o iztaknitvi očesa in tako naprej. Da ne govorim o razstavljanju okrvavljenega, prebodenega, ubitega mladenciča na križu, ki na ljudi, zlasti pa na otroke, deluje tako pohujšljivo kot le malokatera televizijska grozljivka.«

Kljub spekulacijam o potencialno »čistejšem krščanstvu« in »lepši podobi krščanstva« je Hribarjevo stališče nazadnje takšno: »Ni mogoče trditi, da krščanski

fundamentalisti odpadajo od krščanstva.« (42) Skratka, krščanstvo samo po sebi – tako v svojem evangelijskem sporočilu kot v dediščini izvirne Cerkve – je zanj temeljni krivec za nekatere največje grozote v slovenski zgodovini in za trdovratne probleme naše sodobnosti.

Ena najostrejših Hribarjevih opredelitev razmerja med nasiljem in krščanstvom nastane že sredi devetdesetih, ko povojne poboje razglasi za »zrcalno sliko« in logično posledico zgodovinskega pokristjanjevanja. Hribar takrat formulira tri temeljne »nevarnosti, da svoj lastni nacionalni prostor pretvorimo v zapor duha« (Hribar 1996, 85). Povezuje jih s tremi klasičnimi besedili slovenske književnosti: Prešernovim *Krstom pri Savici*, Cankarjevimi *Hlapci* in Smoletovo *Antigono*. Kot ugotavlja, je »z vsemi tremi omenjenimi nevarnostmi pri nas tako ali drugače povezano krščanstvo« (86).

Prva nevarnost je ‚pokristjanjevanje‘. S tem izrazom Hribar ne označuje le zgodovinskega pokristjanjevanja, ki ga »imamo v spominu kot nasilnega tako z religioznega kot političnega vidika«, temveč tudi permanentno grožnjo ‚duhovnega nasilja‘, ki naj bi z zahtevami »po ponovnem pokristjanjevanju, na primer v obliki nove evangelizacije oziroma rekatolizacije«, ostajala del slovenske sodobnosti.

V nasilni reakciji na to nevarnost leži *druga nevarnost*; v očrtu njene genealogije Hribar pelje lok od znamenitega citata iz *Hlapcev* o protireformacijski pretvorbi Slovencev v ‚smrdljivo drhal‘ prek Kocbekove »zahteve po spremembi slovenskega narodnega značaja« pa vse do »brezobzirnega obračuna nosilcev narodno-osvobodilnega boja in komunistične revolucije s poraženimi nasprotniki« (86). ‚Izvensodni obračun‘, ‚zločinski poboj‘, je v Hribarjevih očeh sicer »vreden vse obsodbe« in zanj ni opravičila – pa vendar »ga v celoti lahko razumemo samo, če se zavedamo, da je šlo v njem tudi za izbruh /.../ ponižanih in razžaljenih« (86–87), ki jih je porodila zgodovinska realizacija *prve nevarnosti*. Hribar v povojnih pobojih tako vidi ponovitev »prizorov iz Prešernovega *Uvoda h Krstu pri Savici*«, »le da so bile žrtve na drugi strani« (87). Tudi *druga nevarnost* s svojim temeljnim dogodkom – svojim najsilovitejšim zgodovinskim udejanjenjem – ni bila odpravljena, temveč v (hladnem) manihejskem boju s sodobnimi odmevi *prve* sodeluje pri kontinuiranem netenju »vertikalne, ideološke bipolarnosti« slovenskega političnega prostora. V nasprotju s »horizontalno politično bipolarnostjo« (kjer se »polarizacija razvija in odvija z vrednostno nevtralnimi razporejanjem na levo in desnico«, s ‚koeksistirajočimi‘ strankami ‚levosredinskih‘ in ‚desnosredinskih‘ usmeritev) se v ‚vertikalni bipolarnosti‘ razlika med levo in desnico zastruje – in to do te mere, da jo konkurenčni politični sili »razumeta kot nasprotje med dobrim in zlim, se hočeta zato povzpeti nad tako razumljenega nasprotnika, ga razvrednotiti in v skrajnem primeru celo odpraviti oziroma uničiti – torej zavzeti celoten političen prostor« (86). Pri tem mehanizmu Hribar v srčkah obeh slovenskih političnih polov prepozna totalitarni težnji.

Tretja nevarnost, »ki izhaja iz moči simbolnega, pa je /.../ največja nevarnost« (87):

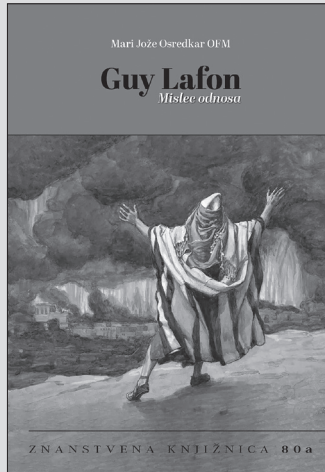
»Gre za posledice nerazumevanja Antigone in njenega spravnega dejanja, torej sprave sploh. Nenehno se namreč pojavlja trditev, da gre pri tem za spravo med domobranci in partizani, med nasprotniki že zdavnaj končane

državlanske vojne. Kakor da bi šlo Antigoni za spravo med Polinejkom in Eteoklom! To je seveda nesmisel, saj sta bila brata, žrtvi drug drugega, vendar že mrtva. Ni ji šlo torej za takšno spravo, temveč ji je šlo za spravo z mrtvim, a nepokopanim bratom, torej za spoštovanje posvečenosti mrtvih, za ta – heideggrovsko rečeno – temeljni zakon biti, brez katerega ponikne v brezno bivajočega tudi svetost življenja.«

Rešitev iz primeža krščansko in marksistično osnovanih klerikalizmov naj bi se torej skrivala v ustreznem razumevanju dejanj Antigone in (heideggrovsko rečeno) ‚temeljnega zakona biti‘, ki naj bi nam nalagal ‚spoštovanje posvečenosti mrtvih‘. V tem smislu je prav razumevanje Hribarjevega večplastnega in večstopenjskega odnosa do marksizma in krščanstva ključno za ustrezno interpretacijo njegovega temeljnega filozofskega in aktivističnega projekta, ki je utemeljen v prepoznavni posvojitvi mita o Antigoni.

Reference

- Derrida, Jacques.** 1969. Semilogija in gramatologija. *Problemi* 7, št. 78/79:502–510.
- Heidegger, Martin.** 1967. *Izbrane razprave*. Prevedel Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hribar, Tine.** 1963. Kler v slovenski družbi. *Tribuna* 13, št. 1:6.
- . 1965. Jugoslovanski NEP in kultura. *Tribuna* 15, št. 6:1.
- . 1969. *Človek in vera*. Ljubljana: Komunist.
- . 1982. Presežnost poezije. *Nova revija* 1:108.
- . 1985. Slovenski kulturni razvoj 1945–1984 (Analiza Kosovih pripomb). *Sodobnost* 33, št. 2:234.
- . 1989. *Slovenska državnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996. Slovenska samozavest. V: Marko Crnkovič, ur. *Slovenska smer*, 83–94. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1999a. Revizija: Slovenska politična zgodovina zadnjih dvajsetih let, 1. del. *Mladina*, 12. 7., 37–44.
- . 1999b. Revizija: Slovenska politična zgodovina zadnjih dvajsetih let, 3. del. *Mladina*, 26. 7., 37–46.
- Koren, Evald, ur.** 1981. Antigona, 80: Dvajset let Smoletove drame. *Primerjalna književnost* 4, št. 1.
- Krč, Ivo.** 1965. Nevzdržne analogije. *Tribuna* 15, št. 9:3.
- Lesjak, Miran.** 2016. Tine Hribar: Naši politiki, vsi, se še dandanes vedejo hlapčevsko. *Dnevnik*. 26. 7. <https://www.dnevnik.si/1042741514/slovenija/tine-hribar-nasi-politiki-vsi-se-se-dandanes-vedejo-hlapcevsko> (pridobljeno 14. 10. 2021).
- Proti narodnemu socializmu.** 1980. *Tribuna* 29, št. 16:8–11.



Mari Jože Osredkar
Guy Lafon – Mislec odnosa

Guy Lafon (1930–2020) je francoski teolog, ki v svoji relacijski teoriji pokaže, da niso osebki tisti, ki vzpostavljajo odnose med seboj, temveč odnos rodi osebke. Kakor se človek brez lastnih zaslug (z)najde v življenju, tako se oseba (z)najde v odnosu, torej tudi v veri. Lafon preseže nasprotje med objektivnostjo in subjektivnostjo ter izpostavi odnos kot tisto najpomembnejše za razumevanje stvarnosti, in sicer v treh stopnjah: na spoznavoslovni ravni v *Esquisses pour un christianisme* [*Orisi nekega krščanstva*], v filozofskem smislu v *Le Dieu commun* [*Skupni Bog*], na teološki ravni pa v *L'autre-roi* [*Drugi je kralj*] in v *Abraham ou l'invention de la foi* [*Abraham ali iznajdba vere*].

Guy Lafon izpeljuje svojo teologijo iz antropologije, kjer ne govori le o fizičnem trpljenju in smrti, temveč o vseh stiskah, v katerih se znajde moderni človek. Hkrati z opisovanjem življenja govori o odrešenju. Še več, njegovo razmišljanje o dogajanju med ljudmi je v bistvu razmišljanje o Bogu med nami. Njegovi spisi so izraz vernika, ki prepozna Božjo podobo in njegovo delovanje med nami.

Študija ob Lafonovi knjigi *Abraham ali iznajdba vere* želi na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razložiti, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero. Vsekakor ima osrednje mesto v Lafonovi teologiji odnos.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 108 str. ISBN 978-961-7167-01-6 (TEOF), 978-961-278-575-8 (Moh.), 15€

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 303—314

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:11/2021

UDK/UDC: 27-277-247.8

DOI: 10.34291/BV2022/02/Naseri

© 2022 Naseri, CC BY 4.0

Christopher Naseri

»You are no Friend of Caesar«: Threat and Intrigue in the Johannine Account of the Sentencing of Jesus in John 19:12-16a

»Ti nisi cesarjev prijatelj«: grožnje in intrige v Janezovem poročilu o Jezusovi obsodbi v Jn 19,12-16a

Abstract: The handing over of Jesus by the Johannine Pilate for crucifixion in John 19:12-16a may be closely linked to the implications of the phrase, »you are no friend of Caesar« in v. 12b. This phrase harbours an element of threat and intrigue that may be political and economical. The aim of this work, therefore, is to identify the threat content of the phrase ‚Friend of Caesar‘ by undertaking a historical-critical analysis of v. 12b in its immediate narrative context of John 19:12-16a. The study reveals that the expression ‚Friend of Caesar‘ was used to observe, recognize and monitor loyalty in the Roman Empire especially in the satellite territories superintended by the emperor’s appointees. To fail to be a friend of Caesar therefore meant disloyalty and risking one’s political and economic position and life. The conclusion is that the Jewish party intriguingly employed the statement as a threat to destabilize Pilate and constrain him to hand Jesus over for crucifixion.

Keywords: Friend of Caesar, Gospel of John, Kingship, Lese Majesty, Loyalty, Passion Narrative

Povzetek: Pilatova izročitev Jezusa v smrt s križanjem, kakor jo prikazuje Janezov evangelij (19,12-16a), je lahko tesno povezana z implikacijami izjave »Ti nisi cesarjev prijatelj« v vrstici 12b. Ta poved namreč vsebuje prvino grožnje in intrige, ki je lahko političnega ali ekonomskega značaja. Cilj tega prispevka je prepoznati vsebino grožnje v besedni zvezi ‚cesarjev prijatelj‘ s pomočjo zgodovinsko-kritične analize vrstice 12b v neposrednem pripovednem kontekstu Jn 19,12-16a. Študija razkriva, da je bila zveza ‚cesarjev prijatelj‘ v uporabi za opazovanje, prepoznavanje in nadzorovanje zvestobe rimskemu cesarju zlasti na pridruženih ozemljih pod nadzorom cesarjevih visokih uradnikov. Ne biti cesarjev prijatelj je tako pomenilo nezvestobo – in tveganje za lasten politični in ekonomski položaj ter življenje. Sklepamo, da je judovska stran ta izraz uporabila kot intrigo in grožnjo, da bi Pilata omajala in ga prisilila k izročitvi Jezusa v smrt s križanjem.

Ključne besede: cesarjev prijatelj, Janezov evangelij, kraljevanje, žalitev veličanstva, zvestoba, pasijon, pripoved

1. Introduction

After having confessed to the innocence of Jesus on three occasions (18:38; 19:4,6) and after having twice sought to release Jesus (18:39; 19:12a) the Johannine Pilate latterly chooses to hand Jesus over for crucifixion in 19:16a. Is Pilate's decision influenced by the suggestion by the Jews in v. 12b: »if you release this man you are not a ,friend of Caesar'?« And is the statement presented as a form of threat to force Pilate's hand? Authors are divided in their responses to some of these questions. S. Lim identifies in the phrase an attempt by the Jews to scapegoat Jesus in the tension between Jewish and Roman authorities. This situation he holds causes Pilate's anxiety as a judge (2016, 214). C. Keener suggests that Pilate's decision to hand Jesus over was informed by his preference for friendship with Caesar (2012, 1129). L. Richey examines the meaning of the phrase ,friend of Caesar' with a view to illuminating the anti-Roman polemic in the Johannine passion narrative (2007, 167). He suggests that the response of the Jews in 19:12 is a demand for Pilate to choose between loyalty to Caesar and his supposition of the innocence of Jesus in 19:6 (2007, 170). R. Brown discusses the possibility of the expression being used as an honorific title during the time of Pilate or the possibility of its being used in a general sense to signify loyalty to the emperor (1970, 63). He concludes that being of the equestrian order Pilate would have been eligible for the honour (64). Most of the works above are however commentaries on the Gospel of John, they do not pay specific attention to particular verses. Available articles are rather on the entire trial of Jesus in John 18–19 and on the Roman imperial authority motif in John. It has therefore become necessary to study the phrase ,friend of Caesar' in the narrative context of John's Gospel to determine the threat element that would possibly have influenced the decision of Pilate to accept to deliver Jesus to the Jews for crucifixion.

The aim of this study is therefore to establish the correlation that may exist in the Johannine narrative between the phrase ,friend of Caesar' and Pilate's decision to crucify Jesus. In other words, to identify the extent to which the ,No friend of Caesar' phrase in v. 12b constitutes blackmail used by the Jewish party to influence Pilate's decision to hand Jesus over for crucifixion.

The synchronic approach of exegesis is employed in this work; the approach studies a biblical text in its present and final form, and wholeness. This method permits an assessment of the historical, religious and social imports of the phrase ,friend of Caesar' in the narrative context of the Gospel of John with a view to possibly identifying the harboured meaning supposedly intended by the author. The work begins by situating v. 12b in the organizational framework of John 19:12–16a. It acknowledges the central role of v. 12 as the verse that necessitated the narrated actions within the pericope. The study is then restricted to a brief anal-

ysis of v. 12 under two headings: the attempt by Pilate to release Jesus (12a), and the resistance from the Jews (12bc). Within this study, an attempt is made to identify the relationship between Pilate, Emperor Tiberius and his vicegerent Lucius A. Sejanus. This is undertaken to establish the possible impact of the disgraceful dismissal of Sejanus by Tiberius on Pilate.

These summary analysis leads up to a historical study of the phrase ‚friend of Caesar‘, and the crime of lese majesty. The analysis reveals that the phrase ‚friend of Caesar‘ is synonymous with the Asia Minor political privilege expression ‚friend of the king‘. It owes its origin to the Hellenistic times and from there it was adopted and adapted by the Roman Empire. It was then used by the Roman Empire to suit its special needs for unwavering loyalty and unity towards the emperor in its crave to keep in check the vast territory and diversified provinces under the influence and unified authority of Rome. The use of the phrase in v. 12b is therefore a figurative way of denoting loyalty to the emperor.

2. John 19:12b within the Context of John 19:12-16a

John 19:12b belongs to the pericope of John 19:12-16a which constitutes the final phase of the larger pericope on the trial before Pilate in 18:28-19:16a. John 19:12-16a is organized in a chiasmic pattern ABA¹ thus:

A 12abc

- 12 a From then on Pilate sought to release him,
- b but the Jews cried out, »If you release this man, you are not Caesar’s friend.
- c Everyone who makes himself a king opposes Caesar.«

B 13-14ab

- 13 a So when Pilate heard these words,
- b he brought Jesus out and sat down on the judgment seat at a place called the Stone Pavement, and in Aramaic Gabbatha.
- 14 a Now it was the day of Preparation of the Passover.
- b It was about the sixth hour.

A¹14c-16

- 14 c He said to the Jews, »Behold your King!«
- 15 a They cried out, »Away with him, away with him, crucify him!«
- b Pilate said to them, »Shall I crucify your King?«
- c The chief priests answered, »We have no king but Caesar.«
- 16a So he delivered him over to them to be crucified.«

Within this chiasmic structure, the exercise of the office of the prefect from his βῆμα in ‚B‘ (vv. 13-14b) is sandwiched by Pilate’s quest to release Jesus in ‚A‘ (v. 12), and his decision to hand Jesus in for crucifixion in ‚A¹‘ (v. 16a). Thematically

the headings are thus: A – Pilate’s Attempt to Release Jesus and the Jewish Party’s Resistance (v. 12abc), B – The Judgement Seat (vv. 13-14b), and A¹ – The Decision to Crucify Jesus (vv. 14c-16a). V 12b is the object of interest for this study. It forms part of the unit on Pilate’s attempt to Release Jesus and the Jewish Party’s Resistance. Vv. 12-16a is the conclusion of the trial narrative in John. But while all of v. 12a connects vv. 12-16a to the preceding trial narratives, v. 12bc stands as a catalyst for the activities narrated within vv. 12-16a, it is presented as the turning point for the conclusion of the trial and the premise for Pilate’s arrival at a verdict.

3. Pilate’s Attempt to Release Jesus (v.12a)

ἐκ τούτου ὁ Πιλάτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν – from then Pilate sought to release him

The phrase ἐκ τούτου serves as a link between v. 12 and v. 11 of the previous pericope. Pontius Pilate was the Roman procurator of Judaea from AD 25-27 to AD 35 (McKenzie 1965, 677). Emperor Tiberius or Lucius Aelius Sejanus appointed him to his position. Sejanus was the emperor’s influential vicegerent who between 26 and 27 AD to 31 AD was responsible for the administrative details in Rome (Brown 1994, 693). As prefect Pilate had the authority to sentence people to death. The Jews could judge someone guilty of an offence against their laws but would have to hand such person to the prefect for conviction. Pilate seeks for the second time in the trial to set Jesus free from the accusations brought against him by the Jews. The first attempt is in 18:39. His decision is founded on his conviction of Jesus’ innocence in 18:38 and 19:4, 6. This second attempt is based especially on Pilate’s conversation with Jesus in vv. 8-11 to which the temporal sequence phrase ἐκ τούτου refers.

The infinitive verb ἀπολῦσαι denotes to grant acquittal, to set free, while the imperfect ἐζήτει denotes ‘to find a way or attempt’. Placed together the two verbs underscore the sensitivity and weight of the trial for Pilate. The life or death of Jesus at this moment is in the hands of Pilate and therefore the need to be scrupulous (Gers-Uphaus 2020, 22). The seriousness of this is reflected in the seeming flip-flopping by Pilate who seeks to placate the Jews (18:39) and at the same time offers Jesus the opportunity to defend himself and provide him with evidence to insist on his innocence (19:10).

4. Resistance from the Jews (v. 12bc)

οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐκραύγασαν λέγοντες: ἐὰν τοῦτον ἀπολύσης, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος: πᾶς ὁ βασιλεία ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.

But the Jews cried out saying: »If you release this man, you are not a friend of Caesar; everyone who makes himself a king is against Caesar.«

The attempt by Pilate to release Jesus is met with stiff opposition from the Jews who politically spin the case by apparently putting Pilate instead on trial. »If you release this man, you are no Friend of Caesar.« 12b While the case against Jesus by the Jews was initially a religious one about Judaism and Jesus' claim to divinity, the perception by them of Pilate's sympathetic stance on Jesus forces them to spin it into a political one around the sovereignty of the emperor. Jesus is accused in v. 7 of claiming to be Son of God; Caesar as emperor is considered and revered as the divine son of god (Cuss 1974, 31). By claiming to be the Son of God Jesus has placed himself at the same level with Caesar as king and divine. His charges of claim to kingship are already implied in the question by Pilate »are you the king of the Jews?« (18:33). Thus in v. 12c Jesus is depicted by his Jewish brothers as king standing against the emperor ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι the only recognized king in the empire and under whose reign all must submit.

4.1 The Crime of Lese Majesty and the Friend of Caesar

The verb ἀντιλέγω denotes »speaking against, to contradict, or oppose« (Bauer, Danker and Arndt 2000, 89). It is used here in terms of opposition (Isaiah 65:2). As throne claimant Jesus is opposing Caesar and acting against him. Those who present themselves as king against the emperor and those who tolerate them are enemies of the emperor and guilty of the crime of lese majesty. *Lèse-Majesté* is from the Latin *laesa majestas*, which literally means ‚injured majesty‘. It is the crime of affront against a sovereign power, acting against the dignity or sovereignty of a reigning monarch or a state. By declaring himself king and being treated as one, Jesus is thus considered guilty of this crime (12c) and Pilate is equally accused of the same crime for attempting to release Jesus (12b).

The title Καίσαρος, ‚Caesar‘ was originally a proper name of the Julian family, notably of Julius Caesar, and of Augustus (Lk 2:1). It later developed into a title referring to ‚the Emperor‘; it is often used in the New Testament to underscore the legitimate and sovereign power of political authority (Dunn 1975, 269). Jesus' claim as king arrogates to him an authority that pitches him against the sovereignty of Caesar. The Jewish counsel now politically presents Jesus before Pilate as *persona non grata*, a threat to the emperor and the emperor's authority over the Jews (Acts 17:7). If Pilate is loyal to Caesar he should therefore consider Jesus' action treasonable and convict and crucify him otherwise he would be petitioned to the emperor as not being ‚the friend of Caesar‘.

4.1.1 The Friend of Caesar and its Hellenistic Origin

The phrase φίλος τοῦ Καίσαρος is traced to the Idumaeen king Herod the Great. During the decades of material prosperity of his reign and imperial favour from the emperor Octavian Herod chose to style himself as ‚Friend of Rome‘ and ‚Friend of Caesar‘ to underscore his loyalty as a client king to his Roman overlords (Smallwood 1976, 71). In the context of Palestine during the time of Jesus, the

use of the phrase in Judaea under the Roman rule was therefore often for the expression of allegiance to the emperor and the empire of Rome. In relation to the Fourth Gospel, the phrase is Roman. There are, however, some OT similarities in the LXX: »the king's friend« (1 Chr 22:33), »the friend of the king« (1 Macc 15:32), »the friend of Hezekiah« (Prov 25:1), »the king's friends« (Dan 3:27). 1 Macc 14:40 uses the expression with specific reference to the Roman republic when it alludes to ,friends and allies and brothers' of the Romans. This usage has some similarities with the intended sense in John 19:12 though without referring specifically to Augustus and his empire (Richey 2007, 167). In Matthew 7:3// Luke 7:34 Jesus is addressed as »a friend of tax collectors and sinners« merely in a descriptive sense to underscore his association with tax collectors and sinners. Abraham is given the name φίλος θεοῦ ,friend of God' in James 2:23. The same James uses the phrase a ,friend of the world' as synonym for an ,enemy of God' in 4:4. The typical Johannine usage of φίλος τοῦ Καίσαρος has no scriptural parallel and can be traced instead to the Hellenistic and later Roman period.

4.1.1.1 The Hellenistic Origin

The title οἱ βασιλέως φίλοι was commonly and strategically used for politically privileged positions in Asia Minor before the Roman conquest (Richey 2007, 167). It was predominantly used with various shades of meaning during the Hellenistic period under the Seleucids and Lagids (Spicq 1959, 239–45). To be the ,king's friend' attracted great privilege that subsequently developed into a complex system of title conferment to reflect the degree of intimacy with the king (Cuss 1974, 45). While the king used the system to win loyalty, the beneficiaries saw it as an opportunity for power, prestige, and political and economic gains that arose from associating with the kings. It gave the beneficiaries easy access to the kings even in the earliest hours of the day. It is reported that Hermeias the chief minister of king Antiochus III was murdered while Antiochus III was taking his medically recommended morning walk accompanied by »those of the king's friends who were privy to the plot« (Polybius, *Histories* V. 56, 10). The king's friends accompanied the king during his journeys and shared his stress and misfortunes. And Seneca is noted to have remarked cynically that the king had different grades of friends; the first class friends and the friends of the second class, they were never true friends, but only collaborators who had a number for paying homage to the king (Seneca, *De Beneficiis* VI. 34, 1). The king received some of these friends privately, some in small groups, while others *en masse*. From this Hellenistic usage, the title was adopted and adapted as *amicus Augusti* by the Romans under Augustus for the special needs and political machinations of the empire.

4.1.2 The Friend of Caesar in the Roman Empire

The Roman adoption of this Hellenistic political system introduced various changes to the title. These included the reception of official and semi-official functions that were originally not part of the Hellenistic practice. The Latin form *amicus Augusti* or *amicus Caesaris* was extended to include members of the imperial family. It was

effectively used by the Romans and became very popular during the first century as an honorific title of privilege given to the friends of the emperors who »were admitted into this group of the emperor's ,friends' as a mark of gratitude for their loyalty and support towards their sovereign« (Cuss 1974, 48). To be a friend of the emperor therefore attracted enviable political and religious privileges greatly coveted at the time. It was this group of friends around the emperor who taking advantage of their unfettered access to the emperor Domitian orchestrated a plot and killed him in AD 96 (Cuss 1974, 49). The emperor conferred this title also on some of his closest friends who were equally given provinces to supervise. Thus Pomponius Flaccus and L. Pison described by the emperor as the closest friends were given the province of Syria and the Prefecture of the town respectively (Suetonius, *Tiberius*. 42, 3). Pilate is thus likely to have been given the province of Judaea as the friend of Tiberius or of Sejanus in recompense for his amiable service and pronounced loyalty to the imperial cause (Cuss 1974, 48).

It was therefore a title conferred in the Roman Empire as a mark of imperial gratitude on persons for their faithful and loyal services and dispositions towards the emperor. To be the emperor's friend thus meant to serve him and to enjoy his favour (Zumstein 2016, 710). The Roman Empire saw the title as an instrument at the service of imperial propaganda in the exercise of soft power, attracting, cultivating, and managing loyalty, and exercising authority within its conquered territories. This was used in tandem with the imperial religious cult of worshipping the emperor as divine son of god »to unite the vast Roman empire by a common bond of loyalty towards the person of the emperor, linked with the personification of the power of Rome« (Cuss 1974, 32). This cult of the Divi and the genius of the living emperor were made most popular especially during the time of Augustus, as a concession for the tradition of the Hellenized East. It became a unifying force that permitted the Romans to identify the friends and enemies of their emperor among the varied nationalities within its frontiers. It was thus one of the necessary instruments in the hands of the Roman Empire to enlist its adherents in the management and consolidation of the enormous power it wielded over its vast territories (Syme 1954, 264).

It is within this context of the Roman Empire's quest for loyalty from its conquered territories in the use of this title that the Herodian connection with the title in relation to Rome is to be established. Herod the Great publicly laid claims to this title and used it as an expression of his unfettered loyalty to the emperor in return for establishing and preserving his authority and dynasty in Judaea. Subsequent Herodian successors maintained this tradition of loyalty to the emperor. Agrippa for example was in return for loyalty honoured by Gaius Caligula and subsequently Claudius with a kingdom larger than his grandfather's. He ruled the kingdom in submission to Rome as »Great king, Friend of Caesar and Friend of Rome« (Smallwood 1976, 192; Richey 2007, 169).

4.1.3 Pilate and Sejanus, and the Threat of Lese Majesty

Pilate's position as the procurator of Judaea is linked to his relationship with Lucius Sejanus (Richey 2007, 169). Sejanus was a dynamic young man who gained

the admiration of emperor Tiberius. He was a Roman noble and had access to power at an early age when he took charge of the day-to-day administration of the empire while Tiberius retired to the peninsular of the isle of Capri. His position as almost the co-emperor to Tiberius gained him the privilege of appointing prefects to the numerous provinces under the empire; one of these prefects was that of Alexandria (Brown 1994, 693–695; Richey 2007, 169). Pilate is likely to have been another of Sejanus' appointed prefects and a client of Sejanus (Spicq 1959, 239–245; Schnackenburg 1982, 262). As a client of Sejanus, Pilate may probably have been numbered among 'the friends of Caesar' (Tacitus, *Annals* 6.8). Brown, however, cautions against the hypothetical nature of this connection between Sejanus and Pilate (1994, 844).

It became evident that Sejanus was plotting against the imperial family and on the grounds of treasonable ambitions he lost the confidence of Tiberius and was killed on 18 October, 31 for lese-majesty (Brown 1994, 693). His death put at risk all his appointees who were considered his loyalists. Most of these loyalists were already stripped of their responsibilities, and the onus was therefore on the remaining ones to prove by their activities that they were loyal to Tiberius. Given that, based on the dating above, Pilate is likely to have been a loyalist or 'friend of Sejanus' and mindful of what had befallen his patron, he had the weight of working the tight rope of not betraying any lack of loyalty to the emperor Tiberius (Richey 169).

Keener (2012, 1128) suggests that provincial governorship positions were always for men of senatorial ranks who always aspired to higher offices. This aspiration was often thwarted by unfavourable reports to the emperor against them. Pilate on his part was more vulnerable because he was of a lower rank by birth but rose to the position by grace from Sejanus (1128). Like all governors, any abuse of office could be considered a treasonable offence and releasing one accused of contesting Caesar's position was more treasonable. Philo notes that Herod Agrippa presented Pilate as an inflexible, corrupt and cruel leader who had much to hide from his Roman superiors (*Embassy* 38, 301). Pilate had once backed down at the threats of denunciation from the Jewish aristocrats when he planned to tinker with Herod's palace in Jerusalem (38, 301–302). According to Philo's Agrippa, this threat of sending an embassy to the emperor exasperated Pilate, made him very fearful that his venality, his violence, robberies, assaults, abusive behaviour, frequent executions of untried persons and his endless savage ferocity were going to be exposed (38, 302). On the basis of an appeal to Tiberius by the Jews, Pilate was once humiliated by the emperor for the very fact that he attempted to fiddle with the traditions of the people (38, 304–305).

From these descriptions by Philo, it is evident that the Jewish leaders repeatedly confronted Pilate with threats of denunciation to the emperor. Smallwood notes that from Josephus' account of the squabble between the Jews and Pilate about the 'standards and the medallion busts of the emperor' (*AJ* 28, 55–59) the Jews were equally aware that though brutal and stubborn Pilate was vulnerable when matched with equal stubbornness and threat (1976, 161–162). Pilate on his

part was therefore always anxious about his wrongdoings being exposed by any embassy to his unpredictable emperor and made efforts to prevent such denunciations. Thus even if there were no connection between Pilate and Sejanus, Pilate already understood from these previous experiences of humiliation, the political, economic and existential implications of his being denounced by Tiberius.

5. The Threat Element of the Phrase ‚Friend of Caesar‘ on Pilate

The statement »you are no friend of Caesar« used of Pilate by the Jews in v. 12b for seeking to release Jesus denotes disloyalty. It implies that if Pilate releases Jesus who is presented as the enemy of Caesar, he is equally against Caesar and does not protect the interest of the emperor (Gers-Uphaus 2020, 22). The Johannine Jewish authorities were conscious of the subtlety surrounding the relationship between the Roman emperor or his representatives and the traditions of the Jews. Meier notes that the High Priests were often burdened with the responsibility of maintaining this balance between the exercise of the powers of the emperor and the preservation of the traditions of the Jews (2001, 296). They were often expecting from the emperors minimum of concession and respect for their traditions. This qualifies for what Matjaž Muršič Klenar describes as the necessity of cohabitation (2020, 575). The Johannine Jewish authorities were therefore aware of the need for an emperor to be sympathetic towards the preservation of their traditions (Philo, *Embassy* 38:301). They were conscious of Roman emperors' intolerance of disloyalty from subordinates and collaborators, like Sejanus. They were conversant with Pilate's wrongdoings and abuse of authority and of Pilate's fear for his wrongdoings, especially of these being exposed (38, 302). They were conscious of the fact that Pilate would do much to make sure he was not petitioned to the emperor Tiberius especially about his abusive behaviours. They were equally aware that their resistances have often broken Pilate's stubbornness and resolve even at the cost of lives (Smallwood 1976, 161–162). Armed with these vulnerabilities of Pilate, and aware that Pilate was tilting towards releasing Jesus, the Jews used the »you are no friend of Caesar« figure as a veiled threat to force Pilate's hand and get crucifixion for Jesus.

Thus aware of what had become of Sejanus, and mindful of previous humiliations suffered, Pilate preferred to preserve his position and life and bow to pressure from the Jews by handing Jesus over for crucifixion. Pilate, therefore, understood from his previous experiences the implications of the reference to Caesar in John 19:12b as a threat to his life and political ambition. The threat, therefore, helps Pilate to play along with the Jews and protect the interest of the emperor and preserve his life and office (Gers-Uphaus 2020, 23). The threat was therefore of a particular significance for Pilate in relation to his intimacy with the emperor. This intimacy was for Pilate more valuable than the Jewish squabble about a certain kingship pretender (Jossa 2002, 119). If Pilate, therefore, had the title of

,friend of Caesar' conferred on him, he would by virtue of the threat be considered unfaithful and stripped of the title and the office. If it was not conferred on him, the threat was then used to express the fact that he would be guilty of disloyalty as Caesar's representative for favouring a person who was against Caesar. The threat element of the phrase consists especially in the fact that if Pilate fails to concede to the demand to crucify Jesus the Jewish authority will bring his excesses to the attention of the emperor and convince the emperor to strip him of his office and even risk his life.

Thus when confronted with the veiled threat (accusation) by the Jews of disloyalty to Caesar Pilate quickly capitulated and handed Jesus over to be crucified. Pilate gave in for fear of having his inadequacies exposed and consequently losing his intimacy with the emperor (Dodd 1963, 120). The threat from the Jewish leadership of not being a ,friend of Caesar' implied disloyalty and was therefore an unconcealed psychological pressure on Pilate's fear of losing his very enviable status as ,amicus Augusti'. It was a political blackmail used as a trump card to twist his arms (Zumstein 2016, 710) and break his resistance to the crowd's insistence on handing over Jesus for crucifixion.

6. Conclusion

The phrase ,friend of Caesar' in John 19:12 plays an important role in the Johannine narrative on the handing over of Jesus by Pilate to the Jews for crucifixion in John 19:12-16a. A historical analysis of the phrase reveals that it can be traced to the Hellenistic expression οἱ βασιλέως φίλοι used in Asia Minor to denote the politically privileged positions of a select few who enjoyed the favour of the king. It was used as a complex system of title conferment to win loyalty for the king; while the beneficiaries saw it as an opportunity for political and economic gains. This system was adopted by the Romans from the time of Augustus and used as *amicus Augusti* or *amicus Caesaris* for the same garnering of loyalty. The Johannine usage reflects this same sense of loyalty incumbent on those who were at the service of the emperor. It however has some remote similarities with a few expressions in the LXX; the closest being the ,friends and allies and brothers' of the Romans in 1 Macc 15:32. To cease to be the ,friend of Caesar' therefore implied not being loyal to the emperor, *renuntiatio amicitiae*. Such show of disloyalty implied losing one's political office and even risking one's own life, as was the case with Pilate's mentor Sejanus. The use of the phrase by the Jews was therefore meant to be a reminder to Pilate that if they denounced him to the emperor of favouring the enemy of the emperor his office as prefect and life would be at risk. He was therefore to choose between being a friend of the enemy of Caesar or the friend of Caesar by protecting the interest of Caesar. It was a threat and a bait; a political blackmail to force Pilate's hand.

Ruffled by this threat from the Jewish counsel, Pilate bowed to political pressure from the Jews by handing in Jesus for crucifixion. He thus considered a Jewi-

sh dissident king-pretender, and the squabble around Jewish national religion unworthy of his loss of the confidence of Caesar and consequently his life and position as prefect. Pilate's surrendering of Jesus for crucifixion was therefore influenced by the linking of the trial to the authority of the emperor and consequently the loyalty of the governor to the emperor. This was because »to shut his eyes to the fact that Jesus did have a following and had made certain definite, though somewhat vague references to his kingdom would show a lack of interest in the concerns of Caesar« (Cuss 1974, 44).

The use of the phrase by the Jews highlighted the ingenuity of the Jewish council who feeding on the vulnerable side of Pilate took advantage of the entire legal and political situations and turned them maximally in their favour (Bammel 419) by extorting a sentence of the crucifixion from Pilate. The use of the phrase betrays an element of intrigue because having exhausted their list of accusations and getting a reply of innocence from Pilate, the Jewish party decided to play the political card by tapping on the fears and vulnerability of Pilate to force his hand. A threat because if he failed to concede to the demand to crucify Jesus they would convince the emperor to strip him of his office and consequently even condemn him to death.

References

- Bammel, Ernst.** 1984. The Trial before Pilate. In: Ernst Bammel and C.F.D. Moule, eds. *Jesus and the Politics of His Day*, 415–451. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett, C. K.** 1978. *The Gospel According to St. John*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster Press.
- Bauer, Walter.** 2000. *A Greek English Lexicon of the New Testament and Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bernard, J. H.** 1999. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of John*. Vol. 3. Edinburgh: T&T Clark.
- Brandenburger, Egon.** 1975. Stauros. In: Colin Brown, ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1, 391–430. Grand Rapids: Zondervan.
- Brown, Raymond E.** 1970. *The Gospel according to John XIII-XXI*. New York: Doubleday.
- . 1994. *The Death of the Messiah*. Vol. 1. London: Cassell.
- Bruce, F. F.** 1984. Render to Caesar. In: Ernst Bammel and C.F.D. Moule, eds. *Jesus and the Politics of His Day*, 249–263. Cambridge: Cambridge University Press.
- Culpepper, R. Alan.** 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press.
- Cuss, Dominique.** 1974. *Imperial Cults and Honorary Terms in the New Testament*. Fribourg: Fribourg University Press.
- Dodd, Charles Harold.** 1963. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, James.** 1975. Kaiser. In: Colin Brown, ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1, 269–270. Grand Rapids: Zondervan.
- Gers-Uphaus, Christian.** 2020. The Figure of Pontus Pilate in Josephus Compared with Philo and the Gospel of John. *Religions* 11, no. 65:1–24.
- Jossa, Giorgio.** 2002. *Il processo di Gesù*. Brescia: Paideia.
- Keener, Craig.** 2012. *The Gospel of John*. Vol. 1. Grand Rapids: Baker Academic.
- Lagrange, Marie-Joseph.** 1936. *Evangile selon saint Jean*. Paris: Lecoffre & J. Gabalda et Cie.
- Lim, Sung.** 2016. Biopolitics in the Trial of Jesus (John 18:28-19:16a). *Expository Times* 127, no. 5:209–216.
- Louw, Johannes, and Eugene Nida.** 1989. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. 2nd ed. New York: United Bible Society.
- McComiskey, Thomas.** 1976. Bēma. In: Colin Brown, ed. *The New International Dictionary of*

- New Testament Theology*. Vol. 2, 369–370. Grand Rapids: Zondervan.
- McKenzie, John L.** 1965. *Dictionary of the Bible*. Milwaukee: Bruce Publishing Company.
- McLaren, James.** 1991. *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of their Land 100 BC–AD 70*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Meier, John.** 2001. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 3. New York: Doubleday.
- Moloney, Francis.** 1990. Johannine Theology. In: Raymond Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, eds. *The New Jerome Biblical Commentary*, 1417–1426. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Morris, Leon.** 1995. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Wm Eerdmans.
- Muršič Klenar, Matjaž.** 2020. Possibilities of Dialogue in the Modern Secular Society. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:575–584. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/mursic>
- Panimolle, Salvatore.** 1984. *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*. Bologna: Edizione Dehoniane.
- Philo, 1962.** *On the Embassy to Gaius: General Index*. Translated by F. X. Colson. Loeb Classical Library 379. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Polybius.** 1922. *Histories* V. 56. 10. Translated by W. R. Paton. Loeb Classical Library 3. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rad, Gerhard von.** 1964. ‚Melek‘ and ‚malkût‘ in the OT. In: Gerhard Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 1, 565–571. Grand Rapids: Wm Eerdmans.
- Rensberger, David.** 1984. The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel. *Journal of Biblical Literature* 103, no. 3:395–411. <https://doi.org/10.2307/3260780>
- Richey, Lance.** 2007. *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Schmidt, Karl.** 1964. The Word Group ‚basileus‘ in the NT. In: Gerhard Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 1, 576–593. Grand Rapids: Wm Eerdmans.
- Schnackenburg, Rudolf.** 1982. *The Gospel according to John*. Vol. 3. London: Burns & Oates.
- Seneca.** 1935. *Moral Essays*. Vol. 3, *De Beneficiis*. Translated by J. W. Basore. Loeb Classical Library 310. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smallwood, E. Mary.** 1976. *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*. Leiden: E. J. Brill.
- Smith, D. Moody.** 1995. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spicq, P. Claude.** 1959. *Agapè dans le Nouveau Testament*. Vol. 3. Paris: Gabalda.
- Suetonius.** 1914. *Lives of the Caesars*. Vol. 1, *Julius Augustus; Tiberius; Gaius; Caligula*. Translated by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 31. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sweet, J. P. M.** 1984. The Zealots and Jesus. In: Ernst Bammel and C.F.D. Moule, eds. *Jesus and the Politics of His Day*, 1–9. Cambridge: Cambridge University Press.
- Syme, Ronald.** 1956. Some Friends of Caesar. *The American Journal of Philology* 77, no. 3:264–273. <https://doi.org/10.2307/292290>
- Tacitus.** 1937. *The Annals: Books 4–6; 11–12*. Translated by J. Jackson. Loeb Classical Library 312. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zerwick, Max, and Mary Grosvenor.** 1993. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Zumstein, Jean.** 2016. *Das Johannesevangelium: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 315—352

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:08/2022

UDK/UDC: 1Assmann J.:27-242.6

DOI: 10.34291/BV2022/02/Petkovšek

© 2022 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

Eksodus – matrica razodetja

Exodus - The Matrix of Revelation

Povzetek: Prispevek¹ analizira in sintetizira delo Jana Assmanna *Eksodus: revolucija starega sveta* (2015), ki velja za eno temeljnih sodobnih raziskav o vplivu Eksodusa (2 Mz) na moderno kulturo. To delo Eksodusa ne obravnava z zgodovinskega vidika, temveč z vidika njegovega semantičnega potenciala in zgodovine učinkovanja na naše izročilo. Njegova teza je, da Eksodus predstavlja ‚prapok modernosti‘ in da sodobna kultura na pragu digitalne ere še vedno stoji na ‚mojzeovskih temeljih‘. V Eksodusu se namreč vzpostavi nova oblika religije, religija razodetja, ki temelji na zavezi. Ta ima za posledico nov odnos med Bogom in človekom, ki ga predstavlja potujoči shodni šotor: v njem se Bog naseli sredi svojega potujočega ljudstva. Druga pomembna novost Eksodusa pa je teologizacija prava, ki je imela za posledico propad stare bližnjevzhodne sakralne države in je pripravila pot modernizaciji, katere temeljna vrednota je svoboda.

Ključne besede: Jan Assmann, eksodus, razodetje, Mojzes, zgodovina učinkovanja, monoteizem

Abstract: This paper analyses and synthesises Jan Assmann's *Exodus: Die Revolution der Alten Welt* (2015; transl. *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus* (2018)), which is considered to be one of the momentous contemporary studies on the impact of Exodus on modernity. He does not approach the Exodus from a historical perspective, but rather from the perspective of its semantic potential and the history of its impact on our tradition. His thesis is that the Exodus represents ‚a big bang of modernization‘ and that modern culture, on the threshold of the digital age, still stands on ‚Mosaic foundations‘. In the Exodus a new form of religion was established, a religion of revelation based on the covenant. This results in a new relationship between God and man, represented by the travelling Tabernacle: in it God takes up residence in the midst of his travelling people. The second major innovation of the Exodus is the theologisation of law, which resulted in the dissolution of the old Middle Eastern sacral state and paved the way for modernisation, the fundamental value of which is freedom.

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“ (P6-0269), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Keywords: Jan Assmann, exodus, revelation, Moses, *Wirkungsgeschichte*, monotheism

1. Uvod

Eksodus: revolucija starega sveta – delo, ki ga je leta 2015 izdal Jan Assmann – smemo imeti za eno pomembnejših del sodobne filozofije kulture in religijologije. Delo namreč izhaja iz predpostavke, da moderni svet svoj nastanek in razvoj dolguje svetopisemskemu monoteizmu. Eksodus² je ime za 2. Mojzesovo knjigo, ki govori o izhodu Izraelcev iz egiptovske sužnosti, Assmann pa ga razlaga širše – kot simbol človekovega izhoda iz različnih oblik človekove zasužnjenosti v svobodo, ki je osrednja vrednota modernega sveta (Kasper 1988, 1). Odnos med izhodom Izraelcev iz Egipta in modernim svetom Assmann opisuje z besedami soproge Aleide (2013, 94, v: Assmann 2016, 23): »Z izhodom iz Egipta se je zgodil prapok modernizacije.«

V prispevku bomo predstavili Assmannovo tezo o eksodusu kot pripovedi, na kateri naš moderni svet še vedno temelji in iz katere črpa svoje temeljne vizije. Pripoved lahko razumemo na različne načine: kot zgodovinsko poročilo, kot razodetje ali kot mit. Bolj kot zgodovinska resnica, ki se skriva za pripovedjo, Assmann zanima pomenski učinek, ki ga je pripoved imela na kulturni, civilizacijski in verski razvoj sveta, v katerem živimo. Assmanna zanima geneza tega pomenskega potenciala, ki je dobil dokončno, kanonično obliko in veljavo v Svetem pismu – v 2. Mojzesovi knjigi, imenovani Eksodus. Pripovedi o izhodu Izraelcev iz Egipta je mogoče slediti daleč nazaj v čas, še preden je dobila kanonično obliko v Tori – torej v peteroknjžju, ki obsega pet Mojzesovih knjig, kakršne v judovskem in krščanskem izročilu poznamo danes. Na posamezne dogodke, o katerih govori Eksodus, se sklicujejo tudi druge svetopisemske knjige, starejše od Tore. To kaže, da je pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta krožila naokoli že pred njeno redakcijo v Tori. Po drugi strani pa so 2. Mojzesovo knjigo v poznejših obdobjih vedno znova pripovedovali, jo razlagali in komentirali ter iz nje črpali razvojne spodbude in vizije. Assmanna ne zanimajo posamezne vsebine 2. Mojzesove knjige, temveč strukture in forme, ki jih je exodus kot pripoved ali kot knjiga vzpostavil. Te strukture ali forme, ki po Assmannu tvorijo hrbtnico modernega sveta, so naredile naš moderni svet dovzeten za revolucionarne novosti, po katerih se je radikalno ločil od drugih tako predmodernih kot nemodernih kultur. To njegovo izvirnost in drugačnost bomo poskušali z Assmannom prikazati. Kot eden največjih sodobnih egiptologov je Assmann to biblično novost primerjal predvsem s kulturo faraonskega Egipta in z drugimi bližnjevzhodnimi kulturami, v času ali bližini katerih se je hebrejsko Sveto pismo oblikovalo kot nekaj novega in drugačnega.

Po Assmannu Eksodus prinaša semantiko preloma (nem. *Bruch*) – »najbolj ra-

² Beseda „Eksodus“, pisana z veliko začetnico, označuje Drugo Mojzesovo knjigo, pisana z malo začetnico („eksodus“) pa pomeni *pripoved* o izhodu Izraelcev iz Egipta ali pa sam *dogodek* izhoda.

dikalen skok, ki ga je kultura kadar koli naredila; tu gre za preobrat od politeizma k monoteizmu in k temu, kar danes razumemo kot ‚religijo‘« (Assmann 2016, 23). Tudi če je v Egiptu monoteizem v času svojega vladanja uvedel že Ehnaton, to je faraon Amenhotep IV. (vladal ok. 1353–1336 ali 1351–1334 pr. Kr.), se je religija v današnjem pomenu besede oblikovala šele v bibličnem monoteizmu – in ne v monoteizmu Ehnatona.

Biblični monoteizem nosi v sebi dve temeljni razsežnosti: monoteizem resnice in monoteizem zvestobe (Assmann 2016, 29–45; Petkovšek 2017, 620–626). Monoteizem resnice trdi, da je resnični Bog le en in je zato resnična le ena vera, drugi bogovi in vere pa so lažni. Vprašanje o tem, katera vera je resnična, katera pa neresnična, je med vprašanji o veri dolgo veljalo za najpomembnejše. In odgovor nanj je bil, da je prehod od lažne vere k resnični treba iskati prav v eksodusu. Egipt, o katerem govori eksodus, simbolizira laž – Izrael pa resnico. Ob tem se sicer zastavlja tudi vprašanje, ali je Mojzes monoteizem prevzel od Ehnatona ali pa je stvaritelj svetopisemskega monoteizma on sam. Tu gre za vprašanje kontinuitete in diskontinuitete med Egiptom in Izraelom – za vprašanje torej, ali v zgodovini verstev biblični monoteizem predstavlja nekaj povsem novega ali pa je le nadaljevanje monoteizma iz časa Ehnatona. Ker se zdi, da se je vprašanje o (ne)resničnosti boga in vere oblikovalo v petih Mojzesovih knjigah, katerih avtorstvo je izročilo pripisovalo Mojzesu, je Assmann to razlikovanje poimenoval ‚mojzesovsko razlikovanje‘ (*mosaische Unterscheidung; mosaic distinction*) (Petkovšek 2018, 246; 252–253; 256; 2019, 27–36; 2020, 26–32).

V nasprotju s prepričanjem, da je svetopisemski monoteizem v svojem jedru monoteizem resnice, katerega izvor je v svojem delu *Moses der Ägypter* (1998) Assmann prav tako iskal pri Ehnatonu, v *Exodusu* (2015) poudarja, da je ta teza anahronistična. Po Assmannu so se Izraelci monoteizma resnice oprijeli veliko pozneje – v času babilonskega izgnanstva (597–539 pr. Kr.) in po njem, ko so se srečali z monoteizmom Babiloncev in Perzijcev. Kakor egipčanski je bil tudi ta monoteizem kozmogoničen in povezljiv s politeizmom – v skladu z njim imajo *svet in bogovi v njem* izvor v enem samem bogu. To vero v enega samega boga, ki je izvir sveta in bogov v svetu, pa so Izraelci spremenili v absolutni monoteizem – sprejeli so enega resničnega Boga, stvarnika sveta, in druge zavrnil kot lažne. Po Assmannu izvorno jedro svetopisemskega monoteizma torej ni monoteizem resnice, ampak monoteizem zvestobe. Ta monoteizem se je oblikoval že v času pred izgnanstvom in je tudi v poznejšem svetopisemskem izročilu prevladal nad monoteizmom resnice.

Generator svetopisemskega monoteizma je monoteizem zvestobe. Tu ni bistveno razlikovanje med resničnim in lažnim, značilno za ‚mojzesovsko razlikovanje‘, ampak razlikovanje med zvestobo in izdajo. To v središče vere ne postavlja resnice, ampak zavezo. Bog, ki je Izraelce rešil iz egiptovske sužnosti, je z njimi sklenil zavezo in jih izvolil za svoje ljudstvo. Vera (heb. *aemunah*) v svoji revolucionarni moči, kakor jo razumemo danes, pomeni zvestobo zavezi in zaupanje v Božje obljube – v prisego, dano očetom, v spravno in opravičujočo moč postave. Vera tu dobi povsem novo vlogo; njena naloga ni osvetljevanje in razkrivanje tega, kar je, to je

bivajočega, temveč tega, kar je uresničiti in živeti šele treba (Assmann 2015, 11–12). Vera torej razkriva eksistenco, ki jo je treba uresničevati in živeti; ne govori o tem, kar je, ampak o tem, kako je treba živeti. Resnice vere se zato ne kažejo v besedah in teorijah, pač pa v dejanjih in življenju, kot pravi Lessing v razlagi starodavne prisposode o izgubljenem prstanu (Assmann 2016, 162–163; Petkovšek 2017, 629–630). Revolucionarni naboj je svetopisemski veri dal monoteizem zvestobe, katerega izvor ni pri Ehnatonu, temveč v izhodu Izraelcev iz Egipta. V tem odrešenjskem dogodku Izraelci vidijo temelj svojega obstoja, za katerega morajo biti svojemu Bogu – enemu in edinemu odrešeniku – večno hvaležni in zvesti. V tem je izvor monoteizma zvestobe. »Monoteizem zvestobe‘ je svet spreminjajoča novost, ki je prišel na svet s svetopisemskim monoteizmom.« (Assmann 2015, 12) In je tudi v jedru treh abrahamskih religij.

Monoteizem, ki človeka odvrne od politeizma, prinaša v religijo vprašanje o tem, kateri bog je resničen in katera vera je resnična. To vprašanje pri Ehnatonu najdemo in je pomembno tudi za biblični monoteizem, a izvirnost Svetega pisma je drugje – v zavezi in v zvestobi zavezi. Zaveza predstavlja višek pripovedi o izhodu. »Da bi vstopili v zavezo, je bilo treba zapustiti Egipt.« (12) Zaveza naredi iz Izraelcev novo ljudstvo, nekaj povsem novega. O tem govori eksodus. Egipt in Izrael sta imela veliko skupnega – podobnosti je mogoče najti med egiptovskimi himnami in svetopisemskimi psalmi, med egiptovskimi ljubezenskimi pesmimi in visoko pesmijo, pa tudi na področju darovanja, tabujev in predpisov glede čistosti. Toda Assmanna zanima predvsem drugačnost Izraela, novost, ki jo je prinesel in iz nje naredil temelj novega sveta, v katerem danes živimo. Assmann v *Exodusu* proučuje Egipt in Izrael kot simbola dveh nasprotnih svetov; zanima ga »diskontinuiran, antagonističen, revolucionaren vidik staroizraelske in zlasti zgodnje judovske religije in s tem simbolni pomen izhoda iz Egipta« (15).

Pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta Assmanna zanima predvsem v simbolnem smislu – te pripovedi ne proučuje niti z zgodovinskega niti s filološkega niti s teološkega vidika, ampak kulturološko (*kulturwissenschaftlich*) – z vidika ‚zgodovine smisla‘ (*Sinngeschichte*). Pripovedi opisujejo, razlagajo in osvetljujejo resničnost; človeku s tem odpirajo določen način dojemanja sveta in samega sebe. Te pripovedi imajo tudi svojo zgodovino – z njimi in v njih se razvija smisel, ki prejemniku resničnost odpre na določen način in prikaže v določeni luči. Resničnost v luči različnih smislov dojemamo različno. Svetopisemske pripovedi – med njimi pripoved o eksodusu – imajo svojo zgodovino: oblikovale so se postopoma in se v končni redakciji zlele v kanon svetopisemskih besedil – najprej judovski, nato še krščanski. Smisel, ki ima svojo predzgodovino in je v svetopisemskem korpusu dobil kano nično veljavo, pa je v svoji narativni in normativni obliki vplival tudi na genezo naše zgodovine. To dvojno fazo razvoja smisla Assmann razume pod izrazom ‚zgodovinska smisla‘ – zgodovina, v kateri se je smisel najprej oblikoval v kano nično obliko, in zgodovina, ki se je *potem* pod njegovim vplivom razvila. Po Assmannu je eksodus v obeh smereh izjemen primer; pripoved se je v nekaj stoletjih razvila v osrednjo semantično paradigmo v zgodnjem judovstvu, nato pa je imela enkratno zgodovino učinkovanja (*Wirkungsgeschichte*) – zlasti v krščanstvu in v islamu, ki

sta se iz nje razvila (Krajnc 2021). Predmet Assmannovih analiz v *Exodusu* je torej zgodovina smisla, ki ga je ta pripoved nosila v sebi od začetkov do danes. V tem pristopu sta pomembna oba mejnika: 1) na eni strani avtor to vprašanje obravnava z vidika izročila, v katerem stoji, to je z vidika protestantskega krščanstva, ki je tudi samo rezultat te učinkujoče zgodovine smisla; 2) na drugi strani je faraonski Egipt, dominantna kultura časa, v katerem je pripoved o izhodu nastala in na podlagi katere Izrael v vsej svoji novosti izstopa. Ta lok med skrajnostma – med faraonskim Egiptom in sodobnim protestantskim krščanstvom, v katerega je avtor usidran – ni indiferenten prostor, v katerem bi stare pripovedi le ponavljali ali jih stihijsko komentirali, temveč prostor, v katerem starodavno sporočilo potuje, naš čas pa ga sprejema, odzvanja in prevaja. To sodobno recepcijo preteklosti Assmann imenuje ‚resonančna lektira‘ (*resonante Lektüre*) (Assmann 2015, 15). Naš čas do starodavnega sporočila ni indiferenten – sprejema ga in odzvanja, ne da bi se odrekel samemu sebi. V odzvenu je preteklost danes tu, a na svojski način, kakor je bila tu včeraj ali bo tu jutri – vsakokrat na svojski, času in prostoru primeren način.

Kaj torej Assmann odkriva v 2. Mojzesovi knjigi? Zanj pravi: »Knjiga Eksodus vsebuje morda najveličastnejšo in učinkovno najbogatejšo pripoved, ki so si jo ljudje kdajkoli pripovedovali.« (19) Eksodus nosi v sebi neizčrpano sporočilo, ki v novih časih in okoliščinah ostaja živo in ljudi ne neha nagovarjati. Pripoved nagovarja vsak novi čas. »Njeno učinkovanje je brezmejno; njeno sevanje neizmerno.« (20) Semantika pripovedi je pri tem semantika preloma: prelamlja s starim in ustvarja novo. Zgodovina človeštva je doživela nekaj temeljnih prelomnih sprememb, kot npr. odkritje pisave ali ustanovitev države. In mednje sodi tudi preobrat od politeizma k monoteizmu, o katerem govori Eksodus; preobrat ni bil posledica evolucije, ampak revolucije. Ta preobrat se je v polnosti uresničil šele v krščanstvu in islamu (Krajnc 2021). Pripoved, ki ima bolj funkcijo mita kot zgodovinskega poročila, ni le temeljni mit, v katerem Izrael vidi svoj izvor, pač pa tudi temeljni mit »monoteizma in s tem enega osrednjih elementov modernega sveta« (Assmann 2015, 19). Pripoved je torej vpletena v jedro našega modernega sveta.

Assmann pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta brez oklevanja označi kot mit. S tem resničnosti zgodovinskega jedra te pripovedi ne zanika, vsekakor pa je bila po njegovem prepričanju njena vloga bolj konstruktivna kot deskriptivna – bolj projekтивna kot retrospektivna. Pravi namen, ki je privedel k nastanku pripovedi v današnji obliki, ni bil poročati o preteklem dogodku, tudi če je ta bil nadvse pomemben, temveč ustvariti ‚rešilni čoln‘, ki bi sredi najhujših stisk zatiranemu ljudstvu omogočil preživetje in prihodnost – Assmann besedo ‚mit‘ uporablja v tem smislu. Pripoved o izhodu vsebuje nekakšno mitično jedro, ki teži k temu, da se pripoved pripoveduje vedno znova in vsakokrat na drug način – ta pa ima moč, da življenje utemeljuje in ga odpira, življenjske situacije in izkušnje osvetljuje, jih usmerja in napolnjuje s smislom. Poleg tega miti tako skupinam kot posameznikom pomagajo graditi istovetnost, premagovati krize in stiske ter spoznavati, kdo so in kam spadajo. Tako so Egipčani ob pomoči mita o Ozirisu na kulturni ravni predelovali smrt, Freud pa je ob pomoči mita o Ojdipu obravnaval nevrose pacientov. V tej mitični funkciji eksodus odgovarja na dve vprašanji: 1) o Božji bližini;

2) o tem, kdo smo (20).

Kot egiptolog Assmann poudarja, da Egipčani sebe nikoli niso razumeli na podoben način. Nič drugačne od drugih bitij so sebe videli v perspektivi sveta, ki je izšel iz boga in s katerim bog ni imel posebnih načrtov. Bog je svet le vzdrževal, ljudje pa so mu pri tem z obredi pomagali. Zgodovina zato zanje ni bila projekt, ki naj bi ga človek na podlagi obljub šele uresničil, temveč življenje v skladu z mitičnimi pravzorcji; njegov namen je bil ohranjanje preteklega, izvirnega. Eksodus pa Izrael prikaže v povsem drugi luči – Bog Izraelce reši iz egiptovske sužnosti in jih izvoli, da bi uresničili pravično družbo. Če egiptovski miti govorijo o svetu, ki se ne spreminja, pa svetopisemski mit o eksodusu govori o stvarjenju nečesa povsem novega znotraj že davno danega, ustvarjenega sveta. Namen svetopisemskega mita o izhodu ni ohranjati in obnavljati stari svet, pač pa ustvariti in utemeljiti nov svet. Pripoved nosi v sebi ‚svet spreminjajoče novo‘. Ta novi svet ustvarja s preratom – z revolucijo in z razodetjem. Da bi osvobodil Izraelce, je Bog razbil egiptovsko suženjstvo in jim dal spoznati svojo voljo.

2. Eksodus – kot pripoved in kot knjiga

Ko govorimo o eksodusu, je treba razlikovati med *Eksodusom kot knjigo* (2. Mojzesova knjiga kot del peteroknjižja in vključena v svetopisemski kanon) in *eksodusom kot izvorno pripovedjo* (ta je med Izraelci nastala in krožila pred dokončno redakcijo peteroknjižja).

Eksodus kot izvorna pripoved ima po Assmannu tri mitična jedra: izhod, zaveza in obljubljeni dežela. Pripoved o izhodu – to se zdi samoumevno – so pripovedovali z vidika prišlekov v obljubljeni deželo: pripovedovali so jo torej kot osvajalci, ne poraženci; namen pripovedovanja pa je bil utrjevati novo, in ne zgolj govoriti o emancipaciji od starega. Tri mitična jedra – izhod, zaveza in obljubljeni dežela – so bila v izvorni pripovedi povezana.

Eksodus kot knjiga – to je 2. Mojzesova knjiga – pa govori le o izhodu in zavezi; o vstopu v obljubljeni deželo namreč govori šele Jozuetova knjiga. V peteroknjižju (Tora) je pred Eksodus postavljeno poročilo o stvarjenju in o očakih, ostale štiri knjige (2–5 Mz) pa se omejujejo na poročilo o izhodu in sklenitvi zaveze – torej na Mojzesovo biografijo. Namesto z vstopom Izraelcev v obljubljeni deželo se peteroknjižje konča s poročilom o vstopu Boga v bivanjsko skupnost s svojim ljudstvom: o sklenitvi zaveze in postavitvi shodnega šotora. 2. Mojzesova knjiga se deli v tri dele: poglavja 1–15 govorijo o odrešenju iz egiptovske sužnosti; poglavja 16–24 govorijo o zavezi, ki jo Bog sklene s svojim ljudstvom in s katero je človek rešen *služenja* človeku (= tlaka), da bi *služil* Bogu (= svoboda) – splošna tema knjige je razodetje, ki povezuje prvi in zadnji del knjige; poglavja 25–40 opisujejo postavitvev in ureditev shodnega šotora (= duhovništvo in obredje) in s tem institucionalizacijo zaveze v obliki nove religije – ta del, ki govori o naselitvi Boga med ljudstvom, nadomešča poročilo o vstopu Izraelcev v obljubljeni deželo. Ta tretji del je doda-

tek k *duhovniškemu spisu (Priesterschrift)*, ki je v 6. stol. poenotil Genezo in Eksodus v obsežno zgodovinsko delo.

Pripoved o eksodusu pa najdemo tudi izven 2. Mojzesove knjige – v drugih knjigah Svetega pisma, kakor so preroki in Psalmi. Omenjanje eksodusa v Psalmih kaže, da je pripoved v času po izgnanstvu dobila bogoslužno vlogo v obredju drugega templja. V tem se kaže, da je bilo vključevanje eksodusa predvsem *dejanje spominjanja* na nekaj, kar za prihodnje rodove ne sme iti v pozabo. Trem mitičnim jedrom pa so Psalmi dodali še četrtega – grehe očetov. Zgodovina odrešenja in zgodovina padcev sodita skupaj: *odrešenjskih dogodkov se spominjamo v okviru objokovanja zgodovine padcev* (Ps 105–107). Najhujši med grehi v obljubljeni deželi je bilo sprejetje kanaanskih običajev (Ps 106). (Assmann 2015, 22–23)

3. Vloga eksodusa

Bolj kot zgodovinsko poročilo je namen eksodusa ustvarjanje ‚novega Izraela‘. V pripovedi najdemo trojni odmik: 1) od Egipta, ki simbolizira stari svet; 2) od Kanaancev, ki predstavljajo staro ‚hudodelsko‘ religijo; 3) od očakov, torej od lastne grešne preteklosti.

Na pripoved o izhodu so v 8. stol. pr. Kr. – še pred nastankom Tore – namigovali preroki Ozej, Amos in Mihej. Vendar pa je pripoved literarno obliko in bogoslužno vlogo, kakor ju poznamo danes, dobila šele v času babilonskega izgnanstva v 6. stol. pr. Kr. V tem času in okoliščinah je moral Izrael po padcu obeh kraljestev – severnega in južnega – iznajti novo etnično in versko identiteto in ji dati nove politične, družbene in obredne temelje. Zmožnost, da postane izvir te nove identitete, so prepoznali v eksodusu; s tem so mu dodelili vlogo medija, ki je skupnosti omogočil normativno kolektivno samoopredelitev. To vlogo je pripoved opravljal v narativni obliki kot pripoved in v normativni obliki kot postava. Po drugi strani pa so eksodus opredelili kot razodetje, v katerem Bog izstopa iz svoje skritosti in nedoumljivosti, da bi svojemu ljudstvu razodel svojo voljo. Razodetje postane temelj novega odnosa Izraelcev do Boga, do sveta in do človeka. »Knjiga Eksodus kodificira eno, vse spreminjajoče, epoho ustvarjajoče razodetje.« (Assmann 2015, 25)

V tej narativni in normativni vlogi ter v obliki spomina na ključni odrešenjski dogodek iz zgodovine izraelskega ljudstva je Eksodus postal model vseh poznejših razodetij. Če Michael Walzer vidi v njem *matrix* vseh revolucij, ki prelamljajo s starim, da bi ustvarile novo, Assmann v Eksodusu vidi *matrix* vseh razodetij. Eksodus, ki v sebi povezuje razodetje in zavezo, uvaja novo obliko religije – ‚religijo razodetja‘, ki se razlikuje od ‚naravnih religij‘, ki niso nikoli nastajale na podlagi utemeljitvenih dogodkov.

Kot zgodovinska pripoved eksodus govori o čudežnem izhodu Izraelcev iz Egipta, simbolno pa o izhodu Izraelcev iz stare, predbiblične kulture, ki jo simbolizira Egipt s svojo tlako, v svobodo Božjih otrok. Ti so poklicani, da se ločijo tudi od starih ka-

naanskih verovanj in grehov, v katere so zapadali njihovi očetje. Poznejše razlage vidijo v Eksodusu globljo duhovno simboliko, ki govori o duhovnem izhodu človeka iz *civitas terrena* v *civitas Dei* – iz zemeljskih stvarnosti v Božje kraljestvo.

Eksodus pa Assmann umešča tudi v okvir Jaspersove ideje ‚osne dobe‘, po kateri je v približno istem času (500–300 pr. Kr.) v različnih kulturah in verstvih (zaratustrovstvo, Kitajska, Grčija idr.) začelo prihajati do revolucionarnih sprememb. Ideje o osni dobi so privzeli mnogi drugi – čas, ki ga zajema, pa opredeljevali različno. V osno dobo tako Jaspers uvršča tudi svetopisemski obrat k monoteizmu, ki se je začel s preroki v 8. stol. pr. Kr. in se dovršil z redakcijo Tore v 4.–3. stol. pr. Kr. Za osno dobo je značilno predvsem odkritje transcendence, ki je človeka odprlo za presežne resnice. Tako je človek postal kritičen do tradicionalnih ustanov in idej, postal je zmožen razlikovanja med tostranskim in onstranskim, med prigradnim in nujnim, relativnim in absolutnim. Po Assmannu v okvir vrenja, značilnega za osno dobo, sodi tudi eksodus. Pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta so začeli v tem času razlagati v duhovnem smislu kot izhod duše iz tostranskega v onstransko – in zavezo z Bogom kot *Božjo državo*. Pogled s transcendentne perspektive relativizira tostransko. Assmann meni, da eksodus ideji osne dobe ustreza, a hkrati poudarja, da ‚monoteizem zvestobe‘ le ostaja pojav *sui generis*, ki ga ne smemo enostavno podrediti ideji osnega časa kot posledici globalnega razvoja. Predvsem poudarja, da značilnosti, ki jih v osni dobi prepozna Jaspers, niso le ‚proizvod‘ določenega časa, temveč ‚proizvod‘ sredstev ali medijev, ki jih je ta čas prinesel – in so odkritje transcendence omogočili. Gre za odkritje in uporabo pisave, kanonizacijo ali komentiranje kot skrb za smisel. Ti mediji so ustvarili okoliščine, ki so človeka odprle transcendentnemu. V tem smislu je po Assmannu treba idejo osnega časa razumeti ne kot čas, ki bi človeka odprl transcendentnemu kot takšen, ampak kot oznako za okoliščine (pisava, kanonizacija tekstov ipd.), ki so človeku omogočile, da se je je ločil od neposrednih danosti, se dvignil nad imanenten vsakdan in se odprl transcendentnemu, ki ni podrejeno času in prostoru – in omogoča univerzalna spoznanja. Assmann opozarja, da razlagalne moči, ki jo ideja osne dobe ima, ne smemo spremeniti v mit o nekakšnem čarobnem času, ki je človeka odprl presežnemu istočasno v različnih kulturah.

4. Eksodus kot knjiga in stopnjevito razodetje

Assmanna exodus zanima kot pripoved in knjiga, ki je na področju religije sprožila revolucijo: naravno religijo je zamenjala z novim tipom religije – z *religijo razodetja* – in politeizem z monoteizmom. Razodetje in monoteizem sta moderno kulturo oblikovala najgloblje, zato te ni mogoče razumeti, ne da bi poznali njun izvor, ki ga je po Assmannu treba videti v eksodusu. Revolucionarne spremembe v razumevanju sveta, Boga in človeka je vsebovala že pripoved o izhodu, ki pa je svojo dokončno, kanonično obliko dobila v 2. Mojzesovi knjigi, v Eksodusu. V svoji analizi Assmann pokaže, kako se je ideja razodetja v knjigi postopoma razvijala znotraj treh pripovednih sklopov.

Eksodus delimo v tri pripovedne, narativne sklope: 1) izhod (pogl. 1–15); 2) Sinajska perikopa (izvolitev, zaveza in postava) (pogl. 15–25); 3) Božja bližina (= ureditev svetišča) (pogl. 25–40). Znotraj treh pripovednih sklopov se postopoma razvija ideja razodetja. Uvodnemu delu, ki vsebuje ekspozičijo in poročilo o Mojzesovemu rojstvu (pogl. 1–2), sledi ‚veliko razodetje‘ (pogl. 3–40), ki sestoji iz šestih stopenj: razodetje imena (pogl. 3–6); razodetje moči (pogl. 7–15); razodetje zaveze (pogl. 19–24); razodetje shodnega šotora (pogl. 25–31); razodetje Božjega bistva (pogl. 33–34); institucionalizacija Božje bližine (pogl. 35–40).

Eksodus je torej z vidika narativnih sklopov in z vidika razvojnih stopenj razodetja mogoče analizirati takole:

Narativni sklopi	Stopnje razodetja	
1. sklop (pogl. 1–15): Izhod	uvodni del (pogl. 1–2)	pogl. 1: ekspozičija (trpljenje Izraelcev v Egiptu) pogl. 2: Mojzesovo rojstvo
	veliko razodetje (pogl. 3–40)	pogl. 3–6 (razodetje imena) pogl. 7–15 (razodetje moči)
pogl. 19–24 (razodetje v sklenitvi zaveze)		
pogl. 25–31 (razodetje shodnega šotora) pogl. 33–34 (razodetje Božjega bistva) pogl. 35–40 (institucionalizacija Božje bližine)		
2. sklop (pogl. 15–25): Sinaj (izvolitev, zaveza in postava)		
3. sklop (pogl. 25–40): Ureditev svetišča (Božja bližina)		

V nadaljevanju bomo sledili Assmannovi analizi razodetja v njegovih razvojnih stopnjah in v kontekstu narativnih sklopov (Assmann 2015, 29–52).

4.1 Prvi pripovedni sklop (pogl. 1–15): izhod Izraelcev iz Egipta

1. *pripovedni sklop* (pogl. 1–15) se začne z uvodom (pogl. 1–2), ki najprej opisuje trpljenje Izraelcev v Egiptu (ekspozičija), nato pa Mojzesovo rojstvo in odraščanje. Ta uvodni del je imel pomembno zgodovino učinkovanja in recepcije (npr. primerjava trpljenja Izraelcev v Egiptu s trpljenjem Judov v 20. stol.). Rdeča nit preostalega dela knjige (pogl. 3–40) je razodetje, ki je velika tema Eksodusa. V pred- ali nesvetopisemskih religijah so bogovi svojo voljo razodevali v znamenjih, sanjah ali orakljih. Da bi to pravilno razumeli, so ljudje razvili ustrezne tehnike pozornosti in opazovanja. Nobeno od teh razodetij pa ni veljalo za enkratno, neponovljivo in vselej obvezujoče. Drugače kakor ‚naravna razodetja‘, ki veljajo kot nekaj v svetu normalnega, je biblično razodetje nekaj, kar ni del sveta – je enkratno, neponovljivo in za vse obvezujoče. Dogodki, v katerih se svetopisemski Bog razodeva, od Izraelcev zahtevajo, da se jih spominjajo in jih ne prepustijo pozabi. Da ti dogodki ne bi bili nikoli pozabljeni, se o njih pripoveduje; o njih se posluša, da bi poslušalca zajeli kot ‚veselo oznanilo‘, kakor se to uresničuje v »Novi zavezi, ki stoji povsem na poti zgodovine učinkovanja in recepcije Eksodusa in ki predstavlja eno odločilnih razvojnih stopenj njene ‚življenjske zgodbe‘« (Assmann 2015, 31).

Že 1. pripovedni sklop govori o dveh stopnjah razodetja, ki ju Assmann poimenuje ‚razodetje imena‘ in ‚razodetje moči‘.

Razodetje imena (pogl. 3–6) govori o Mojzesovi izkušnji pred gorečim grmom, nato pa o njegovem poskusu, da bi o razodetju spregovoril faraonu in rojakom. Božje razodetje ima tu osebno razsežnost: naslovnik je Mojzes. Bog se Mojzesu predstavi z besedami: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov.« Na vprašanje po imenu Bog odgovori: »Jaz sem, ki sem.« (2 Mz 3,14) Tu Bog razodene načrt rešitve Izraela iz egiptovskega suženjstva, da bi ga odvedel »v deželo, v kateri se cedita mleko in med« (3,8). Bog je vnaprej vedel, da bo faraon načrt zavrnil – in da bo moral zato osvoboditev Izraelcev izsiliti z velikimi čudežnimi deli. Ker Mojzes o svoji verodostojnosti dvomi, ga Bog s tremi čudeži (spremenitev palice v kačo, vode v kri in kože iz zdrave v kužno) utrdi in mu dá Arona za glasnika (2 Mz 4). Bog spomni na zavezo, ki jo je že sklenil z očeti; Mojzesu obljubi, da bo ostal tudi z njim (3,12) in Izraela razglasi za svojega prvorojenca (4,22). V stiski, v kateri so Izraelci živeli, se odloči, da jih odreši in naredi za svoje ljudstvo, sam pa postane njihov Bog. Motivi zaveze in obljube tu postanejo izraziti – vedno bolj izrazit postaja tudi motiv ‚veselega oznanila‘. (Assmann 2015, 32–35)

Razodetje Božje moči (pogl. 7–15) predstavlja še veličastnejši korak. Bog se razodene v svojih odrešenjskih dejanjih (*magnalia Dei*). Drugo dejanje sestavljajo tri pomembnejša poročila: o egiptovskih nadlogah, velikonočnem izhodu in prehodu čez morje. Tu ima razodetje kozmično razsežnost: naslovnik je faraon, Egipčani in Izraelci pa so priče – ti so videli »mogočno roko, ki jo je Gospod izkazal nad Egipčani« (14,31). Pripoved govori o nadlogah; teh je deset, da bi se Božja moč razodela čim močneje. Za Egipčane so bile kazni, za Izraelce pa »znamenja in čudeži«. Bog faraonu sporoča: »Že zdaj bi lahko iztegnil roko in udaril tebe in tvoje ljudstvo s kugo, da bi te iztrebil z zemlje. Toda ohranil sem te pri življenju, da ti pokažem svojo moč in da se moje ime razglasi po vsej zemlji.« (2 Mz 9,15-16) Izmed nadlog je najpomembnejša deseta, ki napoveduje smrt prvorojencev. Bog naroča: »Ta dan naj vam bo v spomin in praznujte ga kot Gospodov praznik; iz roda v rod ga praznujte kot večni zakon!« (2 Mz 12,14) Razodetje je tu povezano s spominom; dogodka se morajo Izraelci spominjati kot Gospodovega praznika. Noč izhoda iz Egipta je podlaga za judovsko in krščansko veliko noč. Osrednji del razodetja Božje moči je rešitev Izraelcev prek morja – nanjo so se odzvali z zahvalno pesmijo in plesom (2 Mz 15). Zahvalna pesem sodi med najstarejše dele hebrejskega pesništva – in je najstarejši dokaz, da je pripoved o izhodu med ljudstvom krožila že v 10. ali 9. stol. pr. Kr., še v času pred prerokoma Ozejem in Amosom. (Assmann 2015, 35–39)

4.2 Drugi pripovedni sklop (pogl. 15–25): sinajska perikopa (izvolitev, zaveza in postava)

2. in 3. pripovedni sklop govorita o *vstopu v nekaj novega*. To novo še ni obljubljeni dežela – izpolnitev obljube, dane Abrahamu, Izaku in Mojzesu –, temveč sklenitev zaveze, utemeljene na postavi, in obredna institucionalizacija Božje navzočnosti. Tu gre za simbiozo z Bogom, ki svoje bivališče izbere »sredi svojega ljudstva«. »Spoznali bodo, da sem jaz Gospod, njihov Bog, ki sem jih izpeljal iz egiptovske dežele, da bi prebival v njihovi sredi; jaz sem Gospod, njihov Bog.« (2 Mz 29,46)

Uvod (pogl. 15–19) poroča o dogodkih s poti proti Sinaju: žeji, lakoti, boju Izraela z Amalekom v Refidimu in srečanju Mojzesa s tastom Jitrom. Ljudstvo se je pritoževalo zaradi pomanjkanja in je sanjalo o egiptovskih loncih mesa. Jitro pa že priznava Božjo moč: »Blagoslovljen bodi Gospod, ki vas je rešil iz rok Egipčanov in iz faraonovih rok! Zdaj vem, da je Gospod večji kakor vsi bogovi, ker je rešil ljudstvo izpod oblasti Egipčanov...« (2 Mz, 18,10-11) Tudi pripoved o tej poti je pripoved o postopnem razodevanju Boga Izraelu, ki se je začelo z razodetjem imena in višek doseгло s sklenitvijo zaveze na Sinaju. (Assmann 2015, 39–41)

Razodetje v sklenitvi zaveze (pogl. 19–24) govori o postanku pod goro Sinaj³, kjer je Izrael prejel postavbo. Ta poglavja so vrh razodetvenega dogodka. Tu se jezik iz narativnega spremeni v normativnega (pogl. 20–23); besedilo več ne pripoveduje in ne opisuje, ampak zapoveduje, opozarja, grozi, obljublja. Govorna dejanja niso deskriptivna, ampak performativna: resničnosti ne opisujejo, ampak jo ustvarjajo, projektirajo; ne nanašajo se na resničnost, ki izven govornih dejanj že obstaja, temveč z oznanjevanjem in predpisovanjem ustvarjajo novo resničnost, ki je postala možna šele znotraj sklenjene zaveze. Performativni jezik ustvarja odnose, ki postanejo za govorca in druge, ko jih sprejmejo, obvezujoči: na primer s svojim ,da' ali ,amen' v Cerkvii, s priznanjem sodb na sodiščih, pri odvezi v spovednici ali z obljubami pred pričami – prav na performativnem jeziku temeljijo naši medsebojni odnosi. Isti jezik pripiše svetopisemski avtor Bogu – resničnost, ki jo Bog tako ustvarja, pa je neskončno drugačna od te, ki jo ustvarja človek. Kot stvarnik je Bog s svojo besedo ustvarjal svet, v Eksodusu pa je spregovoril kot osvoboditelj iz egiptovske sužnosti, ki je z osvobodenci sklenil zavezo. To, da je Izraelce izpeljal iz Egipta, daje njegovi normativni besedi moč, ki je bila odločilna za zgodovino učinkovanja Eksodusa: tej knjigi, Eksodusu – pa tudi Svetemu pismu kot celoti – je njeno zavezujočo moč dala zaveza. Prav o nastanku zaveze, ki Sveto pismo dela zavezujoče, govori 2. Mojzeseva knjiga.

Assmann še posebej poudarja za Eksodus značilno povezavo med zavezo in knjigo. Rezultat te povezave je ,religija razodetja' (*Offenbarungsreligion*). Na svetih spisih sicer temeljijo tudi nekatere druge religije; te religije obenem tvorijo okvir, znotraj katerega nauk svetih spisov živi in se širi. Zgodovina učinkovanja svetih spisov se razlikuje od zgodovine učinkovanja profanih del, ki veljajo za klasična (homerski epi, Shakespearove drame in drugi) – ta dela veljajo za klasična, ker so oblikovana v skladu z umetnostnimi normami. Sveto pismo pa tem kriterijem ne zadošča in ne velja za literarno mojstrovino; svojo življenjsko moč kaže v okviru religijskih zakonitosti – v tem je bistvo učinkovanja svetih spisov, ki jih najdemo tudi v drugih religijah. Za religije razodetja je posebej značilno, da v njih performativni jezik utemeljuje skupnost in življenjski red. Eksodus je prvi primer takšnega vseobsegajočega temelja, ki si ga ni mogoče predstavljati brez poročila o stvarjenju sveta v Genezi. Stvarjenje novega ljudstva v zavezi je mogoče le znotraj že ustvarjenega sveta.

³ V širšem smislu o postanku Izraelcev na Sinaju govori 2 Mz 19 – 4 Mz 10. Posebno enost znotraj tega dela peteroknjžja tvori 2 Mz 25–40, ki ga je ,izvirni pripovedi o eksodusu' – to označujemo z zvezdico: *eksodus (rekonstruirano izvirno pripoved označuje zvezdica) – dodal poznejši duhovniški vir.

Zaveza je bila sklenjena po tem, ko je Bog dal Mojzesu postavo in zapovedi na dveh kamnitih ploščah in ko je Mojzes v knjigo zaveze zapisal vse Gospodove besede (2 Mz 24). Mojzes je tedaj izvedel slovesno žrtvovanje in poškrpil ljudstvo s polovico žrtvene krvi: »Glejte, to je kri zaveze, ki jo je Gospod po vseh teh besedah sklenil z vami.« (v. 8) Prav te besede je uporabil Jezus pri postavitvi zadnje večerje. Mojzes in od Jahveja izbrani predstavniki so odšli na goro »in videli so Izraelovega Boga«. S tem je Bog z zavezo soglašal – slovesnost razglasitve zaveze je bila tako končana. Mojzes se je moral na goro vrniti še enkrat, da je prevzel plošči postave. Na gori je ostal štirideset dni in štirideset noči (vv. 15-18). (Assmann 2015, 41-44)

4.3 Tretji pripovedni sklop (pogl. 25-40): milost in bližina Boga

Ta sklop je najboljšežnejši in se po vsebini razlikuje od predhodnih dveh. Izhaja iz Božjega naročila Mojzesu: »Postavijo naj mi svetišče, da bom prebival med njimi.« (2 Mz 25,8) Sklop v obliki kataloga, vrinjenega v dramatično pripoved o izhodu, opisuje postavitvev in opremo svetišča – s tem institucionalizira okvir in obliko, znotraj katerih bo Bog sredi svojega ljudstva prebival. Pogl. 25-31 opisujejo izdelavo štirih najsvetejših predmetov (skrinja, pravni pokrov kaporet, miza in svečnik), druge elemente svetiščnega šotora in določajo voditelja projekta. Pogl. 32-34, ki jih Assmann imenuje »razodetje Božjega bistva«, govorijo o prelomu in spravi, pogl. 35-39 pa o gradnji shodnega šotora.

Razodetje Božjega bistva (pogl. 32-34) – odlomek govori o ljudstvu, ki je obupalo, ker se Mojzes iz ognjenega oblaka ni vrnil štirideset dni. Arona so prosili: »Vstani, naredi nam bogove (*Elohim*), ki bodo hodili pred nami!« (32,1) Aron je iz zlata ulil zlato tele, ki mu je ljudstvo darovalo žgalne daritve in ga v plesu častilo: »To so tvoji bogovi, Izrael, ki so te izpeljali iz egiptovske dežele!« (vv. 2-4) S tem so se resničnemu Bogu izneverili. Ko se je Mojzes vrnil, je v jezi zbral okoli sebe Levijeve sinove in jim naročil, »naj vsak ubije svojega brata, prijatelja in soseda!« Tisti dan je bilo ubitih približno tri tisoč mož (vv. 27-28). Ta odlomek je osrednji del razodetja. Čiščenje zlatega teleta je bilo hud prekršek. Bog je Mojzesu ukazal, naj ljudstvo odpelje v obljubljeni deželo, sam pa ljudstva ne bo spremljal, ker je trdovratno. Zato je Mojzes shodni šotor prestavil iz taborišča stran od ljudstva, obenem pa je Boga prosil, naj se ljudstva usmili. Bog je Mojzesu obljubil usmiljenje (2 Mz 33,19) – obljubo je izpolnil, ko se je Mojzes vrnil na Sinajsko goro: »Gospod je šel mimo njega in klical: »Gospod, Gospod, usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in velik v dobroti in zvestobi, ki ohranja dobroto tisočem, odpušča krivdo, hudodelstvo in greh, ...« (34,6-7) Ta odlomek, ki ga Assmann označuje kot »formulo milosti«, ker se Bog v svojem bistvu pokaže kot »milostljivi in usmiljeni Bog« (v. 6), je vrhunec biblične teologije (Assmann 2015, 47). Mojzes prosi Gospoda: »Naj hodi, prosim, Gospod sredi med nami.« (34,9) Bog je tedaj zavezo sklenil znova in Mojzesu dal dvanajst zapovedi (vv. 14-26). Ta veličastni prizor Mojzesovega videnja Boga, podobno razodetju pred gorečim grmom, ima osebni, intimni značaj. To videnje je videz Mojzesa spremenilo: koža njegovega obraza je žarela – odslej je imel Mojzes obraz zagrnen v tančico, ki jo je odgrnil le pred Gospodom.

Vstop Božjega veličastva v svetišče opiše 40. pogl po Mojzesovih navodilih o gradnji shodnega šotora (pogl. 35–39). »Shodni šotor je tedaj pokrtil oblak in Gospodovo veličastvo je napolnilo prebivališče.« (2 Mz 40,34) Iskana in zelena Božja bližina je sedaj dosežena. Vidna navzočnost oblaka in nevidna navzočnost Božje slave oziroma Božjega veličastva tvorita eno čudežno znamenje. Tu se Bog ne razodeva v izrednih teofaničnih dogodkih kakor v Egiptu, ampak v vsakdanjem dogodku – v oblaku nad šotorom. V tem okviru 3. in 4. Mojzesova knjiga dajeta še druge Božje predpise, zakone in zapovedi. S tem se tema Eksodusa dopolni: Egipt predstavlja *Božjo oddaljenost*, shodni šotor *Božjo bližino* v obliki bivanjske skupnosti z Bogom.

2. Mojzesova knjiga gradi na simetriji. 16 poglavij (1–16) pripoveduje o izhodu, 16 poglavij (25–40) o ureditvi shodnega šotora; 8¼ poglavij (16–24) govori o sklenitvi zaveze. Razmerje med tremi deli je 2 : 1 : 2. Prvi sklop je zelo vpliven, zadnji veliko manj, z izjemo pogl. 32–34 o zlatem teletu. Češčenje zlatega teleta namreč poruši zavezo (19–24), v kateri se je Bog spraval s človekom po prvem padcu v raj. Češčenje zlatega teleta predstavlja drugi padec. Odlomek o Božji bližini v shodnem šotoru je odgovor na ta drugi padec. To pojasnjuje velik obseg, ki ga ima v Eksodusu oziroma v duhovniškem spisu odlomek o postavitvi shodnega šotora. Ta kompozicija je rezultat ‚duhovniškega vira‘, ki je ‚duhovniški spis‘ ustvaril. ‚Duhovniški spis‘ povezuje Genezo in Eksodus v enotno zgodovinsko delo, ki sega od stvarjenja pa do razodetja na Sinaju. Tretji sklop Eksodusa (25–40) zato ni zaključek zgolj Eksodusa, temveč celotne duhovniškospisne (*priesterschriftlich*) zgodovinske kompozicije. Zadnji del te kompozicije je osredotočen na svetišče, na obred – tvori cilj celotne pripovedi, ki se začne s stvarjenjem sveta in zaključi s stvarjenjem religije v obliki bivanjske skupnosti Boga in ljudstva v svetišču. To vzporejanje stvarjenja sveta in svetišča sledi egiptovskim in babilonskim predstavam. Drugače od teh predstav pa svetišče ne nastane v dejanju *stvarjenja*, ampak v teku zgodovine v dejanju *razodetja* po tisočletjih najrazličnejših dogodkov. (Assmann 2015, 50)

Eksodusa torej ni mogoče razumeti brez Geneze – obe knjigi tvorita eno celoto, v katero ju je povezal ‚duhovniški spis‘. Med njima so razlike: pripoved v Genezi je razporejena časovno (od Adama do Noeta, od Noeta do babilonskega stolpa; cikli o očakih in pripoved o egiptovskem Jožefu), pripoved v eksodusu je razporejena prostorsko (Egipt, Midian, Egipt, puščava, Sinaj, shodni šotor). Geneza je poenotena manj kot Eksodus. Z vidika duhovniškega spisa pa je cilj dosežen: Geneza s stvarjenjem, s prazgodovino in zgodovino očakov je le predzgodovina – cilj pa je stvarjenje nove religije, ki jo utemeljuje zaveza, sklenjena med Bogom in človekom na Sinaju. (52)

5. Eksodus: zgodovinski dogodek, izročilo, pripoved

Eksodus poznamo kot 2. Mojzesovo knjigo, ki je v današnji kanonični obliki nastala v 6. stol. pr. Kr. kot rezultat duhovniškega vira – pripoveduje pa o šest, sedem stoletij starejših dogodkih. Tako se odpirajo trije vidiki: zgodovinski dogodek; pripovedno izročilo o dogodku; kanonična redakcija pripovedi. Povezavo med kanonično

redakcijo in zgodovinskim dogodkom Assmann obravnava v poglavju z naslovom „Zgodovinsko ozadje – dogodek in spominjanje“ (56–78).

Eksodus, 2. Mojzesova knjiga nikakor ni natančen ‚posnetek‘ zgodovinskih dogodkov izpred stoletij. Dopuščamo, da za Eksodusom stojijo resnični veliki dogodki iz preteklosti (nasilje faraonov nad ljudstvom, beg ljudstva, naravne katastrofe, močna razodetja itd.). Takšni dogodki so ustvarili spomin ter zgodovino učinkovanja in prevzemanja – oblikovali so zavest poznejših rodov, spomin pa je ta tudi preoblikovala. Proučevanje zgodovine učinkovanja omogoča bolje spoznati zgodovinsko ozadje. V veliko pomoč sta egiptologija in arheologija Palestine – z njima je mogoče preveriti, ali obstajajo pisni in arheološki sledovi o Izraelcih v Egiptu, o izhodu, o tem, ali je bil Mojzes egipčanskega ali kakšnega drugega porekla ali pa se za njim skriva kakšna druga zgodovinska oseba, o sledovih izraelske zasedbe Kanaana. Vendar pa Assmann poudarja, da teh sledov ni veliko in da obstajajo o določenih dogodkih le svetopisemska poročila – včasih tudi protislovna. Assmann tako sklene: »Vprašanja o zgodovinski resničnosti vodijo v prazno. Svetopisemske pripovedi so v sebi protislovne in izvensvetopisemski viri in sledi so se komaj našli. ‚Zgodovinski‘ Mojzes se je razletel v nič in dogodka izhoda ni mogoče rekonstruirati iz pripovedi.« (Assmann 2015, 54) Zato v zvezi z Eksodusom po Assmannu pravo vprašanje ni zgodovinsko – kaj se je v resnici zgodilo –; bistveno je, zakaj se ta pripoved pripoveduje, kaj pove in kakšno vrednost ima. Zanima ga *pomen izročila*. S tega vidika vprašanje o Mojzesovem zgodovinskem obstoju zaobidemo in pripoved obravnavamo, »kakor če Mojzes ne bi nikoli obstajal« (*etsi Moses non daretur*). V tej luči se lahko sprašujemo, kaj pripoved nam in vsem, ki so jo poslušali in brali, pove o naši preteklosti in prihodnosti, o našem odnosu do sveta in do Boga. To so vprašanja, ki zanimajo Eksodus, ki sodi med najbolj ‚žive‘ svetopisemske knjige. (54–55) Po Assmannu je v ozadju pripovedi gotovo dogodek, ki so ga Izraelci doživeli kot odrešenje; ta dogodek je postal kristalizacijska točka pripovedi – vsekakor pa ta dogodek ni bil vsedoločujoč, kakor ga Eksodus predstavlja. Poleg zgodovinskega ozadja sta na kanonično redakcijo vplivala tudi mit in literarna predelava izročila.

Assmann obravnava Eksodus tako, da uporablja *metodo zgodovine spomina* (*Methode der Gedächtnisgeschichte*). Ne sprašuje se, ali se je določen dogodek resnično zgodil, ampak *kako se ga spominjamo* – torej: kdaj, zakaj, za koga, po kom, v kakšnih oblikah je ta preteklost postala pomembna. Ta vprašanja zgodovinske razsežnosti pripovedi ne zanikajo. Prek njihove analize je mogoče prodirati k zgodovinskim resnicam – in obratno: iz zgodovinskih izhodišč, ki jih spoznamo, je mogoče slediti poznejšemu razvoju pripovedi v različnih okoliščinah. Assmann v poglavju o zgodovinskem ozadju analizira nekaj povezav, ki bi v egiptovski kulturi lahko bile *spomin* na Izraelce ali v Svetem pismu *spomin* na faraonski Egipt (npr. Hiksi, Amarna, selitve ljudstev, ljudstva z morja, ‚Apiru ali Habiru, ideja božje države). Prav tako je prepričan, da svetopisemska pripoved temelji na določenih *izkušnjah*, ki kličejo po preteklosti – čudežna rešitev iz hude nevarnosti kot kristalizacijska točka, po kateri kličejo poznejši dogodki, kot so osvoboditev severnih plemen Izraela (931 pr. Kr.), obnova templja, bogoslužja in ‚judovstva‘ v 6. in 5.

stol. pr. Kr. Take izjemne izkušnje potrebujejo preteklost – zato jo prikličejo v spomin.

»Klic, na katerega odgovarja spomin, izhaja iz sedanjosti.« (Bergson 1963, 293; prim. Assmann 2015, 73; 76; 100; 118) Po Assmannu pripoved o izhodu odgovarja na potrebe, ki so jih Izraelci imeli ob ustvarjanju etnične, politične in verske identitete – prvič v 10. in drugič v 6. stol. pr. Kr. (Assmann 2015, 73). Assmann pri tem ugotavlja naslednje vzporednice (77):

Klic Zgodovinski kontekst redakcije eksodusa:	Spomin Dogodki, ki se jih eksodus spominja:
- asirsko in pozneje babilonsko zatiranje - 787: padec Jeruzalema, razrušenje templja, deportacija elite	- egiptovska tlaka - osvoboditev iz egiptovske sužnosti - izhod Izraelovih otrok
- 50–70 let babilonskega izgnanstva, zbiranje pravnega in kulturnega izročila	- razodetje postave na Sinaju in sklenitev zaveze - postavitev shodnega šotora
- ok. 520 z nastopom perzijske oblasti vrnitev Judov v domovino, empatična odvrnitev od ‚grehov očetov‘ - upor tistih, ki so ostali v deželi, proti verskim in drugim zahtevam vrnjencev - upor tistih, ki so se v Babilonu uspešno vključili v babilonsko družbo, proti vabilom, naj se vrnejo domov v razrušeni Jeruzalem	- potovanje po puščavi; godrnjanje ljudstva (‚greh očetov‘) in kaznovanje grešnega rodu (štirideset let v puščavi)
- 520–450: obnova templja, obnova zaveze in nova vzpostavitev Izraela kot judovstva	- zavzetje obljubljenе dežele

6. Eksodus – zgodovina besedila in zgodovina smisla

Eksodus Assmanna zanima kot ‚dogodek spomina‘. Ne da bi zanimal zgodovinsko ozadje, poudarja, da je pripoved o izhodu treba razumeti predvsem kot *delo spomina*, ki je odgovor na določeno sedanjost. Pripoved o izhodu, kot jo poznamo iz svetopisemske 2. Mojzesove knjige, se je oblikovala v 5. stol. pr. Kr., nastajala pa je postopoma skozi stoletja in je po svoji redakciji tudi učinkovala skozi stoletja. V času redakcije je obstajala v dveh pomembnejših oblikah: v devteronomističnem in v duhovniškem izročilu. V nadaljevanju bomo predstavili Assmannovo razlago nastajanja besedila in smisla pripovedi o izhodu (Assmann 2015, 79–119).

Assmann nastajanje Eksodusa deli v tri kompozicijske faze. Najprej si oglejmo dejavnike, ki so na oblikovanje besedila in njegovega smisla skozi stoletja pomembno vplivali.

6.1 Rast besedila – delo negovanja smisla

Svetopisemsko besedilo je večplastno in večglasno; zanj so značilna nasprotja, podvojitve, vrinki, opustitve in glose. V nekaterih knjigah (npr. 1. in 2. Mojzesova knjiga ali preroki) je teh več, v drugih manj. To kaže na postopen zgodovinski razvoj besedila. Drugače od drugih kultur, kjer so se poleg svetih besedilih ohranila tudi posvetna (npr. v antični Grčiji imamo poleg homerskih epov še druge epe),

imamo za Izrael iz časa med 10. in 4. stol. pr. Kr. ohranjena le besedila, vključena v Sveto pismo. Sveto pismo je kanonično primerna besedila vključilo, neprimer-na pa – verjetno – ‚spregledalo‘ ali ‚potlačilo‘. Ohranjena besedila iz tistega časa predstavljajo le 5 % zapisanih besedil – to velja za Izrael, Egipt (3000–300 pr. Kr.) in za druge takratne kulture. Šele v senci postopoma nastajajočega kanona so v Izraelu začela nastajati izvensvetopisemska – devterokanonična – besedila v hebrejskem, aramejskem in grškem jeziku.

Assmanna Eksodus zanima z vidika ‚zgodovine učinkovanja‘ (*Wirkungsgeschichte*). Sodobna svetopisemska eksegeza Eksodus že obravnava z vidika ‚diahrone tekstne analize‘ – raziskuje predvsem teološki in filološki vidik besedila v njegovem zgodovinskem razvoju. Zgodovino učinkovanja zanima tekst v dokončni obliki; ta je tista, ki učinkuje naprej – na zgodovino je vplival Faust in ne Prafaust, predstopnja Fausta. Vseeno pa se Assmann zgodovini nastajanja Eksodusa posveča: predstopnjam Eksodusa, ki naj pomagajo razumeti, kako so njegovi motivi prišli tudi v druga svetopisemska dela, npr. v psalme in preroke. Sinhrono analizo Eksodusa Assmann torej dopolnjuje z diahrono.

Diahrona analiza kaže na štiri razvojne stopnje: 1) ustno izročilo mita o izhodu; 2) knjiga *Eksodus⁴ pred vključitvijo v duhovniški spis, torej *Eksodus kot izvorno, neodvisno literarno delo (kompozicija) poleg drugih spisov, kakor so *Devteronomij, *cikli zgodb o očakih in *Jožefova zgodba; 3) *duhovniški spis, ki je pripovedi o izhodu in o stvarjenju sicer že povezal v celovito zgodovinsko delo, a se je pozneje vendarle še spreminjal; 4) poduhovniškospisna (*priesterschriftlich*) pot skozi različne kompozicijske stopnje vse do kanona bibličnih knjig, v katerega je Eksodus vključen kot druga knjiga Tore – Tora pa kot prvi del hebrejskega Svetega pisma, imenovanega TaNaK.⁵

Assmann privzema sprejeto tezo, da je na redakcijo peteroknjižja bistveno vplival duhovniški spis, ki sovпада z nastankom zgodnjega judovstva v času drugega templja (Assmann 2015, 88). Temeljna plast duhovniškega spisa je verjetno nastala že v 6. stol. v babilonskem izgnanstvu v krogih nekdanjega jeruzalemskega duhovništva; spis so po izgnanstvu dopolnili. Redakcijo peteroknjižja pa so z vključitvijo še drugih virov izdelali ‚redaktorji peteroknjižja‘ v 5. stol. pr. Kr. Kanon hebrejskega Svetega pisma se je tako oblikoval med 2. stol. pr. Kr. in 2. stol. Avtorje duhovniškega spisa je izkušnja padca Judovega kraljestva, ko je leta 587 pr. Kr.

⁴ Z zvezdico (asteriskom) pred imenom določenega dela označujemo njegovo rekonstruirano prvotno obliko.

⁵ Za TaNaK gl. Sveto pismo: Stara zaveza. Jeruzalemska izdaja (Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca in UL TEOF, 2018), 13.

Postava (hebr. Tora, gr. Pentatevh, tj. Peteroknjižje) = Prva Mojzesova knjiga (po prvih besedah besedila imenovana »V začetku«); Druga Mojzesova knjiga (»Imena«); Tretja Mojzesova knjiga (»In [Gospod] je poklical«); Četrta Mojzesova knjiga (»V puščavi«); Peta Mojzesova knjiga (»Besede«).

Preroki (hebr. Nebiim) = zgodnji preroki: Jozue, Sodniki, Samuel (1 Sam in 2 Sam združeni v eno), Kralji (1 Kr in 2 Kr združeni v eno); poznejši preroki: Izaija, Jeremija, Ezekiel; dvanajst prerokov po vrstnem redu, ki je prevzet iz Vulgate: Ozej, Joel, Amos, Abdija, Jona, Mihej, Nahum, Habakuk, Sofonija, Agej, Zaharija, Malahija.

Spisi (hebr. Ketubim, gr. Hagiografi) = Psalmi (ali »Hvalnice«), Job, Pregovori, Ruta, Visoka pesem, Pridigar (hebr. Kohelet), Žalostinke, Estera, Daniel, Ezra, Nehemija, Kronike (1 Krn in 2 Krn združeni v eno).

babilonski kralj Nebukadnesar II. Jeruzalem in tempelj porušil ter judovsko elito odvedel v izgnanstvo, prisilila k novi predstavitvi zgodovine Izraela – od stvarjenja do potovanja Izraelcev skozi puščavo in Mojzesove smrti. Duhovniški spis (6.–5. stol.) ni nov vir – starejšim, ‚neduhovniškim‘ virom jahvistu (ok. 950 pr. Kr.), elohistu (ok. 800 pr. Kr.) in devteronomistu (7. stol.) dodan pozneje –, temveč redakcija, ki je iz starih virov ustvarila temeljno plast peteroknjžja. Peteroknjžje je torej v svoji zasnovi rezultat duhovniškospisne redakcije. V združitvi izročil o stvarjenju sveta, prastarših/očakah, Jožefovi zgodbi z izročili o izhodu iz Egipta v en vseobsegajoč zgodovinski lok, ki se začne s stvarjenjem sveta in se konča s stvarjenjem shodnega šotora (= pratempelj), je duhovniški spis – po Assmannu – za takratni svet pomenil odločilno, neprimerljivo veliko dejanje. Duhovniški spis torej ni eden od virov, ampak je redakcija, ki svojega vzorca ni našla v preteklosti, temveč ga je ustvarila sama kot odgovor na klic – in na potrebe časa. To je bil čas gradnje drugega templja, obnove Jeruzalema in vzpostavljanja ‚Izraela‘ kot religijske, etnične in politične identitete – duhovniški spis je bil odgovor Izraelcev na čas izgnanstva in obnove po izgnanstvu. (Assmann 2015, 81–82)

Genezo peteroknjžja oziroma Eksodusa je mogoče analizirati tako z vidika kompozicije kot z vidika eksegeze. Cilj *kompozicije* je bil povezati različne vire v pripovedne sklope, v celovito zgodovinsko delo, v historiografijo – to je bilo bolj značilno za Genezo (1 Mz); ta je ločene pripovedi povezovala v cikle o očakah in pa z zgodbo o Jožefu. Nasprotno *eksegeza* teži k ‚negovanju pomena‘ (*Sinnpflege*); zanjo so značilni komentarji, reinterpretacije ali osvetlitve – ti prevladujejo v Eksodusu. (Assmann 2015, 83)

Tako *kompozicijsko* kot *eksegetsko delo* najdemo v obeh strateških prikazih zgodovine Izraela, v devteronomistični in duhovniškospisni redakciji, nastalih v za Izraelce težkih časih – v 7. oziroma 6. stol. pr. Kr. Kaj je za ta dva prikaza značilno? *Devteronomijski prikaz zgodovine* se začneja z izhodom iz Egipta in končuje s porušenjem Jeruzalema; poudarja zlasti moralni vidik – zgodovina je odvisna od zvestobe zavezi. *Duhovniški spis* se začne s stvarjenjem sveta in je usmerjen k stvarjenju pratemplja, to je shodnega šotora, ki je prebivališče Boga med ljudstvom; poudarja teološki vidik zgodovine, razodetje – kolikor bolj se Izrael oblikuje v Božje ljudstvo, da lahko tako postane kraj Božje naselitve v svetu, toliko bolj Bog stopa iz skritosti. Idejo, naj zgodovino predstavijo od začetka stvarjenja sveta, so Izraelci našli v sumersko-babilonsko-egiptovskih listah kraljev – ki pa so bile zgolj liste brez intepretativno-vrednotenjske sestavine, zaradi česar jih ni mogoče imeti za historiografijo.

Genezo besedil je usmerjala dvojna skrb: *negovanje besedila* in *negovanje pomena*. *Negovanje besedila* je skrb za tako obliko besedila, ki podpira spomin ali ustvarja dober učinek, pomemben v magičnih in obrednih besedilih – temelječih na dikciji in prozodiji. Tudi v Devteronomiju najdemo „kanonično formulo“, ki izraža skrb za obliko besedila: »Ničesar ne dodajajte besedi, ki vam jo zapovedujem, in ničesar ji ne odvzemajte...!« (5 Mz 4,2) Besedilo v Devteronomiju se je vseeno spreminjalo, ker je sledilo bolj negovanju pomena kakor besedila. Besedilo se je ustalilo šele s kanonizacijo, ko je postalo sveto in je prevzelo značilnosti magično-

-obrednega besedila. *Negovanje pomena* je bilo še posebej pomembno pri vzgoji bodočih rodov. Tu gre za ‚kulturna besedila‘, ki na mlajše rodove prenašajo vrednote in usmeritve. Mladi so se jih učili na pamet, nato so jih po spominu zapisovali. Tako so učenci pridobivali kulturno identiteto in se seznanjali z literaturo, gospodarskimi tehnikami ali z upravljanjem. Slabši kot je bil jezikovni sistem, pomembnejše je bilo besedilo. Če je bil pri obrednih besedilih poudarek na dikciji in prozodiji, je bil pri kulturnih besedilih poudarek na negovanju pomena. Teh tekstov se niso učili le na pamet, ampak iz srca – s ciljem prenesti jih v življenjsko prakso. V skladu s konkretnimi potrebami so jih tudi aktualizirali, komentirali, dopolnjevali ali jim kaj odvzemali. Tako se je besedilo spreminjalo in raslo; oddaljevalo se je od starega besedila in omogočalo razumevanje v drugačnih okoliščinah. Bolj kot je bilo besedilo kulturno pomembno, večja je bila skrb za negovanje pomena. Tako je mogoče razložiti tekstovno obliko peteroknjižja in Eksodusa z mnogimi nasprotji, dopolnitvami, glosami, dodanimi detajli, okrepitevami ali reinterpretacijami – cilj teh sprememb je bil boljši izraz smisla. Drugače od hipoteze, ki išče prvotne dokumente – to je vire – in izhaja iz arhitektonskega vprašanja o sestavljenosti, je pri Assmannu v ospredju vprašanje o razvoju pomena besedila, ki je omogočal njegovo razumevanje v vedno novih okoliščinah. (Assmann 2015, 84–85)

‚Kulturna besedila‘, kakor Assmann razume besedila, vključena v Eksodus in peteroknjižje, živijo sredi ljudstva v spominu in praksi (kot so prazniki, šola ali branje v javnosti). Osrednje svetopisemsko mesto, ki o tem govori, je odlomek o Ezri iz Nehemija (8,2-8):

»Duhovnik Ezra je dal prinesiti postavo pred zbor, pred moške in žene, in pred vse tiste, ki so ji mogli z razumevanjem prisluhniti... Na trgu pred Vodnimi vrati je bral iz nje, od trenutka, ko se je zdanilo, do popoldneva, pred moškimi in ženami in pred tistimi, ki so mogli umeti. Ušesa vsega ljudstva so bila obrnjena proti knjigi postave... Ko je Ezra, ki je stal višje od ljudstva, odprl knjigo pred očmi vsega ljudstva, je vse ljudstvo vstalo. Ezra je hvalil Gospoda, velikega Boga, vse ljudstvo pa je s povzdignjenimi rokami odgovarjalo: ›Amen! Amen!‹... Nato so Ješúa [...] in leviti ljudstvu razlagali postavo. Ljudstvo pa je ostalo na svojih mestih. In brali so iz knjige Božje postave po odstavkih, razlagali pomen, da so mogli razumeti, kar so brali.« (Neh 8, 2–8)

Po Assmannu to mesto govori o trenutku, ko je neko sveto besedilo prvič v zgodovini prenehalo biti ekskluzivna last duhovnikov in postalo skupna posest ljudstva. Yosef Hayim Yerushalmi celo pravi, da je bila to »rojstna ura Svetega pisma (*Schrift*) in istočasno rojstna ura eksegeze«, Othmar Keel pa meni, da je »tu opisano prvo bogoslužje, oblika, ki je odpravila skupen starovzhodnjaški (in antični) obred žrtvovanja in je pozneje postala v sinagogah, cerkvah in mošejah prevladujoča oblika bogoslužja« (v: Assmann 2015, 87). To je zblížalo tempelj in šolo; bogoslužje tu postane oblika pouka in vzgoje. Besedilo je živelo med ljudstvom – ljudstvo ga je recitalo, komentiralo in spreminjalo; ko pa je pridobilo sluh sveto sti, se spreminjati ni več smelo – in komentarje so sedaj postavljali ob sveta bese-

dila. Tako se je ob kanonizirani Tori razvila ustna tora, ki so jo pozneje v diaspori zapisali kot Mišno in Talmud.

Ob formativni vlogi kulturnih besedil Assmann poudarja še razlikovanje med *hodegetiko* in *hermenevtiko*, ki ga je uvedla njegova žena Aleida Assmann. V hodegetiki učitelj komentira in učenca v iskanju smisla, ko postane nejasen, vodi – hermenevtika pa zahteva upoštevanje pravil, ki so, ko gre za razlago kanoničnih besedil, veliko strožja. (Assmann 2015, 88)

6.2 Kompozicijske plasti v Eksodusu

Tu bomo sledili Assmannovi analizi treh zgodovinskih plasti, ki jih Eksodus vsebuje kot del duhovniškega spisa (Assmann 2015, 88–100). V katerih stoletjih in kje se pripoved o izhodu iz Egipta pojavi? Na kakšen način se pojavi in kakšno je njeno sporočilo?

Prva kompozicijska plast (730–710 pr. Kr.)

Prva plast pripovedi ali mita je tista, ki jo srečamo pri zgodnjih prerokih Ozeju in Amosu v letih 730–710 – v času, ko so Asirci leta 722 uničili severno kraljestvo (Izrael). Vsebina pripovedi je legenda o utemeljitvi. Ustvarilo jo je lahko že separatistično gibanje v 10. stol. pr. Kr., ko so se severna plemena ločila od Salomonovega kraljestva; lahko pa sega še dlje nazaj v čas, ko so se prvotni prebivalci pred prodirajočimi Filistejci umaknili v gore. Ta jedrni mit obsega pogl. 1–15: suženjstvo, rešitev, znamenja in čudeži. Tega dela ne moremo razumeti, ne da bi v ozadju videli nakazano celoto v vseh treh korakih: *začetek-osvoboditev*, *sredina-zaveza* in *zaključek-vstop* v obljubljeni deželo. Ta jedrni mit je osnova nekaterih psalmov in drugih svtopisemskih mest, ki se na mit o eksodusu sklicujejo. Mit je torej starejši, čas prerokov Ozeja in Amosa pa je čas stiske, ko so Asirci severno kraljestvo (Izrael) uničili in ljudstvo odpeljali v izgnanstvo. V tem času uničene etnične in verske identitete so preroki identiteto ustvarjali na novo. Ozej je misel o dejstvu izvoljenosti poudarjal z metaforama zaročenstva in sinovstva. Izrael obtožuje ‚prostituiranja‘ s tujimi bogovi – čemur pripisuje uničenje kraljestva. Po drugi strani spominja na Jahvejevo rešitev Izraelcev iz Egipta in prav na tem gradi upanje na nadaljnji obstoj zaveze in prihajajoče rešitve. »Ko je bil Izrael mlad, sem ga ljubil, iz Egipta sem poklical svojega sina.« (Oz 11,1) Podoba sinovstva igra pomembno vlogo že v Eksodusu (2 Mz 4,22-23). Podobo zaročenstva pa sta sto petdeset let pozneje prevzela preroka Jeremija in Ezekiel; uničenje Juda (južnega kraljestva) sta tako razlagala kot kazen jeznega ljubimca – iz nje pa črpata tudi upanje.

Drugače kakor Ozej, ki nezvestobo Bogu interpretira afektivno kot nezvestobo med zaročenci, Amos Izraela obtožuje nepravilnosti in zatiranja ter ga spominja na Božja odrešitvena dela, da bi se spreobrnil (Am 2,10; 3,1; 4,10). Prelom zaveze so torej za Amosa nepravilnost, krivica in zatiranje, za Ozeja pa češčenje tujih bogov – preroka zahtevata absolutno zvestobo Jahveju, odrešeniku (Avsenik Nabergoj 2021). Zvestobo razume Ozej kultno-teološko, Amos socialno-etično. Izaija, veliki prerok južnega kraljestva, sodobnik Amosa in Ozeja, medtem mita o Mojzevem eksodusu sploh ne omenja. Lahko torej domnevamo, da je bilo izročilo o

eksodusu doma v severnem kraljestvu, prenašali pa so ga krogi levitov. Ti so bili brez zemlje, živeli so od drobnice – delovali so kot potujoči svečeniki, ki so po deželi opravljali žrtvene daritve, ko kult še ni bil ustaljen v Jeruzalemu. Bili so najpomembnejši prenašalci religijskega izročila. Med njimi najdemo imena egiptovskega porekla: Mojzes, Pinhas in Putiel; morda je bil v tem plemenu bolj živ tudi spomin na njihov postanek v Egiptu in na izhod iz Egipta. (Assmann 2015, 88–91)

Druga kompozicijska plast (720–520 pr. Kr.)

Druga kompozicijska plast se je oblikovala v času med propadom severnega kraljestva in vrnitvijo iz babilonskega izgnanstva, to je 720–520 pr. Kr. Propad južnega kraljestva (Juda), uničenje Jeruzalema in templja ter deportacija judovske elite v Babilon leta 587/6 pr. Kr. to obdobje deli na dva dela: na čas pred izgnanstvom in čas izgnanstva. Obe katastrofi – propad severnega in južnega kraljestva – imata za posledico celovito predelavo do takrat nepovezanih izročil. Podobno je npr. v Egiptu propad starega kraljestva konec 3. tisočletja povzročil literarni razcvet. Za ta čas reprezentativno delo je Devteronomij. *Devteronomij je bil samostojno delo, verjetno nastalo v poznokraljevskem času ali v času zgodnjega izgnanstva, še pred vključitvijo v Toro. Po poznejši legendi so knjigo, ki so jo pripisali Mojzesu, odkrili leta 622 pr. Kr. med obnovitvenimi deli v templju. V resnici pa je knjiga verjetno delo nasprotnikov tedanje dvorne politike, ki se je udinjala asirski nadvladi – in omogočala vdor asirskih verskih navad. Nastop kralja Jošija je opoziciji omogočil, da se upre in uveljavi strogo spoštovanje postave. Knjiga je morda nastala pozneje, a s tem svoje utemeljitvene vloge ne izgubi. Kodificirala je normativna izročila – in tudi če njen avtor ni Mojzes, je sestavljena v njegovem duhu. Verjetno je *Eksodus nastal v istem času. Ni gotovo, katera od obeh knjig je starejša, obe pa uporabljata Ozejevo metaforo o zaročenstvu med Bogom in Izraelom, ki ga razumeta kot ‚sveto poroko‘ – sklenjeno v obliki politične pogodbe o zavezništvu po asirskem vzoru. Pri tem so Devteronomij redaktorji peteroknjižja sestavili kot parentetični, razlagalni povzetek eksodusnega dogajanja – in ga kot peti del dodali eksodusni kompoziciji. To pa pomeni, da je *Eksodus do nas prišel v večkrat predelani obliki. (Assmann 2015, 91–93).

Tretja kompozicijska plast (520–450 pr. Kr.)

Z vidika današnje sestave peteroknjižja je bila po Assmannu odločilna tretja kompozicijska faza. Njen nastanek se umešča v leta 520–450 pr. Kr., čas po vrnitvi iz babilonskega izgnanstva. V tem času nastane temeljno delo zgodnjega judovstva, *duhovniški spis, ki dve izvorno ločeni izraelski utemeljitveni legendi – pripoved o očakih (Abraham, Izak in Jakob) ter pripoved o Mojzesu in izhodu Izraelcev iz Egipta – poveže z miti o stvarjenju in vesoljnem potopu v celovito zgodovinsko delo po vzorcu babilonskih in egiptovskih kraljevih list, ki se začenjajo z nastankom sveta in tako združijo kozmologijo s kronologijo in genealogijo. V času izgnanstva in po njem je pod vplivom babilonskih mitov in perzijskih predstav o bogu nastala *Geneza, ki Boga v univerzalistični perspektivi predstavlja kot stvarnika neba in zemlje – v nasprotju s človeštvom ter posamezniki in njihovimi potomci (Adam in potomstvo; Noe in potomstvo; Abraham in potomstvo). Kot vezni člen med *Ge-

nezo in *Eksodusom je *duhovniški spis uporabil zgodbo o Jožefu, ki je že obstajala kot samostojna literarna pripoved. Kljub temu, da ju *duhovniški spis povezuje, pa se *Eksodus in *Geneza zelo razlikujeta. *Eksodus predstavlja Egipt kot hišo sužnosti, kot utelešenje despotske samovolje, morilskega zatiranja in brezbožne *hybris*, kot deželo, ki jo je treba zapustiti, da bi stopili v novi svet svobode – *Geneza pa ga prikazuje kot rajsko deželo, v kateri je Jožef uspel in je Jožefove brate sprejela. Knjigi omenjata ista ljudstva Kanaana: *Geneza konfliktov med prišleki, kakor je bil Abraham, in staroselci ne omenja, *Eksodus pa Izraelce prikazuje kot do ljudstev Kanaana sovražne – in miroljubne v razmerju do ljudstev izven Kanaana. *Eksodus je torej usmerjen k izključevanju, antagonizmu in nasilju, *Geneza k vključevanju. Raziskovalci si ob tem zastavljajo vprašanje, ali sta bila v Izraelu izvorna mita dva – eden o stvarjenju in očakah, drugi o izhodu Izraelcev iz Egipta. Assmann se nagiba k mnenju, da je pripoved o stvarjenju v Sveto pismo prišla pod babilonskim in perzijskim vplivom; k temu ga vodi ugotovitev, da je duhovniški spis pripovedi oblikoval v skladu s kronološko-genealoškimi shemami, značilnimi za liste kraljev, ki so jih uporabljali v Egiptu in Babilonu. (Assmann 2015, 98)

Kakor *Eksodus je bil tudi *Devteronomij izključujoč. Drugače od *Eksodusa, ki zajema čas od izhoda pa do postavitve shodnega šotora, je *Devteronomij s svojim izročilom zajel čas od izhoda do uničenja Jeruzalema. *Duhovniški spis, ki je povezal *Genezo in *Eksodus, torej pokriva čas od stvarjenja sveta do stvarjenja pratemplja (postavitve shodnega šotora), bivališča Boga sredi njegovega ljudstva – s tem Bog obnovi zavezo, ki jo je ljudstvo s češčenjem zlatega teleta uničilo. V 6./5. stol. pr. Kr. so *duhovniški spis razširili z Levitikom (3 Mz) in z deli knjige Numeri (4 Mz), *Devteronomij pa z devteronomijskim zgodovinskim delom – to je z Jozuetom, s Sodniki ter po dvema knjigama Samuela in Knjige kraljev. Duhovniški spis in devteronomijsko izročilo sta skupaj obsegala devet zvezkov (= enneatevh, deveteroknjižje) – te so končno razdelili v Toro in zgodnje preroke. Obe izročili veljata za utemeljitveni izročili zgodnjega judovstva, ki pa se v teoloških usmeritvah razlikujeta.

Duhovniški spis je poudarjal teologijo stvarjenja in obreda – univerzalizem stvarjenja, po katerem je resničen samo en Bog, ki je Bog vseh ljudstev, je povezal s partikularizmom svetosti, po katerem je Bog za svoje bivališče na Zemlji izvolil Izraela. Izrael je zato poklican, da postane sveto ljudstvo – temu služi institucionalizacija Božje bližine v obredu. *Devteronomij* pa Božjo bližino razume kot osvoboditev in obenem zavezo; med mnogimi bogovi je le en, ki je Izraelov osvoboditelj iz egiptovske sužnosti – zato mu Izrael služi in sprejema njegovo postavo, Bog pa ga odrešuje. Zaveza z Bogom, ki vključuje ideje o izvoljenem ljudstvu, postavi in o obljubljeni deželi, ima zato politično razsežnost – Božja bližina tu ni stvar kulta in duhovništva, ampak zaveze, ki uveljavlja pravičnost in zakon. *Duhovniški spis* sledi idealu svetosti, *Devteronomij* idealu družbene pravičnosti. Te razlike med izročiloma je preiskovala Mary Douglas, ki med drugim razlikuje med hierarhičnim in enklavističnim miselnim slogom (*thought styles*) (v Assmann 2015, 99). *Duhovniški spis* je pripisala hierarhičnemu slogu: navznoter hierarhično organizirana skupnost je navzven odprta in vključujoča. *Devteronomijsko izročilo* je medtem

pripisala enklavističnemu slogu: navznoter demokratično, egalitarno organizirana skupnost je navzven izključevalna. Assmann poudarja, da je bilo nosilec duhovniškega spisa jeruzalemsko duhovništvo, nosilec Devteronomija pa krog laiških teologov in državnih elit. To nasprotje med vključujočo in izključujočo držo se je po Assmannu ohranjalo skozi vso zgodovino zahodnih verstev – saduceji : farizeji, duhovniki : laiki, katolištvo : protestantizem, v protestantizmu pravovernost : pietizem, v anglikanstvu pa med visoko Cerkvijo in pietizmom, metodizmom in drugimi protiklerikalnimi gibanji. Po Assmannu se živost jedrnih svetopisemskih pripovedi kaže tudi v teh nasprotjih. (Assmann 2015, 100)

V tretji, za nastanek peteroknjižja odločilni kompozicijski fazi prevladuje *duhovniški spis, katerega začetke postavljajo v čas videnj prerokov Ageja in Zaharije ter začetkov vladanja vélikega perzijskega kralja Dareja I (520–518 pr. Kr.). Te okoliščine so bile klic, na katerega je *duhovniški spis odgovoril kot spomin (Bergson). Besedila tu še niso bila kanonično zrela; spis v središče postavlja postavitev shodnega šotora – stvarjenjej pratemplja. Spis, ki nosi sledove mnogih posegov, je redakcijsko delo, ki je priklicalo v spomin stare vire (elohista in jahvista), jih na novo oblikovalo in jim dalo moč osmišljanja. Pripovedi, tu združene v eno celoto, so oživele – nove izraze so nato našle v vedno novih *pripovedovanjih (hagada)* znotraj ali izven Tore in tudi v brezštevilnih umetniških poustvaritvah. Njihova *normativna ost (halaka)* pa je spodbujala refleksijo o zavezi in izvoljenosti, o moralnih in pravnih zakonih, o grehu in spravi, iz česar so se navdihovale družbene revolucije in osvobodilna gibanja. (Assmann 2015, 93–100).

7. Pripoved o Mojzesu med mitom in kanonom

Assmann poudarja: duhovniški spis je delo spomina. V novo celoto je povezal *Genezo in *Eksodus in tako združil dve pripovedni, mitični izročili – izraelsko in babilonsko. Temu spisu, ki velja za utemeljitveno delo zgodnjega judovstva, so sledile še druge redakcije vse do ustalitve hebrejskega in krščanskega svetopisemskega kanona. Na naše izročilo je seveda vplivalo Sveto pismo s svojo kanonično vrednostjo, to je kot življenjsko merilo. Kanonično vrednost so v judovstvu pripisovali zlasti moralnim naukom Svetega pisma (*halaka, halakoth*), v krščanstvu pa učiteljsko priznanim resnicam (*dogma*). Kanon je izbor spisov, ki so še posebej zavezujoči, zato besedil kanonu niso več dodajali ali jih odzemanli, določen pa je ostal tudi njihov osnovni pomen. Izbrana kanonska besedila tvorijo ‚jedrno knjižnico‘, ki po judovskem štetju vsebuje 24, po protestantskem 39 in po katoliškem 46 knjig; v faraonskem Egiptu je jedrna knjižnica obsegala 42 najpomembnejših knjig, njihova razčlenitev pa je odsevala tudi v različnih redih duhovništva. Ker kriterij za izbor kanona ni bil enotnost, ampak zavezujočnost, so se lahko v svetopisemsko besedilo vtihotapila mnoga nasprotja – to Assmann označuje kot svetopisemsko polifonijo. Svetopisemski kanon je tako določil pomen temeljnih naukov, ni pa s tem zaustavil poustvarjanja svetopisemskih pripovedi (*hagadoth*). Pripovedi, vključene v kanon, so delovale naprej. Kanoniziran verski in moralni nauk se je ohr-

njal, pripovedi pa so v najrazličnejših časih in okoliščinah ponavljali, komentirali in poustvarjali. Tako je Sveto pismo tudi v novih kulturah ostajalo živo. Ta pojav Assmann opisuje z razlikovanjem med „genotekstom“ in „fenotekstom“ – pripoved v osnovi ostaja ista („genotekst“), toda vsakokrat govori v času in prostoru razumljivi govornici („fenotekst“). Že v samem začetku je tako poleg zapisane tore nastajala tudi ustna tora.

To živost svetopisemskih pripovedi Assmann označuje z besedo ‚mit‘, ne da bi jih s tem hotel razvrednotiti v ‚prazne bajke‘ – s to oznako pripovedi priznava moč, zaradi katere se vedno znova in *na novo* pripoveduje. Po dolgem razvoju je svetopisemski kanon rast besedila in smisla zamejil ter podobo izhoda in Mojzesa, ki tvorita jedro Eksodusa, fiksiral – ni pa s tem zaustavil njene pripovedne moči. Mit o Mojzesu in izhodu je moč izžareval še naprej – ter tako spodbujal komentarje in umetniške poustvaritve.

Po Assmannu sodijo pripovedi, miti v red spomina. Spomin ni trpen posnetek, ampak dejaven privzem preteklega dogodka; ni reprodukcija preteklega dogodka, od katerega bi bil bolj ali manj odmaknjen, ampak delo v službi sedanjosti – spomin odgovarja na klic sedanjosti. Spomin ureja spominjanje in pozabljanje: eno izbere, drugo potlači. »Smo to, česar se spominjamo.« (Assmann 2015, 101) Identiteta spomin uokvirja, ga neguje in omejuje – obenem spomin nosi identiteto. Kolektivno identiteto – ‚mi‘ – nosijo pripovedi; te oblikujejo naš skupni spomin in našo skupno identiteto. Za pripovedi ni pomembno, ali so resnične ali ne, ampak le to, ali imajo svoje mesto v redu spomina, ki jih vedno znova pripoveduje, oziroma v redu samopodobe, ki se z obnavljanjem spominov vzpostavlja in ohranja. ‚Mi‘ pomeni celoto vseh, ki jim isti spomin nekaj pomeni. Pripovedi in miti – torej skupni spomin – ‚mi‘ nosijo in ga povezujejo v eno kulturno identiteto; ‚mi‘ pa te pripovedi in mite obnavlja. Tudi kulturna identiteta je večplastna, polna protislovij in tako heterogena. Naš kulturni prostor, ki ga imenujemo Zahod, črpa svojo identiteto iz istega pripovedno-mitičnega izročila, ki je lahko zelo heterogeno. Prav pripoved o izhodu in Mojzesu, ki je eden od temeljev Zahoda, izkazuje takšno heterogenost. To se kaže v Schönbergovi operi „Mojzes in Aron“, v kateri se prepletajo tri izročila: judovsko, protestantsko in filozofsko. (102)

Reči, da je pripoved o Mojzesu mit, ne pomeni zanikati zgodovinskega izvora pripovedi, ki ji ga pripisuje peteroknjižje. Priznavanje zgodovinskega izvora svetopisemskih pripovedi je del svetopisemskega kanona – reči, da je peteroknjižje izmišljeno, ne bi bilo v skladu s kanonom. Sprejemanje zgodovinskega ozadja pa ne izključuje kritičnega branja. Vsekakor Assmanna ne zanima zgodovinsko ozadje pripovedi, temveč njihova mitična pripovedna moč – in njihova funkcija razodevanja Boga. Te pripovedi so se pripovedovale že davno nazaj, pripovedujejo in poustvarjajo se tudi po kanonizaciji, vedno pa je v njih človek srečeval in spoznaval Boga.

Mit in kanon po Assmannu nista v nasprotju. Kanonizacija Svetega pisma ni zaustavila mitične moči pripovedi, ki težijo k temu, da se pripovedujejo nenehno, na novo – in tudi drugače. Na vprašanje »Kaj Mojzes pomeni?« so odgovarjali mnogi: Filon, Schiller, Heine, Schönberg, Freud, Buber ali Mann – njihovi odgovo-

ri niso bili razlage in v njih je bila pripoved »mišljena dalje« (*weitergedacht*). Thomas Mann je razvil hagado o egiptovskem Jožefu v štirih zvezkih, a te ni več mogoče vključiti v svetopisemski kanon ali je dodati kot komentar. Mit po takšnih poustvaritvah kliče: Hans Blumenberg (1979) to imenuje ‚delo na mitu‘. »Ko slavimo ameriške predsednike Georgea Washingtona, Thomasa Jeffersona in Abrahama Lincolna kot ‚drugega Mojzesa‘ in sedaj umrlega Nelsona Mandelo kot ‚črnega Mojzesa‘, gre tu za Mojzesov mit, in ne za biblično knjigo Eksodus. Pripovedi o Mojzesu ne dojemamo kot enkratni zgodovinski dogodek, ampak kot spominsko figuro (*Erinnerungsfigur*), katere resnica se potrjuje v dejanju spominjanja in v vsaki spominjajoči se sedanjosti.« (Assmann 2015, 105) Mandela ni posnemal Mojzesa, da bi bil ‚črni Mojzes‘ – deloval je povsem samostojno –, in vendar je opravljal isto delo kot Mojzes. To hoče Assmann z izrazom ‚delo na mitu‘ povedati. Z drugimi besedami, mit o Mojzesu, ki govori v Eksodusu in v drugih svetopisemskih besedilih, še ni povedal vsega. Spregovoril je v Mandeli, Washingtonu, Jeffersonu in Lincoln, in še bo govoril v drugih, ki Mojzesa morda ne bodo niti poznali. Mnogi – Schönberg, Freud ali Mann, Judje v času nacizma – pa so se k Mojzesu tudi obrnili, ker so v njem iskali odrešenje in sodbo za svoj čas. Nove in nove različice mita kažejo, da kanon mitov ni zadušil – še več, v sebi nosijo naprej kanonično vrednost svetopisemskih pripovedi. Mit in kanon služita drug drugemu.

Kakšna je torej kanonična razsežnost mita o Mojzesu? Mojzes simbolizira monoteizem. Z njegovim imenom je povezano normativno oznanjevanje enega Boga – to je izključujoče in narekuje strogo razlikovanje med enim resničnim Bogom in mnogimi lažnimi bogovi, ki jih je ustvaril človek. To razlikovanje je navzoče v mnogih zapovedih in prepovedih: kliče torej k ustreznim odločitvam in ravnanju. »Spominjati se na Mojzesa pomeni spominjati na to razlikovanje, kakor to narekuje trenutna potreba: med zvestobo in izdajo, svobodo in suženjstvom, pravico in krivico, čistim in nečistim, redom in brezpravjem, civilizacijo in barbarstvom, čunostjo in duhovnostjo ali resnico in neresnico.« (106)

8. „Mojzesovska distinkcija“ in „monoteizem zvestobe“

Pripoved o Mojzesu, kakor jo podaja peteroknjižje, je prvotno spominska figura, ki bralca ali poslušalca oblikuje, spreminja, usmerja, spodbuja, opozarja in osmišlja – njen prvotni namen ni prikazovati zgodovinsko resnico, ampak utrditi duha Izraelcev v časih, ko so jim katastrofe uničile temelje – politične, verske in kulturne. Ta svetopisemska pripoved je po svoji funkciji torej najprej spominska figura, ki jo je ustvaril spomin kot odgovor na klic časa, da bi duha ljudstva dvignila, oblikovala, usmerila in celo na novo utemeljila. To funkcijo Mojzesa kot spominske figure želi Assmann izluščiti in artikulirati, ne da bi ji pri tem odrekel zgodovinsko funkcijo. Zanja je značilno, da učinkuje – da zgodovino ustvarja. Ko Sveto pismo govori o Mojzesu, ne govori o ‚zgolj‘ zgodovinskem Mojzesu – pomembnem posamezniku iz izraelske preteklosti –, ampak pripoved uporablja kot spomin z namenom ustvariti nov duhovni, kulturni okvir oziroma *milje*. Mojzes je kot spominska figura

naše izročilo oblikoval najgloblje; po Assmannu naš zahodni svet še vedno stoji na mozesovskih temeljih (2016, 76).

Izročilo, v katerem živimo, je svetopisemska pripoved o Mojzesu dala temeljne usmeritve in okvire. Dva temeljna dosežka Mojzesove svetopisemske figure, ki sta oblikovala naše izročilo, Assmann imenuje „monoteizem resnice“ in „monoteizem zvestobe“ (Petkovšek 2017, 620–623; 2018, 241–243). Izraza se vežeta na Mojzesa; Assmann ju je uvedel že v svojih delih *Mojzes Egipčan (Moses der Ägypter, 1997/98)* in *Mojzesovsko razlikovanje (Die Mosaische Unterscheidung, 2003)*. *Monoteizem zvestobe* zahteva zvestobo Izraelcev enemu Bogu – odrešeniku; obstoj več bogov dopušča, a v nasprotju s politeizmom ne dopušča menjavanja bogov. *Monoteizem resnice* pa priznava samo enega resničnega Boga – drugi so lažni. Razlikovanje med resničnim in lažnim bogom je Assmann v delu *Mojzes Egipčan in Mojzesovo razlikovanje* označil tudi kot „mozesovsko razlikovanje“. Vera v enega Boga je obstajala že pred svetopisemskim monoteizmom – šele Sveto pismo pa je na področju religije uveljavilo razlikovanje med resničnim in lažnim bogom. »Pri tej tezi bi vztrajal prej in pozneje,« pravi, a dodaja: »V izročilu o eksodusu razlikovanje med resničnim in lažnim ne igra nobene vloge.« (Assmann 2015, 106)

V svojem *Eksodusu* se torej Assmann odreka splošnemu prepričanju, ki ga je pred tem zastopal tudi sam, da je monoteizem resnice izvorna sestavina pripovedi o Mojzesu. Ta izvorno govori o zvestobi in izdaji, in ne o resničnem in lažnem Bogu – tega razlikovanja zato niti ne bi smeli imenovati „mozesovsko razlikovanje“, kakor je v preteklosti delal Assmann sam. Razlikovanje med resničnim Bogom in lažnimi bogovi je v peteroknjižje prišlo pozneje pod babilonskim in perzijskim vplivom. Vendarle se zdi, da Assmann pojem „mozesovsko razlikovanje“ v svojem *Eksodusu* uporablja tudi za označitev monoteizma zvestobe. (Assmann 2015, 106)

Monoteizem zvestobe ima tri teološke funkcije: rešiteljsko, zavezno in obredno; bistveno zanje je razlikovanje med zvestobo in izdajstvom (*Treue und Verrat*). Znotraj te temeljne paradigme *zvestoba – izdajstvo* se oblikujejo tri dihotomije: 1) Egipt : Izrael; 2) Izrael : druga ljudstva; 3) prijatelj : sovražnik oziroma zvestoba : izdajstvo. Prav te tri dihotomije so substrat Eksodusa. (106–107)

8.1 Egipt – Izrael

Razlikovanje med Egiptom in Izraelom je razlikovanje med služenjem človeku, kar pomeni suženjstvo, in služenjem Bogu, ki je svoboda. Služba Bogu namreč osvobaja; Jahve je Izraela osvobodil, da bi mu ta stregel. Tu smo na simbolni ravni, ki govori o spopadu med *novim* in *starim*: ‚Egipt‘ simbolizira staro, ki ga morajo Izraelci zapustiti, da bi vstopili v novo; ‚izhod‘ je simbol kolektivnega spreobrnjenja. Ta osvobajajoči teološki impulz je imel v vsej poznejši zgodovini učinkovanja osrednjo vlogo. (Assmann 2015, 107–108)

8.2 Izrael – druga ljudstva

Sklenitev zaveze na Sinaju uvaja razlikovanje na *notranje* in *zunanje*, endo- in eksosfero, med pripadnostjo in nepripadnostjo zavezi. Zavezo je Bog sklenil z otroki

Izraela – ne s človeštvom; izvolil jih je za svoje ljudstvo. Zaveza loči svet na Izrael in druga ljudstva. Ta ločitev nima nič skupnega z nasiljem: Bog skrbi tudi za druga ljudstva, do Izraela, ki ga iz kroga ljudstev izloči, pa ima poseben odnos. Temu služi postava, ki Izraela posvečuje. Bogu pripadajo vsa ljudstva, Izrael pa je njegov biser. Izvoljenost Izraela zato ni *mizantropija*, kakor so jo razlagali v antiki. Z notranje perspektive to pomeni: Izraelci živijo strogo po postavi, dani od Boga, da bi postali vzor drugim. Duhovniški spis poudarja vidik svetosti, Devteronomij pa vidik modrosti, vzgoje in pravičnosti (5 Mz 4,5-8). Izrael torej samega sebe ločuje od drugih ljudstev, živi drugače – drugim pa pravice živeti po lastnih zakonih in častiti lastne bogove ne jemlje (3 Mz 20,24.26; Est 3,8). Svojo drugačnost Izraelci dodatno poudarjajo z opisom sebe z vidika drugih narodov: »Glej, ljudstvo, ki biva posebej, se ne prišteva med narode.« (4 Mz 23,9) Ideja o ločenosti je Makabejce spodbudila k uporabi proti asimilaciji s tujci. Rabinska modrost pa je razvila načelo ‚tora in pot‘, ‚kultura in postava‘ – istočasno usmerjenost k zvestobi postavi in spoštovanju do tujcev.

Idejo izločitve, to je posvetitve, najdemo tudi v izročilu o očakih, ki poudarja motiv *alohtonije*, priseljevanja od drugod. To omogoča, da nastanek Izraela kot Božjega ljudstva v smislu religijske in politične identitete razumemo kot *stvaritev iz nič* (*creatio ex nihilo*): otroci Izraela so bili ‚nič‘ – brezpravni, nevredni in nemočni, dokler jih Jahve ni izvolil in pripeljal v Kanaan od čisto drugod. Motiv *alohtonije* namiguje tudi, da Izraelci s staroselci nimajo nič skupnega. Da jih ti ne bi zapeljali v malikovanje, z njimi izvoljeno ljudstvo ne sme imeti nič, zato jih mora izkoreniniti. Izrael ne sme imeti nič ne s tujimi ljudstvi ne s tujimi bogovi – prepoved asimilacije ustreza prepovedi češčenja tujih bogov. V pripovedi torej ne gre zlasti za to, da je Mojzes prišel iz Egipta ali Abraham iz Mezopotamije, ampak za to, da sta oba prišla od drugod – gre torej za motiv *alohtonije*. (Assmann 2015, 108–110)

8.3 Prijatelj – sovražnik

Tudi tretja delitev odpira temeljna vprašanja peteroknjižja oziroma Svetega pisma. Delitev nastane v endosferi, ki je prostor Božje zaveze z izvoljenim ljudstvom. Zaveza prepoveduje češčenje tujih bogov: »Ne priklanaj se jim in jim ne služi, kajti jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog...« (5 Mz 5,9) Tisti, ki jih začne častiti, uniči zavezo in se postavi na stran sovražnikov.

Zaveza zavezuje; kdor vanjo vstopi, iz nje ne more izstopiti, ne da bi izzval Božjo jezo. Ta odnos oblikuje posebno semantiko – pojme ljubosumnja, nasilja in greha. Ljubosumnje, s katerim se Jahve in njegovi partnerji za zavezo zavzemajo, povzroča nasilje: ob češčenju zlatega teleta pobijejo tri tisoč ljudi. V okviru zavezno-teološke semantike je malikovanje oziroma idolatrija najtežji greh – uperjen je proti prvi Božji zapovedi in zavezo uniči. Zaveza ima za posledico razlikovanje med prijateljem in sovražnikom: prijatelji zavezo spoštujejo, sovražniki uničijo; s spoštovanjem ali zavračanjem ljudje sami delamo iz sebe prijatelje ali sovražnike. Tu gre torej izvorno za zvestobo ali odpad – in ne za vprašanje resničnega ali lažnega boga. Stopnjevanje odnosa in semantike deli ljudi v prijatelje in sovražnike.

* * *

Pred očmi imamo torej pripoved o Mojzesu, ki jo običajno povežemo z monoteizmom zvestobe in monoteizmom resnice, vendar pa je povezovati Mojzesa z monoteizmom resnice napačno. Monoteizem resnice je v nastajajoči svetopisemski korpus vstopil pod vplivom zaratustrovstva pozno, v času ahemenidskega Perzijskega cesarstva (550–330 pr. Kr., prostor Velikega Irana), oziroma v času prerokov Drugega Izaija in Danijela. *Monoteizem resnice* časti enega boga, stvarnika neba in zemlje – drugi bogovi ob njem so neresnični, lažni, maliki. *Monoteizem zvestobe* pa obstoj drugih bogov dopušča, a služiti je treba le enemu, Osvoboditelju. Tu torej ne gre za monoteizem v strogem pomenu besede, ampak za *monolatrijo*, to je za služenje enemu Bogu. Izvorno je z Mojzesom povezan ta monoteizem zvestobe.

Povezanost obeh monoteizmov v peteroknjižju daje vtis, da je monoteizem zvestobe splošen religijski pojav, a to ne drži. »Prav nasprotno,« poudarja Assmann (2015, 112), »je teologija zaveze nekaj enkratnega in revolucionarnega, kar je mogoče najti le v Svetem pismu«. Če gledamo na Sveto pismo z vidika njegove celote, tvorita monoteizma neločljivo celoto, zlasti v mlajših spisih Stare zaveze, Nove zaveze in Korana. Napačno pa bi bilo misliti, da se je biblični monoteizem iz partikularne monolatrije razvil v univerzalni monoteizem. Drži pa nasprotno: izvorna svetopisemska ideja Božje zaveze in zvestobe enemu Bogu je bila tako močna, da je ideja o resničnosti le enega Boga, ki so jo Izraelci sprejeli v izgnanstvu, ni mogla preseči in izpodriniti; usidrala – tudi v rabinskem judovstvu, krščanstvu in koranu – se je kot čustvena vsebina svetopisemske vere, ki jo tvorijo zaveza, zvestoba, odrešenje in obljube. »Partikularni monoteizem zvestobe in univerzalni monoteizem resnice obstajata v kompleksnem, večglasnem kanonu svetopisemskih besedil eden ob drugem, pri čemer je monoteizem zvestobe *cantus firmus*.« (112–113) Monoteizem priznava le *enega* Boga: monoteizem zvestobe pa *zahteva*, da med mnogimi bogovi *služimo le enemu, osvoboditelju*; monoteizem resnice *trdi*, da *je le en resničen* med mnogimi lažnimi. Idejo o enem bogu, izvoru sveta, ki jo imenujemo *kozmogonični monoteizem*, najdemo tudi v drugih religijah tistega starozaveznega časa. Svetopisemski nauk prerokov iz časa poznega izgnanstva, da je v skladu s *spoznanjem* resničen le en bog – vsi drugi so lažni –, pa Assmann imenuje *čisti monoteizem*, ki je značilen tudi za starogrškega filozofa Ksenofana. Od kozmogoničnega do čistega monoteizma pot ni dolga.

Monoteizem v pomenski paradigmi eksodusa torej ne pomeni spoznanja, uvida, ampak odnos – ljubezen, absolutno zvestobo odrešeniku in njegovi postavi, ki ni resnična ali lažna, ampak zavezujoča. Nezvestoba je vračanje v egiptovsko suženjstvo, k drugim bogovom. Eksodus ne govori o stvarniku neba in zemlje, ampak o Bogu, ki prijateljem namenja milost, sovražnikom pa jezo. Jeza Boga in strah sta del zaveze – a Božja ljubezen njegovo jezo stokrat presega. »Misel o zavezi in zvestobi je posebnost bibličnega monoteizma. S tem je bila odkrita povsem nova oblika religije – oblika povezanosti in pripadnosti. V mitu o eksodusu je ta nova religija, ki temelji na pojmu zvestobe, dobila svoj zavezujoč izraz.« (113–114) Že Devteronomij (redakcija ok. 620 pr. Kr.) je idejo zaveze oblikoval po asirskem vzor-

cu trojne prisege zvestobe, ki ga je kralj Asarhadon († 669 pr. Kr.) dal v prisego svojim vazalom. To načelo politične lojalnosti je Devteronomij prenesel na odnos med Bogom in ljudstvom, a s tremi odločilnimi spremembami: 1) zavezujoč značaj izhaja iz spomina na Božjo osvoboditev ljudstva iz egiptovske sužnosti; 2) zaveza z Bogom ni vsiljena, ampak svobodna izbira ljudstva, ki jo tudi svobodno obnavlja; 3) v Božji zavezi igrajo vidiki milosti, dobrote in potrpežljivosti povsem drugačno vlogo kot v politični prisegi. V zavezi imata svoj izvor razlikovanje prijatelj : sovražnik ter problem nestrpnosti in nasilja. Srd, jeza in ljubosumje sodijo v semantiko zaveze, kakor se kaže v odlomku o zlatem teletu. Tudi Laktancij (250–340), ki pravi, da »ni religije tam, kjer ni strahu« (*De ira Dei*, 11.15), Božjega srda ne pripisuje bistvu Boga, ampak zavezi. Kakor v cesarstvu, ki temelji na prisegi-lojalnosti, tako tudi v zavezi z Bogom noben greh ne ostane brez posledic. »GOSPOD, GOSPOD, ... odpušča krivdo, upornost in greh, toda nikakor ne oprostí krivde, ampak obiskuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrtih.« (2 Mz 34,6-7) Vloga Boga ni, da bi kakor mnogi drugi bogovi bdel nad izvajanjem pogodb in zakonov, ampak on sam pogodbne in zakone izdaja in določa.

K semantiki prijatelj : sovražnik, ki prevladuje v Eksodusu,⁶ spada tudi *semantika bibličnega antikanaanstva*. V odnosu Izrael : druga ljudstva nasilja ni. Medtem pa so Izraelci v odnosu do sedmih ljudstev Kanaana nasilni, kakor to prikazuje Eksodus (pozor: Geneza ta odnos prikazuje kot miroljuben). To sovraštvo poznamo kot antikanaanstvo, to je kot sovraštvo do kanaanskih ljudstev, ki predstavljajo pogansko predzgodovino obljubljenе dežele. Ta dežela je sedaj »pod ljudstvom zaveze« – antikanaanstvo pomeni očiščevanje ostankov poganske predzgodovine na tem področju, to je v endosferi zaveze, ki je nekaj novega in od Boga danega. Naj poudarimo, da arheološki viri svetopisemskih pripovedi o nasilju Izraelcev nad temi ljudstvi ne potrjujejo. Raziskovalci zato trdijo, da te pripovedi zgodovinsko niso utemeljene. So torej simbolne – govorijo o tem, da mora Izrael v sebi uničiti ‚poganski Kanaan‘. Ker gre za vprašanje zaveze, so vojne tu prikazane kot sveta dolžnost; shema prijatelj : sovražnik se prenese na odnos med ljudstvom zaveze in ljudstvi Kanaana – ta odnos pa je le simbolen, ne realen, v pripovedi, in ne zgodovinski. O sveti vojni govori 5 Mz 20, ki pravi, da so vojne z oddaljenimi ljudstvi običajne, proti ljudstvom Kanaana pa svete. V sveti vojni se ves plen žrtvuje Bogu, na zahtevo katerega se vojna bīje in je pod njegovo varstvo tudi postavljena. (Assmann 2015, 115) Simbolni pomen svetopisemskega antikanaanstva izpostavlja Othmar Keel:

»Ni potrebno imeti veliko svetopisemskih znanj, da vidimo, da so bile grozote teh ljudstev, oltarjev in naselbin, ki naj bi jih razrušili, nekoč del religije Izraela, in ne kakšnih nizkotnih ljudstev... ‚Antikanaanstvo‘, ki ga najdemo pri Ozeju, v Devteronomiju in devteronomijskem gibanju, kakor antijudovstvo nove zaveze preganja en del svoje lastne preteklosti in ga poskuša razglasiti kot nekaj tujega in ga zavreči.« (Keel 2007, 1:573)

⁶ Zelo pomembna je Assmannova opomba (2015, 114), da Geneza ne govori niti o prijateljih ali sovražnikih Boga niti o jezi ali ljubosumju Boga, pa čeprav nasilje velikokrat predstavlja (na primer izgon iz raja, vesoljni potop, uničenje Sodome in Gomore, pomešanost jezikov). Tu se Božji srd nikoli ne vname. Odnos Izraelcev do ljudstev Kanaana prikazuje kot miroljuben.

Keel s tem izpostavlja tri pomembne vidike antikanaanstva : 1) izraz, ki je simbolen, se nanaša na poganski čas pred sklenitvijo zaveze, na nespreobrnjene v lastnih vrstah, na ‚notranje poganstvo‘, na spreobrnjenje in na nevarnost nezvestobe zavezi; 2) antikanaanstvo ni značilnost celotnega Svetega pisma – pojavi se pri Ozeju in zaznamuje devteronomijsko izročilo; 3) odmev je našlo v novozaveznem protijudovstvu in tudi poznejših kolonialističnih gibanjih, ki so se v Eksodusu navdihovala (npr. prihod puritancev v Ameriko ali Burov v Južno Afriko); ti so simbolne antikanaanste motive iz Svetega pisma zlorabili za opravičenje svojega kolonializma. Krivde zato ni mogoče pripisovati svetopisemskim besedilom, a po drugi strani tudi ni mogoče zanikati pomenskega potenciala teh besedil, ki je takšne interpretacije omogočil.

Dihotomija prijatelj : sovražnik ima za seboj kontroverzno in strahotno zgodovino učinkovanj. V zavezo je prišla s področja politične oblasti – vsaka oblast temelji na lojalnosti podrejenih, ki se delijo na zveste in nezveste, na prijatelje in sovražnike. Oblast sestoji iz zakonov in moči, ki izpolnjevanje zakonov zapoveduje – enako velja za zavezo. Toda zaveza z Bogom ni isto kot politična oblast in z vidika zaveze je širjenje avtoritete postave na tiste, ki zaveze ne sprejemajo, problematično. Svete vojne so se sklicevale na nekatera svetopisemska mesta – v njih Keel prepoznava »zakone, ki niso bili dobri«, o katerih govori Ezekiel: »Zato sem jim tudi jaz dal zakone, ki niso bili dobri, in odloke, po katerih niso mogli živeti.« (Ezk 20,25) Božja beseda torej govori o tem, da je Bog predvidel, da se slabim zakonom v človeški zgodovini ni mogoče izogniti. (Assmann 2015, 115–117)

8.4 „Mojsesovsko razlikovanje“ in spomin v službi zaveze

Eksodus, ki je spomin na izhod iz Egipta, je obliko, ki jo poznamo iz peteroknjižja, dobil konec 6. stol. pr. Kr. Assmann je glede datuma klica k spominu natančen: 21. dan 7. meseca (= 17. oktobra) leta 520 pr. Kr. Tistega dne je imel prerok Agej videnje: »Po besedi, ki sem se vam z njo zavezal, ko ste šli iz Egipta, ostaja moj duh v vaši sredi; ne bojte se!« (Ag 2,5) V tem trenutku se je rodil klic k spominu – nanj je odgovoril duhovniški spis, ki je povezal Eksodus in Genezo. Spis velja za temeljno delo zgodnjega judovstva. Spis je delo spomina.

Pripoved o izhodu, zapisana v Eksodusu, je spomin, ki narekuje zvestobo. Spomin in zvestoba sodita skupaj kot resnica in uvid. Zvestoba ohranja spomin na Jahvejeva odrešenjska dejanja in na sinajsko zavezo, ki je ljudstvu dala identiteto. Ta spomin je treba ohranjati živ; treba ga je prebujati in srčiti (*Beherzigung*) – to je naloga Eksodusa. Eksodus tudi že ustvarja kulturne mnemotehniko za ohranitev spomina v obredih in praznikih, na vsakdanji, hišni in javni ravni. Spomin je obenem zahvaljevanje Bogu in izpovedovanje grehov ljudstva. Ps 105–107 opevajo čudežna Božja dejanja, naštevajo grehe očetov in Božjo kazen, za vsem tem pa se razodeva bistvo: Božja bližina. Na to Božjo bližino, na zavezo kot temelj upanja obuja Eksodus spomin.

*»Zanje se je spomnil svoje zaveze,
zaradi svoje velike dobrote si je premislil.*

*Pripravil jim je usmiljenje
pred vsemi njihovimi osvajalci.*

*Reši nas, GOSPOD, naš Bog,
izberi nas izmed narodov,
da se bomo zahvaljevali tvojemu svetemu imenu,
da se bomo ponašali s tvojo hvalo.» (Ps 106,45-47)*

Spomin, ki ga je Izrael začel graditi kot odgovor na klic časa, so prinesla različna izročila kot »absolutno zavezujoči temelj ljudstva, države in templja, ki jih je bilo treba na novo vzpostaviti« (Assmann 2015, 119). Ta spomin je torej »absolutno zavezujoči temelj«. Spomin, *priklican*, da na novo vzpostavi ljudstvo, državo in tempelj, odpira dve silni fronti: proti Egiptu in proti Kanaanem. A z vidika dejanskih okoliščin v tistem času za to ni bilo nobene potrebe več: Egipt in Kanaan sta glede Izraela politično moč in vlogo izgubila. Ti dve fronti je zato treba razumeti v simbolnem smislu: Egipt simbolizira zatiranje, Kanaan pa malikovanje. Ta dva veljata za dve glavni področji pregrehe, ki rušita zavezo oziroma njena temelja, pravičnost in zvestobo zavezi – nanju se nanašata plošči postave. Prva plošča z Božjimi zakoni našteva prepovedane oblike odnosov do Boga – to simbolizira Kanaan; druga plošča se z družbenimi zapovedmi usmerja proti družbeni krivici – to simbolizira Egipt. (119)

9. Sklep

9.1 Eksodus z vidika resnice: narativna, zgodovinska in performativna resnica

Na Eksodus pogosto gledamo z vidika zgodovinske resnice – a dvom v celostno zgodovinsko resničnost poročila o Mojzesu in o izhodu je znan in upravičen. Assmann – ne da bi zanikal zgodovinsko ozadje pripovedi – poudarja, da prvi namen redaktorjev Eksodusa ni bil ustvariti zgodovinsko poročilo. Tudi Freudu je bilo jasno, da bistvena vloga poročila o Mojzesu ni bila zgodovinska, ampak v utemeljevanju kulturne identitete judovstva: »Odreči nekemu ljudstvu moža, ki ga sám slavi za največjega med svojimi sinovi, ni nekaj, kar bi človek rad ali lahko storil.« (Freud 1950, 103)

Kakšna je torej prava, izvorna vloga, ki so jo Eksodusu dodelili redaktorji? Na pripoved o izhodu se v svoji zgodovini niso sklicevali samo Judje, ampak tudi drugi: Armenci, Etiopijci, Angleži, Nizozemci ali Američani; nanjo so se sklicevali, ko je šlo za človekove pravice, za latinskoameriško teologijo osvoboditve ali za revolucije. (Assmann 2015, 389) Zakaj? Tu se na Eksodus niso sklicevali, ker bi uporabnike pripovedi zanimala zgodovinska resnica. Pripoved prinaša nekaj drugega. Kaj? Po Assmannu danes v njej vidijo vsebino, ki je fiktivna in literarna. Tudi Mojzesa mnogi obravnavajo kot fiktivno ali literarno figuro – s tem pa ne izključujejo možnosti, da se je v 12. ali 13. stol. pr. Kr. skupina ubežnikov v resnici čudežno rešila

pred zasledovalci. Takšen je lahko bil dogodek v jedru vsakoletnih spominskih praznovanj. Verjetno pa se sam *opis* izhoda in Mojzesa v Eksodusu razlikuje od zgodovinskega dogodka in resnične osebe v ozadju biblične pripovedi. Pripoved, ki je imela *svet spreminjajoče učinke* po zaslugi redakcije pripovedi in njenega razvoja, ima verjetno malo skupnega z zgodovinskim jedrom. Pripoved, kakršno poznamo danes in kakršna je spreminjala svet, bolj kot zgodovinsko resnico vsebuje *človeka ustvarjajočo resnico*. Kaj pomeni, da je pripoved fiktivna, literarna, kakor jo danes mnogi dojemajo? Po Assmannu ti oznaki za Eksodus nista ustrezni. Fiktivna pripoved namreč človeka razvedri, ker ga ne usmerja in mu ne zapoveduje – Eksodus pa prav nasprotno človeka usmerja, zavezuje in zadolžuje. Svoboda, v katero Eksodus vodi, obvezuje, človeku postavlja pogoje, ki jih mora izpolniti. Tudi če torej nekateri v Eksodusu vidijo fikcijo, je ta več kot le rezultat literarne domišljije in ustvarjalnosti – to je Eksodus od samega začetka dokazoval s preusmerjanjem toka zgodovine, ustvarjanjem novega človeka. To bistveno lastnost Eksodusa Assmann imenuje ‚performativnost‘: za performativna besedila velja, da pri njih ‚pred-stavljati‘ (*vor-stellen*) pomeni ‚ustvarjati‘ (*her-stellen*). Tu resnica ni misel, ki realno stanje, zgodovino *posnema*, temveč misel, ki realno stanje, zgodovino *ustvarja*. V neteoretični, performativni perspektivi ima resnica vlogo, ki je z vidika klasičnega, teoretičnega razumevanja resnice težje razumljiva. Tako performativno resnico Assmann ponazarja z besedo ‚faraon‘ (*fira‘ûn*). Takole pravi: faraon, kakor ga Eksodus prikazuje v opisu zasledovanja Izraelcev čez Rdeče morje, ni obstajal – označiti arabskega voditelja z besedo ‚fira‘ûn‘ pa bi imelo za tega voditelja danes uničujoče posledice. Assmann v tej svetopisemski besedi ne vidi zgodovinske funkcije – torej besede, ki bi zgodovinsko osebo natančno opisala –, ampak ustvarjalno funkcijo; uporabiti to besedo za kakega arabskega voditelja danes bi pomenilo njegovo uničenje. Tako po Assmannu pripovedi, uporabljene v Eksodusu, ustvarjajo in uničujejo – izvoljeno ljudstvo varujejo pred načinom življenja, ki ni resničen in vodi v pogubo. Izraelci so torej svoj pravi ‚jaz‘ prepoznali v pripovedih iz Eksodusa, ki velja za temelj judovstva: v njih so našli svojo istovetnost. Ta istovetnost jim je dala moč, da so kot edino antično ljudstvo preživeli vsa uničujoča nasprotja. Zato tudi beseda ‚literatura‘, kolikor jo razumemo v smislu lepih umetnosti, za Eksodus ni ustrezen izraz. Seveda imajo lepe umetnosti v Svetem pismu pomembno mesto: v njem najdemo ljubezensko, obredno in molitveno liriko, pa moralna, modrostna dela, zgodbe in pripovedi. A to bistva Svetega pisma ne izčrpa – to se jasno pokaže pri prerokih. Bistvo Svetega pisma ni v lepih besedah, temveč v tem, da bralec ali poslušalec svetopisemsko besedo sprejme in se po njej ravna. Prerok Ezekiel (33,32) tarna: »Glej, ti si zanje kakor pevec ljubezni, ki ima prijeten glas in dobro brenka na strune: poslušajo tvoje besede, vendar se ne ravna po njih.« Cilj Svetega pisma ni ustvariti estetski užitek, ampak novo prakso, nov način ravnanja – novega človeka. Bistvo Božje besede je torej razodetje Božje volje Mojzesu in ljudstvu; poznati Božjo besedo in se po njej ravnati je jedro judovstva. Božja beseda svoj namen doseže le, če je živeta in človeka spreminja. Če v življenje človeka ni sprejeta in ga ne spreminja, Božja beseda, *dabar* izgubi smisel – *resnična* je le kot *uresničena*. Izvorno in pristno se Božja be-

se da ne izraža v teorijah in besedah, ampak v dejanjih; dokazi zanjo niso arheološka odkritja, ampak pričevanja, dejanja, življenje, eksistenca posameznika ali ljudstva, katerih temelj Božja beseda je – besedi ‚fikcija‘ ali ‚literatura‘ zato funkcije biblične pripovedi oziroma besede ne označujeta ustrezno. Prav tako vsebine in resnice takšnih besedil ni mogoče omejiti na zgodovinsko dokazovanje ali dokazljivost. (Assmann 2015, 391; Osredkar 2021; Pevec Rozman 2021; Klun 2021)

9.2 Razodetje

Eno je gotovo: rdeča nit in glavni namen Eksodusa je razodetje (Assmann 2015, 392–395). Eksodus je pripoved o razodetju in svobodi, ki pa zanju, pravi Assmann, nima besed, *leksemov* – o njima se izraža v obliki pripovedi, diskurza. A Eksodus razodetja – to je razodetje volje boga/bogov človeku – ne razume več na način, kakor so ga do tedaj razumele druge religije. V arhaičnih religijah je bilo razodetje nekaj občasnega, posredovanega po različnih tehnikah, kot sta vedeževanje ali mantika. V Eksodusu je razodetje enkrat dogodek; Bog v njem enkrat za vselej razodene temeljna pravila in navodila, ki življenje človeka in družbe zajamejo v celoti.

Po Assmannu Eksodus sestoji iz petih stopenj razodetja: 1) razodetje imena; 2) razodetje Božje moči; 3) razodetje postave in sklenitev zaveze; 4) razodetje božanstva v shodnem šotoru; 5) razodetje bistva.

Oblike, ki so podobne 1. in 2. stopnji razodetja, najdemo v tudi v drugih religijah: egiptovska božanstva se obračajo na kralje in jim razodevajo svojo voljo; mrtvi iz onstranstva v vlogi bogov nagovarjajo ljudi; Babilonci in Hetiti v naravnih katastrofah vidijo razodetje božje moči.

Biblično novost predstavlja 3. stopnja, ta postavi temelj novega odnosa do sveta: pravni kodeks, po katerem je človek živel, dobi status razodetja; konstitucija določenega ljudstva dobi veljavo absolutne večne resnice – zgodi se teologizacija prava. Ne prinese človek svojega prava pred Boga – Bog dá pravo človeku. V antičnem svetu po Assmannu česa podobnega ne najdemo: Bog človeku, Mojzesu izroči svoje, Božje pravo v obliki plošč postave, ostalo pa mu narekuje. Dekaloga pa Bog ne oznani samo pred Mojzesom, ampak pred celotnim ljudstvom, ki zavezo, pisno overovljeno na ploščah, potrdi z aklamacijo – Bog svoje volje ne razodene prek kralja ali preroka, ampak neposredno, ‚demokratično‘. Da bi z vidika *ius divinum* pridobilo večjo veljavo, so razodetju pridružili tri druge velike kodekse: knjigo zaveze (2 Mz 21–23), zakon svetosti (3 Mz 17–26) in devteronomični zakon. Kot deset Božjih zapovedi tudi te tri kodekse utemeljuje teofanija, Božja beseda, po kateri je Bog ustvaril svet in s katero sedaj nagovarja izvoljeno ljudstvo – ta Beseda je v evangeliju Kristus, ki je meso postala. Assmann poudarja ‚vulkanski‘ značaj teofanije, ki je v središču sinajske perikope in nima vzporednice niti v Svetem pismu niti v drugih religijah.

Tu se zgodi korenit pomenski preobrat, ki izvor prava, po katerem so Izraelci živeli, pripiše teofaniji, Božji besedi – ta revolucija v razumevanju prava se zgodi v *praznem prostoru*, ki je bil posledica izgube države po padcu južnega kraljestva. V

času pred nastankom duhovniškega spisa sinajska perikopa, kot dokazujejo psalmi in preroške knjige, še ni bila del eksodusa. Šele duhovniški spis je ustvaril naravni lok od 1) izhoda in osvoboditve prek 2) izvolitve in zaveze do 3) vstopa v obljubljeno deželo. Duhovniški spis povezuje ta tri narativna jedra v neločljivo celoto. Sinajsko razodetje zato po Assmannu predpostavlja propad kraljestva – ta je imel za posledico teologizacijo prava, ki je v velikem perzijskem kraljestvu skupnost obvarovala izgube verske in etnične identitete. Izguba države je torej Jude prisilila, da so svoje bivanje opredelili na novo – in ta opredelitev je postala temelj judovstva v času drugega templja. V nastajanju Eksodusa gre tu za kompozicijsko stopnjo iz časa babilonskega izgnanstva.

‚Teologizacija prava‘ je torej v jedru sinajskega razodetja. Proces teologizacije in njegova implementacija sta v času babilonskega izgnanstva trajala nekaj desetletij. Razlikovati moramo dvoje: 1) razliko med kraljevim in božjim zakonom; 2) razliko med pravom (kot zakonom) in moralo (modrostjo). Božjo sodnost, ki se razlikuje od kraljeve, so poznali tudi v Mezopotamiji in Egiptu – povezovali so jo s predstavo o vsevidnem soncu. V Izraelu so medtem Božjo sodnost povezali s pravičnostjo, ki je kraljevi zakon ne more povsem zagotoviti; za Božjo sodnost je značilno, da izhaja iz Božje vsevednosti, zastopali pa so jo zgodnji preroki Izaija, Amos in Mihej, ki so klicali k odgovornosti, skrbi za šibkejše, solidarnosti ali k zvestobi zavezi. Bolj kot za zakon gre pri Božji sodnosti za moralo, za pravičnost. V času izgube države – to je v času izgnanstva – pa so v Božji zakon vključili tudi kraljevi zakon in ga povzdignili v *ius divinum* z Božjo avtoriteto. Ta avtorizacija je bila pomemben del razodetja. Vključitev prava v razodetje se kaže v knjigi zaveze – in v njeni literarni obliki: kraljevo pravo je tu uokvirjeno s socialno-etičnimi in kulturnimi predpisi Božjega prava, s tem pa je preoblikovano v Božje pravo. Tako je nastala ideja neodvisnega pravnega reda, ki ni odvisen od državnih ustanov in zgodovinskih sprememb. Cilj te transformacije je doseči avtonomijo v okoliščinah babilonskega izgnanstva. Rešitev so uredniki duhovniškega spisa našli v tem, da so ‚očetne zakone‘ opredelili kot Božje – in jim tako dali avtoriteto, ki jo ima *lex divina*. Tu se avtonomija uresničuje kot teonomija, kot služba Bogu, ki človeka osvobaja službe človeku, to je suženjstva. Izraelci so bili res vazali perzijskega kralja – živeli pa so v svobodi Božjega zakona. (Assmann 2015, 395)

9.3 Egipt

Glavna tema Eksodusa je razodetje – izhod iz Egipta je drugotna, podporna tema (Assmann 2015, 395–397). Kakšno vlogo ima torej Egipt v Eksodusu? Pripoved o izhodu iz Egipta nosi v sebi izkušnjo izhoda. Izhod pomeni ‚iti ven‘, ‚izseliti se‘, ‚izstopiti‘ – to pa pomeni ‚prestopiti mejo‘; pomeni ‚zapustiti staro‘, ‚doseči novo‘. Eksodus je usmerjen k novemu, ki zapušča staro. Egipt simbolizira staro, ki je območje tlake, suženjstva – in ga je zato treba zapustiti. Razodetje dvigne Izraela nad staro, ga od njega loči in odreši – odpre ga novemu. Izrael je zato ‚sveto‘, ‚ločeno‘ ljudstvo – obljubljeni deleža pomeni novo življenje.

Izrael pomeni novost na treh ravneh: na politični, religijski in duhovni ravni.

Na *politični* ravni pomeni Izrael izstop iz političnega sistema starovzhodnjaških sakralnih kraljestev. Izvoljeno Božje ljudstvo odpre prostor novih oblik politične skupnosti.

Na *religijski* ravni pomeni Izrael izstop iz kozmoteističnega sistema starovzhodnjaških in mediteranskih kultur, ki temelji na zlitju božanskega in človeškega v svetu, in prehod k čisto novi obliki sobivanja med edinim, svet presegajočim Bogom in izvoljenim ljudstvom.

Na *duhovni* ravni pomeni Izrael izstop iz mitičnega reda v zgodovinski red. V mitičnem redu je človek usmerjen v preteklost, živi v skladu z brezčasnimi vzorci mita, nad njim vlada *historia divina*, ki je ‚zgodovina‘ bogov – in ne človeka. V zgodovinskem redu pa je človek usmerjen v prihajajočo, obljubljeno prihodnost, k novemu; živi v *historia sacra*, ki je zgodovina odrešenja, to je odnosov človek – Bog.

Egipt simbolizira staro, ki ga razodetje pušča za seboj. Simbolizira princip sakralne oblasti, to je zlitja boga in države, božanskega v vladarju. Ta princip ni bil nikjer ureničen močnejše in dosledneje kakor v Egiptu – trdi Assmann. Simbolizira tudi princip kozmoteizma, to je zlitosti božanskega s svetom, božanskega v kozmosu, v naravi. Tudi za ta princip Assmann trdi, da ga nobena druga religija teološko ni reflektirala v takšni polnosti besedil in podob kot egiptovska – in je učinkoval še dolgo po propadu egiptovskega sveta. Simbolizira tudi princip mitičnega časa, ki je dominiral z idejo regeneracije, večnega vračanja istega: večnega vračanja k mitičnim pravzorom.

Assmann zato sklene, da je Egipt najjasnejši izraz sveta, iz katerega se je Izrael izselil, da je stopil v svet svetopisemskega razodetja, ki prihaja z novo predstavo Boga in sveta, človeka in družbe, časa in zgodovine. V svojem bistvu je izhod, eksodus razodetje, ki je stopnjevano in progresivno: kot temeljna pripoved izraelskega ljudstva to ljudstvo ustvarja, utemeljuje pa tudi monoteizem zvestobe – vero v enega Boga, ki je Izraela odrešil in izpeljal v svobodo. Končno bivanje človeka v svetu preusmerja od mita v zgodovino. Razodetje pa je ustvarilo tudi okvire sveta, v katerem živimo – Assmann zato Eksodus označuje za »utemeljitveno legendo našega sveta, ki je ostala živa do danes« (397).

9.4 Eksodus – politični mit

Eksodus je ustvarjal tudi politično zgodovino – zato velja za politični mit in model etnogeneze. Na politično zgodovino so vplivale tri temeljne ideje Eksodusa: *ideja izselitve* je tlakovala pot revolucionarnim izhodom iz vélikih imperialnih, kolonialnih zvez; *v ideji izvolitve* so različna ljudstva prepoznala svoje posebno poslanstvo med drugimi ljudstvi; *ideja obljubljene dežele* je mnoge vodila v kolonizacijo. V vseh treh točkah je prav Eksodus temeljni mit Združenih držav Amerike.

Eksodus je iz Izraela naredil izvoljeno ljudstvo. V Izraelu je zato zavladal *patos* ograjevanja od drugih; sebe je začel dojemati kot nekaj posebnega, kot ljudstvo s posebno nalogo – in ne le kot eno izmed ljudstev. Mit o izvoljenosti po Maxu Weberu konstituira vsako ljudstvo – to ga vodi v *alohtonijo*, v razlago, da je drugačno, z izvori v tujem svetu: Rimljani so jih našli v Troji, prav tako Franki in Normani, Škoti pa v Egiptu.

Eksodus ustvarja tudi pojem ljudstva, celo dva: *‘ām* in *gôj*. Egipt pojma za ljudstvo ne pozna; temelji na pojmu država, ki ga utemeljuje religiozno. Tudi Eksodus pojem ljudstvo utemeljuje religiozno in ga postavlja nasproti Egiptu – državi. Ljudstvo, ki se v zavezi z Bogom vzpostavi na Sinaju, deluje protiegiptčansko, protivladarsko: pojem ljudstva deluje vladarsko kritično. Kot tak se prvič izrazi v 17. pogl. Devteronomija; pomembno vlogo je odigral pozneje v revolucijah. (Assmann 2015, 397–399)

9.5 Eksodus in monoteizem

Sodobna globalna kultura, ki – kakor pravi Assmann – danes stoji na pragu digitalne dobe, ima svoje temelje v svetopisemskem monoteizmu; ta je postavil okvire njenega razvoja, omogočil pa je tudi ateizem kot svoje nasprotje in zanikanje (Žalec 2021). Monoteizem in ateizem sta dve temeljni determinanti našega izročila in sodobne globalne kulture. Tudi tu je Eksodus odigral osrednjo vlogo.

Temeljna značilnost monoteizma, ki se razvije v Eksodusu, ni zgolj *spoznanje* o obstoju enega resničnega Boga med drugimi lažnimi, ampak *zvestoba* enemu samemu Bogu, Jahveju, rešitelju Izraelcev iz egiptovske sužnosti. Drugi bogovi so bili za Izraelce mikavni – a Izraela je izvolil Jahve, ga rešil iz sužnosti in sklenil z njim zavezo. Ta odnos ni bil naraven, kakor je naraven odnos stvarnik-stvarstvo. Ta odnos je bil sad Božje izvolitve in ljubezni; temeljil je na tem, kar je Bog do svojega ljudstva čutil – in kar je od svojega ljudstva zahteval. Ta zveza ni naravna, ampak ‚afektivna‘; zato je prva metafora zanjo prisposoba zaročencev in zakona. Vstopiti v to zvezo, zavezo zahteva ‚izhod‘ iz nečesa drugega. »Odhajati (db. iti ven = *exire*) začne tisti, ki začne ljubiti (*Incipit exire qui incipit amare*),« pravi Avguštín. (*Enarrationes in Psalmos* 64.2, v: Assmann 2015, 5; 24; 241; 399) In nadaljuje: »Mnogi začnejo odhajati v veselju in noge tistih, ki odhajajo, so čutenje srca (*cordis affectus*): odhajajo namreč iz Babilona.« Sv. Avguštín tu razlaga Psalm 65 (64), ki naj bi ga po izročilu napisala preroka Jeremija in Ezekiel v času, ko so se Izraelci začeli iz Babilona vračati v Jeruzalem – Avguštín namreč razlaga ‚Babilon‘ in ‚Jeruzalem‘ v luči razlikovanja med ‚zemeljskim mestom‘ (*civitas terrena*) in ‚Božjim mestom‘ (*civitas Dei*). Človek pripada enemu ali drugemu mestu glede na svojo ljubezen, ki je lahko ljubezen do tega sveta (*amor saeculi*), kot je značilna za Babilon, ali pa ljubezen do Boga – ta pa je značilna za Jeruzalem.

Assmann ne neha poudarjati, da je na Sinaju sklenjena zaveza ‚afektivna‘: temelji na ljubezni in zvestobi, s katerima pa so – kot sence z lučjo – povezani jeza, izdaja in greh; pragreh je odpad od Jahveja, prestop k drugim bogovom. Ljubeči Bog zaveze je ljubosumni, jezljivi Bog. Zaveza je torej ambivalentna; deluje kot dvorezni meč – to je posledica njene afektivne obteženosti. V tem je novost in moč sevanja, ki jo zaveza ima. »Kljub raznim vrstam razvoja in nanosov je ta monoteizem zvestobe ostal prevladujoči element v vseh abrahamskih religijah.« (Assmann 2015, 400)

Monoteizmu zvestobe stoji nasproti vera v enega stvarnika; od njega je vse odvisno. V izraelski religiji so miti o stvarjenju obstajali že zgodaj – šele z duhovniškim spisom,

ki vključi Genezo, pa dobijo zavezujočo teološko obliko. Vključitev Geneze je bila posledica srečanja Izraelcev z babilonskimi in iranskimi predstavami o bogu v času babilonskega izgnanstva. V Genezi vera ni afektivna, ampak je stvar spoznanja, uvida – zato ne govori o zvestobi in jezi, ki sta značilni za Eksodus: za semantiko teologije zaveze. Tudi Egipčani so verovali v enega boga, iz katerega je izšel svet in mnogi drugi bogovi, a ta egiptovski kozmogonični monoteizem dopušča na nižji ravni politeizem. Izraelci pa so ta kozmogonični monoteizem, kot so ga poznali od Egipčanov, Babiloncev in Perzijcev, spremenili v absolutni monoteizem – povezali so ga z monoteizmom zvestobe, ki ne priznava nobenih drugih bogov. Izraelec dolguje absolutno zvestobo Jahveju, ki je Izraelce odrešil iz Egipta – in ta je tudi edini resnični Bog.

Duhovniški spis ustvarja pripovedni lok od stvarjenja do vstopa v obljubljeni deželo, Eksodus – del duhovniškega spisa – pa od izhoda iz Egipta do nastanitve Boga v shodnem šotoru. Tu se kaže revolucionarni preboj teologije zaveze. Pripoved namreč ustvarja lok od skrajne revščine do najvišje izvoljenosti – od egiptovske sužnosti do osvobajajoče Božje službe, od oddaljenosti Boga v Egiptu do simbioze z Bogom. Eksodus o nadaljevanju poti po sklenitvi zaveze in o vstopu v Kanaan ne govori; o tem govorijo druge knjige, Levitik (3 Mz) in Numeri (4 Mz), sam Eksodus pa se konča s postavitvijo in opremo svetišča, to je svetega, shodnega šotora. V tem je koncentrirano bistvo Eksodusa, ki predstavlja revolucionarni preboj – tu Bog stopi v bivanjsko skupnost z izvoljenim ljudstvom. Tu se zgodi nekaj povsem nasprotnega temu, kar je značilno za ‚poganski svet‘, za Egipt in Babilon, kjer bogovi in boginje bivajo v obredih v božjih mestih – mestni bogovi so središče družbenega in prostorskega reda. Eksodus pa Božje domovanje prestavi v tabor, v šotor – tu je sedaj Bog navzoč neposredno, med ljudmi. Vežanost na prostor, značilna za mesto, nadomesti gibljivost šotora, potovanje – ki ima za cilj obljubljeni deželo. Boga, navzočega v obrednih opravilih, nadomesti živa naselitev Boga, navzočega v njegovi slavi (*kāvôd*) – ki jo ponazarja oblak –, v njegovih besedah, navdilih in usmeritvah. Takšna predstavitev Božje navzočnosti razbija dotedanjo obredno (mestno) umeščenost navzočnosti bogov.

S tem, ko je duhovniški spis povezal Genezo z Eksodusom, je pripoved odločilno razširil. Stvarjenje sveta je povezal s postavitvijo šotora, to je poznejšega tempelja: s tem je tempelj dvignil na raven drugega stvarjenja, na raven dovršitve stvarjenja. Tako je ustvaril novo religijo – v tem je revolucija naše ere, ki jo je prinesel in sprožil Eksodus.

Sveti šotor povzema izkušnjo izgnanstva: šotor ni vezan na eno mesto, je gibljiv. Sveti prostor ni narejen iz neuničljivih, nepremakljivih kamnov, ampak je to ljudstvo samo, ki je v gibanju; to se posvečuje z zvestobo zakonom in postavi – v njem se Bog naseljuje. Na primeren literarni način – Assmann izpostavlja ‚katalogno poezijo‘ – pa je mogoče sveti šotor ‚postaviti‘ tudi v domišljiji bralcev in poslušajoče skupnosti. Prav v tej poduhovljeni obliki je postal temelj, ki je Izraelskemu ljudstvu omogočil preživeti v diaspori in se med ljudstvi tega sveta kot edino izmed antičnih ljudstev čudežno ohraniti v svoji etnični, kulturni in religijski identiteti vse do danes. (Assmann 2015, 402)

Assmann sklene: pojem religije se je v Eksodusu transformiral. Tu najde religija svoj temelj v razodetju; razodetje se v nasprotju z neposredno danostjo vedno bolj uveljavlja kot rastoča resnica in zahteva. Razodetje se ne omejuje na običaj, na obred ali na sveto, temveč se širi na sfero pravičnosti, življenjskih oblik in načinov, na praznike in navadne dni, državo in družino. S tem se religija loči od vsakokratne kulture – do nje vzpostavlja kritičen odmik. Na tak način tudi pridobiva prvenstvo v razmerju do vseh drugih vrednostnih sfer, kakor so politika, pravo, gospodarstvo, znanost ali umetnost – v razmerju do teh področij se torej vzpostavlja kot nekaj nadrejenega. Ta nepredstavljeni preobrat se je zgodil v Eksodusu. Poznejši zgodovini je tlakoval pot – ta se je v njem navdihovala, zlasti so se v njem navdihovali drugi utemeljitveni preobrati: duhovni, religijski ali politični.

Reference

- Assmann, Aleida.** 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen?* München: Hanser.
- Assmann, Jan.** 1998. *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur.* München: Hanser.
- . 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt.* München: C.H. Beck.
- . 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung.* Dunaj: Picus Verlag.
- . 2018. *Achsenzeit: Eine Archäologie der Moderne.* München: Beck.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2021. The Semantics of Love in the Song of Songs and Directions of Its Interpretation. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 3:641–653. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/avsenik>
- Bergson, Henri.** 1963 [1959]. *Œuvres.* Édition du centenaire. 2e éd. ed. Pariz: Presses universitaires de France.
- Blumenberg, Hans.** 1979. *Arbeit am Mythos.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Collins, John J., Bernard McGinn in Stephen J. Stein.** 2000. *Encyclopedia of Apocalypticism.* 3 zv. New York: Continuum, 2000.
- Freud, Sigmund.** 1950 [1939]. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion.* V: *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet.* Ur. Anna Freud. Zv. 16, 101–246. London: Imago Pub. Co.
- Horbury, William, William D. Davies in John Sturdy.** 2008. *The Cambridge History of Judaism.* 8 zv. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kasper, Walter.** 1988. *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era: the meeting and confrontation between Christianity and the Modern Era in a postmodern situation.* Milwaukee: Marquette University Press.
- Keel, Othmar.** 2007. *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus.* 2 zv. Fribourg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klun, Branko.** 2021. Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:783–795. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/klun>
- Krajnc, Aljaž.** 2021. Vloga Abrahama v koranski historiografiji. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:75–89. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/krajnc>
- Kratz, Reinhard G.** 2016. *Historical and Biblical Israel: the history, tradition, and archives of Israel and Judah.* Oxford Scholarship Online. Oxford: Oxford University Press.
- Lactantius.** 1974. *Vom Zorne Gottes [De ira Dei].* Ur. Heinrich Kraft in Antonie Wlosok. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nordhofen, Eckhard.** 2018. In der Spur – Gedächtnis als Ereignis: Aleida und Jan Assmann erhalten den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. *Stimmen der Zeit*, št.10:725–733.
- Osredkar, Mari Jože.** 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/osredkar>
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, 3/4:615–636.
- . 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:235–258.
- . 2019. Peace and justice: professed aims of monotheism (Jan Assmann). V: Robert Petkovšek in Bojan Žalec, ur. *Religion as a factor of intercultural dialogue*, 23–37. Dunaj: Lit,

— — —. 2020. Ethical implications of monotheism according to Jan Assmann. V: Robert Petkovšek in Bojan Žalec, ur. *Ethical implications of one God: the significance of monotheism*, 25–39. Dunaj: Lit.

Pevec Rozman, Mateja. 2021. Oseba in dialog: medsebojnost („das Zwischen“) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76, št. 2:15–32. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/02/pevec>

Schmidt, Ludwig. 1993. *Studien zur Priesterschrift*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 214. Berlin; New York: De Gruyter.

Žalec, Bojan. 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/zalec>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 353—364

Besedilo prejeto/Received:03/2022; sprejeto/Accepted:04/2022

UDK/UDC: 27-18Tertulijan

DOI: 10.34291/BV2022/02/Bogataj

© 2022 Bogataj, CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Caro salutis est cardo: Tertulijanova antropologija v razmerju med telesom, odrešenjem in zdravjem

Caro salutis est cardo: Tertullian's Anthropology in the Relationship between Body, Redemption, and Health

Povzetek: Prispevek odpira vprašanja Tertulijanove antropologije v novi luči. Ta antropologija velja za unitarno: kljub osnovnemu razlikovanju dveh delov v človeku (duša in telo) teh ne razume kot medsebojno sovražnih, pač pa kot komplementarne. Tovrsten pogled na človekovo telesno razsežnost, ki se znotraj patristične antropologije uvršča v azijsko-antiohijsko teološko izročilo, Tertulijanu posebej v slovitem delu *O vstajenju mesa* omogoča pozitivno vrednotenje telesa (*corpus*) oz. mesa (*caro*), zato je mogoče govoriti o t. i. *karnalni* antropologiji. Prispevek izpostavlja dve posledici takega nauka o človekovem telesu: pritrdilno vrednotenje medicine na eni in prepleten, vzajemen odnos med odrešenjem in zdravjem na drugi strani.

Ključne besede: patristična antropologija, odrešenje, telo, meso, duša, zdravje, *O vstajenju mesa*

Abstract: The paper raises in a new light some questions of Tertullian's anthropology, which is considered unitary, i.e., that despite the basic distinction between two parts in man (soul and body), these are not seen as mutually hostile, but complementary. This kind of view of man's bodily dimension, which within Patristic anthropology is rooted in the Asian-Antiochian theological tradition, allows Tertullian, especially in his famous work *On the Resurrection of the Flesh*, to positively evaluate the body (*corpus*) or the flesh (*caro*), which is why we can speak of a so-called *carnal* anthropology. The article highlights two consequences of this kind of doctrine of the human body: the affirmative evaluation of medicine on the one hand, and the intertwined, reciprocal relationship between salvation and health on the other.

Keywords: Patristic anthropology, redemption, body, flesh, soul, health, *De resurrectione carnis*

1. Uvod

Pojmovanje telesa v poganski in krščanski antiki kot pojava samega po sebi¹ – pa tudi z njim povezanih preostalih človeških razsežnosti – je bilo v zadnjih desetletjih pogosto predmet raziskav, a so to zanimanje navadno navdihovala predvsem socialno-zgodovinska metodološka izhodišča.² Cilj naše raziskave, ki se osredotoča na učenje najzgodnejšega latinskega teologa, kartažanskega učitelja Tertulijana († ok. 230; Dunn 2004, 2–8), predvsem na njegovo slovito delo *O vstajenju mesa*, je nadgradnja prej nakazanih pristopov na dveh ravneh: po eni strani je za celovito razumevanje semantike telesa nujno osvetliti njeno teološko konstrukcijo, po drugi strani pa se ob aktualnih epidemičnih razmerah odpirajo nova, neraziskana vprašanja, ki omogočajo novo in globlje teološko razumevanje starodavnih besedil samih – v tem primeru vprašanja o razmerju med telesom, odrešenjem in zdravjem (Amundsen 1982; Boudon-Millot in Pouderon 2005; Globokar 2020; Strahovnik in Scasserra 2021).

2. Razpotja patristične antropologije

Znotraj antične krščanske misli o človeku lahko na podlagi svetopisemske antropologije v grobem sledimo dvema smerema razvoja: eni v skladu z 1 Mz 1,26 (skupaj z 1 Mz 2,7) in drugi v skladu s Pavlovo antropologijo, zasidrano v kristologiji (Grossi 2006). Na podlagi preproste trditve apostolskih očetov, da je človek iz 1 Mz 2,7, oblikovan iz zemlje, enak človeku iz 1 Mz 1,26, narejenemu po Božji podobi in podobnosti, je sledil dvojni razvoj. Če so cerkveni očetje v splošnem sicer sprejeli grško dihotomično shemo o človeku, sestavljenem iz telesa in duše, pa te zaradi skupne vere kristjanov v utelešenje Besede in vstajenje telesa ni zaznamovalo ostro dualistično ločevanje.

Krščanska misel se je torej na podlagi temeljne enotnosti človeškega bitja, kot je razvidna iz svetopisemskega poročila o stvarjenju, antropološko razdelila v dve smeri: 1. aleksandrijska in zahodna (posttertulijanovska) tradicija poudarjata razumsko prvino človeka (*nous*) (1 Mz 1,26); 2. (malo)azijska in antiohijska tradicija medtem dajeta večji poudarek *plasis*, samemu oblikovanju človeškega telesa (1 Mz 2,7).

Aleksandrijski antropološki pristop si je človeka prizadeval opredeliti po njegovi bistveni sestavini – *nous*; to temelji na opisu stvarjenja v 1 Mz 1,26. Gre za človeka po Božji podobi in podobnosti, ki je duhovni in spolni človek, ki pa mora v konkretnem obstoju izkusiti omejitve človeka iz prsti iz 1 Mz 2,7 – omejitve, ki se je

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 („Vrednote in judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Poleg znamenite Brownove študije (slovenski prevod iz leta 2007) lahko na tem mestu zgolj opozorimo še denimo na knjigo Aline Rouselle (1988), predvsem pa na četrti zvezek znamenite serije *Histoire de la sexualité* avtorja Michela Foucaulta, posvečen prav razumevanju spolnosti v krščanski antiki, ki je posthumno, na podlagi njegovih zapiskov, izšel leta 2018 pod naslovom *Les Aveux de la chair* (slovenski prevod je nastal leta 2020).

mora popolni človek osvoboditi z nenehno askezo. V tej perspektivi Kristus človeka iz prsti ni ustvaril, temveč je zanj postal predvsem etični model, za katerega si je treba prizadevati: Božji Logos je v tako v bistvu prava pot nazaj k temu, kar človek v resnici je. Na to antropološko usmeritev je vplival predvsem platonizem, ki je začrtal metafizično antropologijo brez posebne pozornosti za zgodovinskega človeka.

Azijsko-antiohijski antropološki pristop, predvsem pri dveh zgodnjih eminentnih predstavnikih Ireneju Lyonskem in Tertulijanu, je na drugi strani v ospredje postavil zgodovinskega človeka, ustvarjenega iz zemeljskega prahu – ki je Božja podoba v vsej svoji izoblikovanosti (*plasma*), ne zgolj v enem delu (duši). Utelesena Beseda tako ne predstavlja le etičnega modela človeka, temveč človeka kot Božjo podobo. Po tej shemi kristologija postane hermenevtično načelo antropologije, kar je Irenej izrazil z znamenitimi besedami: »Bog se bo poveličal v svoji ustvarjenini (*plasma*), ko jo bo naredil skladno in podobno svojemu Sinu.« (*Zoper krivoverstva* 5.6.1) Biti ustvarjen po Božji podobi torej v tem izročilu ni sovpadalo predvsem ali zgolj s človekovimi intelektualnimi sposobnostmi: človek je podoba Boga v vsej svoji somatičnosti, telesnosti, kar pomeni, da je povezan s počelom, ki ga presega – to je z Bogom. Prvotno dejstvo ustvarjenosti je torej skupno vsem bitjem, razlikujejo in določajo pa jih različni cilji. Povedano drugače: azijsko-antiohijska tradicija bere 1 Mz 1,26 pod vplivom vere v utelešenje Besede znotraj konteksta 1 Mz 2,7. Božja podoba v človeku se nanaša na celotnega človeka in s tem tudi na njegovo telo. V zvezi s tem je Irenej v 1 Mz 1,26 uvedel razlikovanje, ki sicer ni izvirno biblično: ‚podobo‘ (εἰκών) je razumel kot naravno sestavino človeka, ‚podobnost‘ (ὁμοίωσις) pa kot njegovo življenje v Duhu (*Zoper krivoverstva* 5.1.3; 5.28.4). Kristus z antropološkega vidika tako predstavlja konkretnega človeka, ‚podobo-podobnost‘ – s čimer postane pot, kako človek postane ‚podoba-podobnost‘ Boga. Čeprav Duh v zgradbo človeka (meso/telo-duša) neposredno ne spada, pa v zgodovini zagotavlja, da človek postane to, kar mora biti. Zato Irenej pravi, da človeka sestavljajo trije elementi: meso, duša in Duh (5.6.1; 5.9.1). To antropološko pojmovanje poteka na zgodovinsko-dinamični ravni. Človek zanj ni predvsem nekaj ustvarjenega, temveč dejansko to, kar bo postal – zato ni le ‚Božje delo‘ v smislu, da ga je ustvaril Bog, ampak predvsem ‚jamstvo‘ (*Res.* 6.5), pravzaprav ‚jamstvo Duha‘, kot se je izrazil Irenej (*Zoper krivoverstva* 5.8.2).

Za Ireneja je utelesena Beseda nosilka Božje podobe v skladu z 1 Mz 1,26, s čimer vzpostavlja bistveno povezavo med kristologijo (utelešeni Kristus kot Božja podoba) in antropologijo (človek kot Kristusova podoba) ter razširja *imago Dei* iz 1 Mz 1,26 na človekovo telesnost in umnost. Človekovo meso je Božja podoba v obzoru mesa Utelesene Besede. Ta t. i. *somato*-antropologija je nastala kot reakcija zoper gnostike in platonike, ki so telesnemu možnost odrešenja odrekli, zato značilnosti utelesene Besede pripisuje tudi človeški podobi. Tertulijan tako lahko zapiše: »V kakršnikoli že obliki je bil oblikovan tisti prah, je bil v njem že mišljen Kristus, ki bo postal človek.« (*Res.* 6.3)³

³ Slovenski prevodi odlomkov iz dela *O vstajenju mesa* so avtorjevi. V bližnji prihodnosti je sicer predviden izid poslovenjenega izbora Tertulijanovih apologetskih, polemičnih in katehetskikh spisov. Del izbora bo tudi integralni prevod dela *O vstajenju mesa*.

3. Tertulijan in pozitivno vrednotenje telesa/mesa

Tertulijanova antropologija je bila – tudi v zadnjem času – predmet pogostih analiz (Waszink 1947, 263–264, 431–433; Braun 1977, 301–303; Fernandez 1979, 307–398; Leal 2001, 17; Fredouille 2005, 324; Brown 2007, 93–114). Razlagalci si glede ocene konsistentnosti njegove antropološke terminologije zaradi njene velike kompleksnosti niso vedno enotni, a v splošnem iz spisov lahko izluščimo, da Tertulijan v večini primerov pojma *caro* (meso) in *corpus* (telo) razume kot sopomenki, pri čemer je drugi izraz splošnejši, prvi pa uporabljen zlasti takrat, ko želi Tertulijan poudariti snovno razsežnost človeka. Ta je bila v antiki podvržena pogostim kritikam, ki so izvirale tako iz filozofskih (predvsem platonističnih) tradicij kot iz gnostičnih krogov, kartažanski učitelj pa na temelju Kristusovega učlovečenja in vstajenja poudarja njeno pozitivno vrednost.⁴

V splošnem Tertulijan dihomično antropološko shemo priznava – kar lepo prikazuje ena izmed njegovih opredelitev: *homo sit qua caro et anima* (*De carne Christi* 13.6; 14.4) –, vendar pri tem prevladuje izrazito holistično pojmovanje človeka. Tertulijan – verjetno na sledi stoiški misli, da je vse, kar obstaja, iz dveh *substrata* – navaja različne dvojice: človek da je sestavljen iz duše in telesa, mesa in duha, mesa in duše, duha in duše. Človeka sestavljata dve temeljni substanci – telo in duša (*Apologeticum* 22.5). Ti substanci se sicer razlikujeta (*Res.* 35.5), vendar ju ni mogoče ločiti, saj nastaneta sočasno (*De anima* 37.1). To enovitost lahko prekine le smrt (*Adversus Marcionem* 5.9.3) – pri čemer je duša od telesa ločena, vendar le dokler ne bo zopet združena z vstalim telesom. (Fredouille 1972; Alexandre 2001; Leal 2001; Fredouille 2005; Vicastillo 2006; Montero 2007)

S paradoksalnim mišljenjem, ki je za Tertulijana značilno, smo pri kartažanskem katehetu po eni strani priča ostremu zavračanju sveta – to se izraža tudi v visokih asketskih zahtevah –, po drugi pa izraziti obrambi mesa kot takega in dobrosti stvarstva. V tej obrambi gre Tertulijan, čeprav sam kot prvi latinski teolog stoji šele na začetku dolgega izročila, dlje kot kateri koli drug zgodnjekrščanski pisec, ki mu je sledil. Posebej v njegovem spisu *De resurrectione carnis* srečamo v začetnih poglavjih eno najizrazitejših lavdacij mesa v vsej krščanski tradiciji. Ta njegov *praeconium carnis*, ‚hvalnica mesu‘ v poglavjih 5–10, je nasploh eno najznačilnejših pozitivnih vrednotenj človekove telesne razsežnosti.

Tertulijan svojo hvalnico mesu oz. telesu na začetek spisa umešča kot odgovor krivovercem – markionitom in predvsem gnostikom več vrst (docketisti, valentini-janci, Bazilid, Apel) –, ki ob preziranju mesa mislijo zgolj na vstajenje duše; s tem po njegovem mnenju prezirajo Gospoda mesa (*Res.* 2.12). Zoper tovrstne poglede kartažanski pisec nastopi s pozitivnim vrednotenjem mesa: po njegovem je bilo v redu božanskega stvarjenja človeško meso ustvarjeno pred dušo (5.8).

Ob koncu 7. poglavja Tertulijan izreka zagovor mesu najprej znotraj splošnega antropološkega obzorja:

⁴ Naj na tem mestu zgolj spomnimo na dilemo o slovenjenju besede *incarnatio* (prim. različne sorodne grške izraze: ἐνσωμάτωσις, ἐνσάρκωσις, ἐνανθρώπησις), za katero po našem prepričanju dovolj ustreznega prevedka še vedno ni. Najbolj uveljavljena izraza, učlovečenje in utelešenje, ne izražata polnosti latinskega pojma, ki poudarja prav razsežnost mesa; bi zato lahko govorili raje o uměsenju?

»9. Je Bog dušo torej postavil v meso ali jo raje vstavil in vmešal mesu? Tako tesno ju je povezal, da ne moremo biti gotovi, ali meso (*caro*) nosi naokrog dušo (*anima*) ali duša meso, ali je meso v službi duše ali duša v službi mesa. 10. Čeprav je bolj verodostojno, da je duša, ki je bolj sorodna (*proxima*) Bogu, nošena s strani mesa in da gospoduje, je tudi to – da vsebuje dušo, ki je sorodna Bogu, in da ji daje v posest to isto oblast – v prid slavi mesa. 11. Kajti kakšno rabo narave, kakšen sad sveta, kakšen okus prvin lahko uživa duša, če ne s pomočjo mesa? Kaj menite? Preko mesa dušo bogati celoten aparat čutov: vid, sluh, okus, vonj, dotik. Preko mesa se duša napaja z božansko močjo, saj za vse poskrbi z govorom, četudi le predhodno, v tišini. Tudi govor namreč izhaja iz mesa kot svojega organa. 12. Preko mesa so mogoče obrti, preko mesa svobodni in strokovni študiji, preko mesa dela, dejavnosti, službe; in v takšni meri pripada celotno življenje duše mesu, da je za dušo prenehati živeti povsem enako, kot da bi se iz mesa umaknila. Tako sámo umiranje pripada mesu, ker mu pripada tudi življenje. 13. Poleg tega, če so prek mesa vse stvari podvržene duši, so podvržene tudi mesu: pri uporabi neke stvari moraš nujno uporabiti orodje, s katerim jo uporabljaš. Tako je meso – čeprav velja za služabnika in slugo (*ministra et famula*) duše – njen sopotnik in sodedič (*consors et coheres*). Če pa v posvetnih stvareh, zakaj ne tudi v večnih?« (*Res.* 7.9–13)

Bog je dih svojega duha pomešal z mesom in po Tertulijanu ni mogoče reči, ali meso nosi dušo ali duša meso (7.9). Čeprav mora duša prevladati nad telesom, to dejstvo daje slavo tudi telesu, saj je duša blizu Bogu (7.10). Tem splošnim premislekom o zagovoru mesa se nato v odlomku, ki obsega tudi značilno Tertulijanovo izjavo *caro salutis est cardo*, pridružujejo še značilno krščanski:

»2. Zadostovalo bi dejstvo, da nobena duša ne more doseči odrešenja, če ne začne verovati v času, ko je v mesu: tako je meso os odrešenja (*caro salutis est cardo*); ker je namreč duša preko odrešenja povezana z Bogom, je meso tisto, ki omogoča, da Bog izvoli dušo. 3. Tudi telo umijemo, da bi bila očiščena duša; telo mazilimo, da bi bila posvečena duša; telo zaznamujemo (s križem), da bi bila zaščiteni tudi duša; telo zastremo s polaganjem rok, da bi bila z Duhom razsvetljena tudi duša; telo hranimo s Kristusovim telesom in krvjo, da bi bila z Bogom nasičena tudi duša. Pri plačilu torej ni mogoče ločiti tega, kar je povezano v delovanju.« (8.2–3)

Ta zagovor mesa (*suffragium carnis*) vsebuje slovito izjavo, v kateri Tertulijan meso označuje za *cardo* odrešenja (8.2) – torej za os, tečaj, jedro, zglob, nasadilo oz. vrtilišče, na katerem visi in od katerega je odvisno odrešenje celotnega človeka. To se po Tertulijanovem mnenju najlepše kaže pri zakramentalnem delovanju (8.3), kjer je vidno telo zaznamovano z znamenji in materijo, da bi to ustvarilo učinek v nevidni duši. Kar se Tertulijana tiče, je jasno, da človek nujno vstopa v odnos z Bogom prav prek telesa:

»4. Kajti tudi boguvshečne daritve – v mislih imam mrtvičenja duše, poste, pozno in skromno hrano ter nevšečnosti, ki spremljajo ta naš trud – sproža

meso s svojimi lastnimi neprijetnostmi. Poleg tega so devištvo, vdovstvo ter skrivna, zgolj navidezna sklenitev zakona in enkratno zakonsko spoznanje tudi daritve Bogu na podlagi dobrin mesa. 5. No, kaj si mislite o mesu, ko ga zaradi vere v Ime vlečejo v javnost in se bori izpostavljeno javnemu sovraštvu, ko se v zaporih muči v ogabnem izgonu od svetlobe, v pomanjkanju vsakega okrasja, v bedi, umazaniji, sramotni hrani – svobodno ni niti v spanju, saj je celo priklenjeno na posteljo in iznakaženo zaradi svojega ležišča –, ko ga nato celo pri dnevni svetlobi raztrgajo z vsemi mučilnimi pripomočki, ko ga naposled uničijo z usmrtitvijo, potem ko si je prizadevalo poplačati Kristusa s smrtjo zanj, pogosto z istim križem, da ne omenjam še hujših kaznilnih pripomočkov? 6. Da, preblaženo in preslavno je, ko lahko pred Kristusom Gospodom poravna tako velik dolg, da mu ne dolguje ničesar razen tega, kar mu je prenehalo dolgovati; toliko bolj zvezano, kolikor bolj je bilo osvobojeno.« (8.4–6)

Meso se bori za Kristusovo ime in je izpostavljeno človeškemu sovraštvu: morda bo moralo iti celo v ječo, pretrpeti vsa nasprotovanja in se na koncu v smrti darovati za Kristusa. Meso mora biti najbolj blagoslovljeno in slavno, ko lahko svojemu Učitelju v celoti povrne velikanski dolg, ki ga ima do Njega (8.5sl.).

V nadaljevanju kartažanski učitelj izpostavlja odličnost mesa v ontološki perspektivi, saj ga je Bog kot edino ustvarjenino ustvaril s svojimi rokami in ga zato ne bo pustil propasti, ampak ga bo obudil (9). Sledi serija dialektičnih obratov v obrambo mesa na podlagi svetopisemskih navedb, v katerih pa si Tertulijan oči pred slabotnim stanjem mesa ne zatiska, temveč odgovarja z razlago o Božjem milostnem posegu, ki to šibkost mesa pravzaprav predpostavlja.

»1. Torej, če povzamem: meso, ki ga je Bog z lastnimi rokami napravil po Božji podobi (*ad imaginem dei struxit*); ki ga je z lastnim dihom oživil po podobnosti svoje življenjske moči; ki ga je postavil za obdelovanje, uživanje in gospodovanje nad vsemi svojimi deli; ki ga je oblekel v svoje skrivnosti in nauke; čigar čistost ljubi, čigar mrtvičenje odobrava, čigar trpljenje pri sebi šteje za dragoceno – mar to meso, ki je tolikokrat postalo Božja stvar, ne bo zopet vstalo? 2. Nikar, nikar naj Bog večnemu uničenju ne prepusti dela svojih rok, pozornosti svoje spretnosti, posode svojega diha, kraljice svoje stvaritve, dediča svoje velikodušnosti, duhovnika svoje vere, bojavnika svojega pričevanja, sestre svojega Kristusa! 3. Vemo, da je Bog dober; poleg tega nas je njegov Kristus poučil, da je on edini nadvse dober. Tisti, ki zapoveduje ljubezen – najprej do sebe in nato do bližnjega (Mt 22,37) –, to, kar zapoveduje, izvršuje tudi sam. On ljubi (*diligat*) telo, ki je na toliko načinov njegov bližnji: 4. čeprav je slabotno, se vendar »moč izpopolnjuje v slabotnosti« (2 Kor 12,9); čeprav je šibko, vendar »ne potrebujejo zdravnika zdravi, marveč bolnik« (Lk 5,31); čeprav je neugledno, vendar neuglednim stvarjem dajemo večjo čast« (1 Kor 12,23); čeprav je izgubljeno, vendar pravi: »Prišel sem rešit, kar je izgubljeno« (Lk 19,10); čeprav je grešno, vendar pravi: »Rajši imam rešitev grešnika kot njegovo smrt« (Ez 18,23); čeprav je pogubljeno, vendar pravi:

»Jaz bom udaril in bom ozdravil« (5 Mz 32,39). 5. Zakaj grajate v mesu to, kar pričakuje Boga, kar upa na Boga? Čemur Bog pomaga, to tudi odlikuje. Drznim si reči: če meso ne bi imelo teh pomanjkljivosti, bi bila Božja dobrota, milost in usmiljenje, vsaka njegova dobrotna moč, prazna.« (9.1–5)

V sklepnem odlomku predstavljene evlogije mesa Tertulijan eksegetsko dialektiko nadaljuje – in tako starozaveznim kot pavlinskim mestom, ki govorijo o šibkosti mesa, zoperstavlja druga mesta, ki naznanjajo rešitev tudi za telesno razsežnost človeka.

»1. Oklepate se Pisem, v katerih je meso nepomembno; ohranite tudi tista, v katerih je poveljučano. Berete, ko je ponižano; naglejte se tudi, ko je povzdignjeno. 2. »Vse meso je trava« (Iz 40,6). Izaija ni izrekel le tega, ampak tudi: »Vse meso bo videlo Božje odrešenje« (Iz 40,5). V Prvi Mojzesovi knjigi je zapisano, da Gospod pravi: »Moj duh ne bo ostal na teh ljudeh, ker so meso« (1 Mz 6,3), po Joelu pa ga slišimo reči tudi: »Od svojega Duha bom izlil na vse meso« (Jl 2,28). 3. Tudi apostola ne bi smeli poznati zgolj po tej eni sami témi, s katero pogosto zbada meso. Čeprav namreč zanika, da bi v njegovem mesu prebivalo kaj dobrega (Rim 7,18), čeprav trdi, da tisti, ki so v mesu, Bogu ne morejo ugajati (Rim 8,8), ker meso poželi zoper Duha (Gal 5,17), in če zatrjuje še kaj podobnega – s čimer dejansko vendarle ne obsoja bistva (*substantia*), marveč delovanje (*actus*) mesa –, bom v nadaljevanju povedal, da mesa ni prav kriviti, razen v smislu grajanja duše, ki si meso podreja za svojega služabnika. 4. Pavel je namreč v teh spisih opisan kot tisti, ki na svojem telesu nosi Kristusova znamenja (Gal 6,17); ki prepoveduje skruniti naše telo, ki je Božji tempelj (1 Kor 3,16–17); ki naše telo napravlja za Kristusove ude (1 Kor 6,15); ki nas opominja, naj v svojem telesu nosimo in poveljučujemo Boga (1 Kor 6,20). 5. In če nečasti mesa pomenijo zaničanje njegovega vstajenja, zakaj ne bi potem njegove časti bolj vodile k njegovemu vstajenju? Kajti Bogu je bolj primerno, da k odrešenju povrne tisto, kar je včasih grajal, kot da izroči pogubi tisto, kar je celo odobril.« (10.1–5)

Po Tertulijanu se torej celotno dogajanje vere odvija v telesu. V nadaljevanju tudi opisuje, kako usta izgovarjajo svete besede, jezik se vzdrži bogokletja, srce se izogiba razdraženosti, roke pa dajejo in delajo (45.15). Da bi se izognil izkrivljenim razlagam tovrstne antropologije, po katerih naj bi pozitivno vrednotenje človekove telesne razsežnosti odprlo moralno relativističen pogled na telo, Tertulijan jasno razlikuje med telesno danostjo v človeku in deli mesa, ki da jih je treba zatirati: »Tisti, ki ne morejo ugajati Bogu, niso tisti, ki so v mesu, ampak tisti, ki živijo po mesu; medtem ko tisti, ki so v mesu, vendar hodijo po Duhu, Bogu ugajajo.« (46.3)⁵ Po njegovem je način našega življenja v mesu treba spremeniti v način svetosti, pravičnosti in resnice (49.7). Preobrazba naših teles v podobo Kristusovega telesa bistvo mesa ohranja – tako da bo isto telo, ki je raztrgano zaradi mučeništva, nosilo krono (56.11). Telesa, ki so bila pred smrtjo ali po njej pohabljeni, bodo ob

⁵ Ključ za diferenciacijo je torej etično ravnanje, prim. Petkovšek 2021.

vstajenju ponovno pridobila svojo popolno celovitost (57.2). Ob vstajenju bo tako meso postalo sposobno nove vrste življenja, ne da bi izgubilo svojo bistveno identiteto (59.1sl.). Božja sodba bo uničila grešno meso in rešila tisti njegov del, ki je celovit, čist. Tertulijan se zaveda, da si v istem mesu, v katerem je nekoč prešuštoval, zdaj prizadeva za vzdržnost. V naši moči je namreč, da grešno meso, ki je trava, pokosimo – in ohranimo meso, ki ga bo Bog rešil (59.3sl.). Uporabnost vstalega mesa ni vprašljiva, saj v Božji navzočnosti ne bo brezdelja (60.9). Tako meso kot duh sta združena v Kristusu, ki ju je združil kot nevesto in ženina, *sponsa* in *sposus* (63.3): »Meso je tisto, ki je nevesta, saj je v Jezusu Kristusu s pomočjo krvi sprejelo duha za ženina.« (63.3)

Tertulijanov paradoks hkratnega zanikanja – ki se ga v tej predstavitvi ni bilo mogoče dotakniti – in pozitivnega vrednotenja sveta odraža božansko ekonomijo, ki se giblje od stvarjenja do vstajenja – in za katero je treba živeti svoboden od grešnih poželenj in v polnosti mesa, ki bo ponovno vstalo. Telo in duša obstajata v harmoniji in imata skupno prihodnost v vstajenju. Bog je uredil stvarstvo za človeka, ki je hkrati duša in telo (5). Čeprav je človek sestavljen iz telesa in duše, je njegovo življenje nedeljiva enotnost – človekovega mesa ni mogoče zavreči; njegov končni cilj se mora nanašati tako na dušo kot na telo – in ne le na en del človeka.

4. Izpeljave Tertulijanove *karnalne* antropologije

Očrtana pozitivna *karnalna* antropologija, kot je značilno izražena pri Tertulijanu, neizogibno – že skozi polivalenten pojem *salus*⁶ sam – odpira več vprašanj, ki zadevajo tudi vrednotenje medicine (ukvarja se namreč s telesom) ter posledično odnos med odrešenjem in zdravjem.

Kot metodološko pojasnilo je treba tu dodati, da gre tudi pri razumevanju tovrstnih posledic Tertulijanove antropologije zgolj za poskus historične kontekstualizacije. Medtem pa se velja – vsekakor ob priznavanju določenega transkontekstualnega pomena antične oz. patristične misli za razbiranje znamenj tudi današnjega časa – že vnaprej metodično distancirati od kakršne koli pretirane anahronistične aktualizacije.

4.1 Pozitivno vrednotenje medicine

Razlagalci Tertulijana že dolgo opisujejo kot prvega krščanskega pisca, ki izkazuje precejšnje poznavanje medicine: analiza korpusa njegovih del razkriva dosledno spoštovanje zdravnikov, poglobljeno razumevanje medicinske znanosti in pa ustvarjalno uporabo medicinskih metafor (Amundsen 1982, 344–345; Fredouille 2005; Hayne 2011). Njegovo medicinsko znanje, ki ga je črpal predvsem iz Sorana Efeškega in Plinija Starejšega, je bilo globlje od znanja predhodnih kristjanov in

⁶ Slovenjenje besede *salus* (prim. tudi izraze *sanitas*, σωτηρία, ύγιεια) le stežka zajame njeno široko semantično polje, ki sega od pomenov ‚zdravje‘, ‚blagostanje‘, ‚varnost‘, ‚čilost‘, ‚sreča‘ pa vse do pomenov ‚rešitev‘ in ‚odrešenje‘.

zdi se, da se je za časa njegovega življenja še poglobilo. Večina zgodnjekrščanskih piscev je medicino na splošno (dokler je bila podrejena Bogu) sprejemala, vendar podrobnosti medicinske znanosti ni poznala. Razen Atenagora Atenskega in Klementa Aleksandrijskega pred Tertulijanom noben kristjan posebne medicinske erudicije ni izkazoval. A če so nekateri krščanski pisci tiste, ki so vero zamenjali z medicinsko teorijo (kot npr. Galenovi častilci pri Evzebiju, *Historia ecclesiastica* 5.28.14), obsojali, je obenem zelo malo zgodnjih kristjanov zdravniški poklic odkrito kritiziralo. Medicina ni bila nikoli vključena na sezname poklicev, ki bi bili kristjanom prepovedani. Spoštovanje do zdravnikov in medicine je nakazano z uporabo medicinskih metafor pri prvih očetih, pri čemer je šlo za združitev pogskega metaforičnega izročila z evangelijskimi poročili o tem, kako se je Kristus sam imenoval za zdravnika bolnikov (Mt 9,12; Mr 2,17; Lk 5,31).

Po drugi strani vsaj pri dveh krščanskih avtorjih, Tacijanu in Origenu, zadržke do medicine je mogoče zaslediti. Tacijan, ki je bil pred Tertulijanom in je nanj vplival, je uporabo *pharmakeie* zavračal – in trdil, da se mora kristjan za ozdravitev obrniti na Boga (Tacijan, *Govor proti Grkom* 4.17–18). Origen je manj radikalno verjel, da je medicina sicer Božji dar – kristjanom dovoljen –, vendar je tudi predlagal, naj tisti, ki želijo »živeti na način, ki je boljši od življenja množic,« raje molijo, kot da se zatekajo k medicini (*Contra Celsum* 8.60). Za Origena – zaradi njegove antropologije, ki daje prednost umskemu delu človeka – je najvišji zdravnik Kristus. To se lepo pokaže v argumentaciji, da kakor med boleznimi telesa obstajajo tudi takšne, ki jih nobena zdravniška spretnost ne more pozdraviti, po drugi strani v umu ni tako močnega zla, da ga ne bi mogla premagati vrhovna Beseda in Bog: »Kajti močnejša od vsega zla v duši je Beseda in zdravilna moč, ki prebiva v njej; in to zdravljenje po Božji volji uporablja za vsakega človeka.« (8.72)

Tertulijan ni nikoli trdil, da bi se morali 'boljši' kristjani medicini odpovedati – niti v svojih poznejših, bolj elitističnih (montanističnih) delih. Eden od razlogov za to spoštovanje medicine je v njegovi antropologiji: Tertulijan je – drugače kot Tacijan in Origen – telo dojemal kot časti vredno in bil zato globoko prepričan o neločljivi enotnosti mesa in duše, o intimni in nedeljivi enotnosti občudovanja vrednega telesa s telesno dušo. Oborožen s to antropologijo je Tertulijan v poznavanju in spoštovanju medicine presegal mnoge nekrščanske in krščanske predhodnike. Tertulijan vidi telo (*caro, corpus*) kot veliko dobrino, in ne kot neoplatonsko ali gnostično ječo. Bolj kot kateri koli drug zgodnjekrščanski pisatelj *caro* zagovarja; ne le zato, ker je *imago Dei* in *templum Dei*, ampak ker je Bog sam rasel v telesu, zdravil telesne bolezni, umrl v telesu – in ga bo spet obudil. Adam je bil imenovan *homo*, ko je bil še zgolj *caro* (še preden je prejel svojo *animo*), medtem ko se Pavlova sintagma 'dela mesa' po Tertulijanu dejansko nanaša na nerazumne izbire duše (*Res.* 17; 40.3; 53.4–9). V Tertulijanovi perspektivi bi bilo zato telo nerazumno zaničevati ali poškodovati (morda tudi ne dovolj skrbeti zanj), saj lahko človek dobra dela, krst, askezo in mučeništvo opravlja samo prek mesa (7–11; *Adversus Marcionem* 5.7.4–5.).

V Tertulijanovi misli sta *anima* in *caro* neločljivo združena od spočetja do smrti – zato lahko težave telesa prizadenejo dušo, pa tudi obratno. Enotnost teh so-

rores substantiae je še posebej intenzivna, ker je duša sama po sebi – na podlagi stoiškega materialističnega nauka – *corpus*, ki prebiva na istem mestu kot meso in je dejansko sposobna bolečine in užitka (*De anima* 7–10; 52.3; 58.3–5; *Res.* 17.3–5). Tako lahko spodobna prehrana *animo* nahrani, medtem ko jo pretirano uživanje hrane, pijače ali spolnosti oslabi (*De ieiunio* 6.2–7; *De anima* 25.3–4; 6.6). Ker pomeni telesna bolezen presežek ali primanjkljaj, ki nasprotuje naravi, preko telesa vpliva tudi na dušo: bolezn, vključno s *febris*, *phrenesis*, *lethargia* ali *paralysis*, lahko *animo* oslabijo (*Apologeticum* 17.5; *De praescriptione haereticorum* 16.2; *Scorpiace* 9.13; *De anima* 5.5; 17.9; 20.4; 25.4; 43.8). Askeza in medicina imata očitno, v nasprotju s tem, kar bi morda mislili, skupni cilj – izboljšati duhovno zdravje (*De anima* 20.4; *Ad martyras* 3.4; *De ieiunio* 17.7–8; *Apologeticum* 46.2–15). Čeprav telesno zdravje ni ne osrednja prioriteta ne absolutna nujnost, se zdi, da bi se moral človek bolezn vsaj delno izogibati, saj Tertulijan trdi, da je težje moliti z vznemirjenim umom (*De oratione* 12.1). V nasprotju z Origenom Tertulijan ne zagovarja eterične predstave, da bi se morali resnično ,duhovni ljudje‘ zdravnikom kar odpovedati. Tertulijan zdravnikov tudi nikoli ni zaničeval, kot to velja za mnoge njegove sodobnike – kljub temu pa Galena očitno ni poznal in medicina zanj nikoli ni bila osrednja, prednostna naloga.

4.2 Tertulijanova *salus*: med odrešenjem in zdravjem

Zavedanje o odličnosti in dostojanstvu mesa, ki – kot razlaga Tertulijan – temelji na posebni pozornosti Boga pri stvarjenju, vsekakor narekuje skrb za to meso. Njega je namreč Stvarnik – drugače kot druge ustvarjenine, ki so nastale z Besedo – edinega ustvaril s svojimi rokami, kot o tem poroča biblično poročilo o stvarjenju (1 Mz 1,26).

Tertulijan na podlagi svoje antropologije do zdravnikov in obenem povezave med zdravljenjem in telesnim zdravjem (razen, razumljivo, da očitno nasprotuje splavu) kaže pozitiven odnos (*De anima* 25; *Ad nationes* 1; *Apologeticum* 9). Pri tem medicinskih metafor ne uporablja zgolj kot način razlage Svetega pisma, kot izraz osebnega mnenja o zdravju oz. zdravju človeške duše ali o terapevtskem razmerju med telesom in dušo, pa kot enoznačne ustreznice – npr. krivoverci in vročica, krst in ozdravljenje, potrpežljivost in zdravje, pokora in medicina (Kamimura 2017, 6). Tovrstne metafore namreč širi tudi na področja, ki vključujejo časovno spremembo, rast in implikacijo izpolnitve odrešenja: denimo preroške metafore o ozdravitvi (v spisu *De baptismo*) in pojmovanje sedanjega trpljenja v funkciji prihodnjega odrešenja (v spisu *De paenitentia*). Med zdravjem in odrešenjem po njegovem obstajajo različne vzporednice: človek trpi bolečine, ker je grešil; kot morajo bolni ljudje prestati grenko bolečino zdravljenja, tako morajo grešniki prestati neprijetno bolečino pokore, ki vodi k odrešenju:

»Sredstva, ki so neprijetna, vendarle opravičujejo bolečino, ki jo povzročajo, in to z ozdravitvijo, ki jo povzročajo, saj sedanje trpljenje naredijo prijetno zaradi koristi, ki bo prišla v prihodnosti.« (*De paenitentia* 10.10)

Poleg patološkega in kirurškega znanja je torej Tertulijan očitno pristopal tudi k zdravljenju duše in telesa ter iskal terapevtske možnosti za zdravljenje obojega – duše in telesa. Na podlagi svoje unitarne antropologije se je zavedal, kako zelo je oboje v človeku prepleteno, neločljivo. Platonistična *epimeleia tēs psychēs* – skrb za dušo – tako v tertulijanovski perspektivi postane skrb za celotnega človeka, za *totius hominis salus*.

Kratici

Res. – Evans 1960 [*De resurrectione carnis*].

Zoper krivoverstva – Irenej Lyonski 2018.

Reference

Primarni viri

- Evans, Ernest, ur. 1960. *Q. Septimii Florentis Tertulliani de Resurrectione Carnis liber: Tertullian's Treatise on the Resurrection*. The Text Edited with an Introduction, Translation and Commentary. London: S.P.C.K., 1960
- Irenej Lyonski. 2018. *Zoper krivoverstva: razkritje in zavrnitev lažnega spoznanja*. Prevedli Jan Ciglencečki, Benjamin Bevc in Gašper Kvartič. Ljubljana: KUD Logos.
- Waszink, Jan Hendrik, ur. 1947. *Tertullian's De Anima: Q. Septimi Florentis Tertulliani De Anima*. Edited with Introduction and Commentary. Amsterdam: Meulenhoff.

Sekundarni viri

- Alexandre, Jérôme. 2001. *Une chair pour la gloire: L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*. Pariz: Beauchesne.
- Amundsen, Darrel W. 1982. Medicine and Faith in Early Christianity. *Bulletin of the History of Medicine* 56, št. 3:326–350.
- Boudon-Millot, Véronique, Bernard Pouderon, ur. 2005. *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*. Pariz: Beauchesne.
- Braun, René. 1977. *Deus Christianorum: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. 2. izdaja. Pariz: Études Augustiniennes.
- Brown, Peter. 2007. *Telo in družba: spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Daniel-Hughes, Carly. 2011. *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection*. New York: Palgrave Macmillan.

- Dunn, Geoffrey D. 2004. *Tertullian*. London: Routledge.
- Fernández, Aurelio. 1979. *La escatología en el siglo II*. Burgos: Aldecoa.
- Foucault, Michel. 2020. *Zgodovina seksualnosti 4: Priznanja mesa*. Ljubljana: Škuc.
- Fredouille, Jean-Claude. 1972. *Tertullien et la conversion de la culture Antique*. Pariz: Études Augustiniennes.
- . 2005. Observations sur la terminologie anthropologique de Tertullien: constantes et variations. V: Véronique Boudon-Millot in Bernard Pouderon, ur. *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, 321–334. Pariz: Beauchesne.
- Globokar, Roman. 2020. COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 2:379–394. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/globokar>
- Grossi, Vittorino. 2006. Antropologia patristica. V: Angelo di Berardino, ur. *Nuovo dizionario patristico e di antichità*. Zv. 1 (A–E), 370–378. Genova: Marietti.
- Hayne, Thomas. 2011. Tertullian and Medicine. *Studia patristica* 50:131–176.
- Kamimura, Naoki. 2017. Tertullian's Approach to Medicine and the Care of Souls: Predavanje na NAPS 2017 annual meeting. Chicago, 26. 5.
- Leal, Jeronimo. 2001. *Antropología de Tertuliano: Estudio de los tratados polémicos de los años 207–212 d.C.* SEA 76. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Montero, Roberto López. 2007. *Totius hominis salus: La antropología del Adverus Marcionem de Tertuliano*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso.

Petkovšek, Robert. 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:991–998. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/petkovsek>

Rouselle, Aline. 1988. *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Oxford: Basil Blackwell.

Strahovnik, Vojko, in José Ignacio Scasserra. 2021. Avtonomija, avtoriteta in zaupanje: virus in meje leta 2020. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:867–879. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/strahovnik>

Vicastillo, Salvador. 2006. *Un cuerpo destinado a la muerte: Su significado en la antropología de Tertuliano*. Madrid: BAC.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 365—375

Besedilo prejeto/Received:02/2022; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 2-175.2:502/504

DOI: 10.34291/BV2022/02/Kovacs

© 2022 Kovács, CC BY 4.0

Gusztáv Kovács

After the Catastrophe: What Can We Learn from Fictional Apocalyptic Scenarios?

Po katastrofi: kaj se lahko naučimo iz domišljjskih apokaliptičnih scenarijev?

Abstract: Narratives often take the form of a thought experiment, trigger intuitive responses, and aim at the moral conversion of the audience. The current article introduces two stories concerning the environmental crisis, Richard Routley's *Last Man Thought Experiment* from 1973, and the satirical film *Don't Look Up* from 2021. Although they belong to different genres, both function as thought experiments designed to highlight issues of ecological concern. The article provides an analysis of the context and argumentation of the two imaginary scenarios and of the way they motivate responsible action. They both offer an adequate but differing criticism of their contemporary societies and might help to overcome the triviality of the talk about an impending environmental catastrophe.

Keywords: environmental crisis, thought experiment, apocalyptic scenarios, *Last Man*, *Don't Look Up*, Richard Routley

Povzetek: Pripovedi se pogosto pojavljajo v obliki miselnih eksperimentov, sprožajo intuitivne odzive in težijo k moralni spreobrnitvi gledalcev. Prispevek obravnava dve zgodbi na temo okoljske krize: *Miselni eksperiment poslednjega človeka* Richarda Routleya iz leta 1973 in satirični film *Ne glejte gor* iz leta 2021. Čeprav sta različnih vrsti, obe zgodbi delujeta kot miselni eksperiment za poudarjanje ekološke občutljivosti. Prispevek ponuja analizo konteksta in argumentacije obeh domišljjskih scenarijev ter načina, kako motivirata odziv z odgovornimi dejanji. Oba scenarija ponujata ustrezno in hkrati medsebojno različno kritiko sodobne družbe – in lahko pripomoreta k preseganju trivialnosti, ko se govori o grozeči okoljski katastrofi.

Ključne besede: okoljska kriza, miselni eksperiment, apokaliptični scenariji, *Poslednji človek*, *Ne glejte gor*, Richard Routley

In 2022, it is extremely difficult to talk about the impending environmental catastrophe endangering the earth and us, human beings. The talk about this real threat often seems to be trivial in both religious and secular discourse. (Opatrny 2017, 34–41) We have become accustomed to the state of being constantly at risk, similar to the persistence of COVID-19 in our everyday lives.

One reason for this apparent triviality might be our continuous and intense occupation with the question in the last decades in popular and academic discourse. Most major news sites publish stories and articles on environmental issues on a daily basis. Neither individuals nor communities are able to provide a solution to the constant feeling of being endangered since the environmental issue is a global problem requiring global solutions. The helplessness resulting from how far off true, effective and comprehensive solutions are, might be responsible for this sense of triviality.

Another reason is the need of academics to work with comprehensive statements of facts concerning the climate crisis and its effects on human beings. Mateja Pevec Rozman's description is a good example of this comprehensiveness:

»Humanity has become the master of nature, but nature and our environment are increasingly vulnerable and endangered. /.../ With his consumer way of life, man contributes significantly to unfavourable climate change. /.../ We live in a paradoxical situation where man has become a victim and a slave to his progress. The question arises as to whether we prepare for climate change and what we are willing to do to survive and preserve planet Earth for future generations.« (2021, 836)

Certainly, her article provides further elaboration on this state of affairs, but this short quotation still points to the core of the climate crisis and the responsibility the current situation poses to us. The words 'survive' and 'preserve' show clearly what is at stake. There is another question concerning all texts about the climate crisis, namely, whether they are able to induce moral conversion by making ethically important values visible and actuating responsible actions.

The current article introduces two stories – more precisely thought experiments –, which were created for the purposes mentioned above: making values visible and actuating responsible actions. The first was formulated by Richard Routley (Sylvan) and became part of the environmental canon as the *Last Man Thought Experiment*. It is a characteristic thought experiment from the 1970s, while the other one is a contemporary thought experiment coined in the form of a movie, the satirical film *Don't Look Up* from 2021. Although they both belong to different genres, I will treat them as thought experiments designed to highlight issues of ecological concern.¹ The question to be answered is: what is the nature of values that the two thought experiments illuminate, and what is their capacity to actu-

¹ By ethical thought experiment I understand »(1) imaginary scenarios (2) referring to selected morally relevant aspects of reality and (3) aiming at testing moral beliefs, theses or theories (4) by activating the moral intuitions of the audience« (Kovács 2021, 54).

ate responsible action? Further, this article will consider whether it is possible to reformulate them to serve as thought experiments applicable to the current ecological crisis, that is to show relevant aspects of reality and to induce ecological conversion (Porras 2015, 136).

1. The context of the *Last Man Thought Experiment*

If one had to choose an encyclical and a popular movie to describe the current crisis, one would probably name the encyclical „Laudato si'“ by Pope Francis (2015) and Adam McKay's movie *Don't Look Up* (2021). The crisis of the 1960s also has its emblematic papal encyclical and popular film: „Pacem in terris“ by Pope John XXIII (1963) and Franklin J. Schaffner's *Planet of the Apes* from 1968. While the former were born in the context of global warming, the latter were created in the shadow of the threat of war. Ted Post's *Beneath the Planet of the Apes* from 1970 presents an iconic apocalyptic scene: Taylor, the astronaut who arrives on earth after making a long space journey in a state of hibernation, pushes the button of a doomsday device, thereby destroying all living beings, including superior apes and inferior humans.

Just three years later, in 1973, Richard Routley drew a similar apocalyptic picture at the 15th World Congress of Philosophy by asking the audience to imagine Mr. Last Man after a global cataclysm as he destroys all living beings, plants and animals completely. Does Mr. Last Man act in a morally right way, knowing that there will not be any sentient or intelligent being in the future who could experience and enjoy the presence of flora and fauna?

It is no coincidence that Routley formulated his thought experiment at this time. Not only the two movies and the general fear drove him to draw up this apocalyptic scenario, but also the apperception of the ecological crisis (Mathews 2010, 543). The Club of Rome published its ground-breaking report „The Limits to Growth“ in 1972, providing an extensive and data-based prognosis on the ecological effects of population and economic growth (Meadows et.al. 1972). In 1967 Lynn White Jr. published his famous essay „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis“, where he outlines a history of ideas – including Christianity, among others - which had influenced the relationship of the Western world with the environment (White, 1967, 1203–1207). He argues that Western culture, where everything revolves around us humans, needs to be changed: »Despite Copernicus, all the cosmos rotates around our little globe. Despite Darwin, we are not, in our hearts, part of the natural process. We are superior to nature, contemptuous of it, willing to use it for our slightest whim.« (1204)

Routley, who together with his wife, Val Routley, participated actively in Australian environmental movements, calls attention to the limits of anthropocentrism. He raises his voice against Western, chauvinistic ethics, according to which »one should be able to do what he wishes, providing (1) that he does not harm

others and (2) that he is not likely to harm himself irreparably« (Routley 1973, 207). This principle, however, only refers to human beings and overlooks the environment. Routley not only wants to extend Western ethics to consider the environment, but he also wants to develop a new, environmental ethics, which considers nature less as an instrument, but rather as intrinsically valuable.

2. The *Last Man Thought Experiment* as social criticism

Although Routley does not use the term thought experiment in his original article, the example about Mr. Last Man fits the definition of thought experiments in practical philosophy. Since it searches for the answer to how »should we evaluate what would happen« in that particular imaginary situation, it should be considered as an ethical thought experiment (Gendler 2013, 25). Routley's thought experiment goes as follows:

»The last man (or person) surviving the collapse of the world system lays about him, eliminating, as far as he can, every living thing, animal or plant (but painlessly if you like, as at the best abattoirs). What he does is quite permissible according to basic chauvinism, but on environmental grounds what he does is wrong. Moreover, one does not have to be committed to esoteric values to regard Mr. Last Man as behaving badly (the reason being perhaps that radical thinking and values have shifted in an environmental direction in advance of corresponding shifts in the formulation of fundamental evaluative principles).« (1973, 207)

Although it differs from traditional thought experiments by starting with a statement instead of a question, it can still easily function as a thought experiment. As all thought experiments do, the Last Man Example sets up a trap for the audience. If someone condemns the actions of Mr. Last Man, he or she thereby departs from the chauvinism criticised by Routley. Since the death of Mr. Last Man is also the death of the last intelligent being, no one remains to experience the potential effects of the survival or devastation of the natural environment.

3. Does Nature have Intrinsic Value?

The thought experiment brings the audience into a world without a subject and asks whether nature possesses value on its own, without the presence of human beings. If »natural entities possess intrinsic value, this would most likely provide the strongest plausible reason for preserving them when they might otherwise be destroyed for their instrumental value as, for example, economic resources« (Carter 2004, 60). This is why it is essential for Routley and other environmentalists to show the intrinsic value of nature. Since, if nature receives distinctive protection along with its non-anthropocentric view, any damage caused to nature cannot be

justified merely by human interests. Routley questions one of the fundamental tenets of Western thought, which draws a clear distinction between humans and other entities of the world. Immanuel Kant writes the followings concerning persons in his *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: »The human being, however, is not a thing, hence not something that can be used merely as a means but must in all his actions always be considered as an end in itself.« (2002, 4:429) But if nature has ultimate value, and it, therefore, cannot »be used merely as a means«, it moves into a category that thus far has been reserved only for persons.

If this were to be true, what intuition does the thought experiment trigger? Most people would probably intuitively condemn the pointless destruction since the description does not say anything neither about Mr. Last Man's motivation nor about his character. Destruction motivated by anger is also intuitively turned down as a pointless deed.

4. The Last Man Thought Experiment as Social Criticism

Although Routley's thought experiment fails to certify the intrinsic value of nature, it does succeed in criticizing the way contemporary societies treat nature. Routley formulates three other thought experiments in his article, two of which are modified versions of the original *Last Man Thought Experiment*.

In the Last People Example, Routley describes a group of people who know that they are the last of their kind (Routley 1973, 207–208). They are unable to reproduce themselves due to the damage caused by some sort of radiation. There is no chance that rational beings will ever take their place, thus a succession is ruled out this way, too. The Last People decide to engage in activities through which they exploit all natural resources on earth: »They humanely exterminate every wild animal and they eliminate the fish of the seas, they put all arable land under intensive cultivation, and all remaining forests disappear in favour of quarries or plantations, and so on.« (208) However, in contrast to Mr. Last Man, they are able to justify their actions: »they believe it is the way to salvation or to perfection, or they are simply satisfying reasonable needs, or even that it is needed to keep the last people employed or occupied so that they do not worry too much about their impending extinctions.« (208) Routley finds their actions and their justification that »they do not wilfully destroy natural resources /.../ environmentally inadequate« (208). This shows that Routley did not mean to use this second version as part of the thought experiment, but merely as an example of how it might mislead us if we conceive environmental ethics only as an extension of what Routley calls Western chauvinist ethics.

He is right in claiming that the Last Man Example does not serve his purposes. It does not induce the intuition qualifying the Last People's behaviour as ethically bad. For if their actions are done with good reason, e.g., to sustain their lives or to prevent them from suffering, most people would not be likely to intuitively

condemn their behaviour. A very precious piece of art could be used and even destroyed under certain conditions with good reason - at least when human lives are at stake - and the same is true with the destruction of natural objects. Routley admits that the intuition induced by the argument does not fit with his idea of 'an environmental ethics' according to which »the last people have behaved badly; they have simplified and largely destroyed all the natural ecosystems, and with their demise the world will soon be an ugly and largely wrecked place« (208).

The reasons given in the case of the Last People for the exploitation of nature are intuitively justified, especially since they happen to be mostly for humane purposes. Accordingly, Routley transforms the imaginary scenario to point at purposes justified by Western ethics, which the audience might intuitively reject. He points to the logic of industrialist societies and their relationship with nature to show the failure of ethical chauvinism.

»The last man is an industrialist; he runs a giant complex of automated factories and farms which he proceeds to extend. He produces automobiles among other things, from renewable and recyclable resources of course, only he dumps and recycles these shortly after manufacture and sale to a dummy buyer instead of putting them on the road for a short time as we do. Of course, he has the best of reasons for his activity, e.g. he is increasing gross world product, or he is improving output to fulfil some plan, and he will be increasing his own and general welfare since he much prefers increased output and productivity. The entrepreneur's behaviour is on the Western ethic quite permissible; indeed, his conduct is commonly thought to be quite fine and may even meet Pareto optimality requirements given prevailing notions of being better off.« (208)

The behaviour of the industrialist Mr. Last Man is probably intuitively rejected by most people. Reasons such as »increasing gross world product«, »improving output to fulfil some plan«, or »increasing his own and general welfare« are seen solely as a means to an end; thus, they have only instrumental value. The intuitive response of disgust would suggest that the integrity of nature is more valuable than the reasons mentioned. Routley claims that »the entrepreneur's behaviour is on the Western ethic quite permissible; indeed, his conduct is commonly thought to be quite fine and may even meet Pareto optimality requirements given prevailing notions of being 'better off'« (208). Interestingly, the Great Entrepreneur Example lacks anthropocentrism. It is not the man who is at the centre of Mr. Last Man's actions, but only the optimization of the industrial process and the expansion of the industrial system. Thus, industrialism is falsely identified with anthropocentrism; however, the Great Entrepreneur Example is a clear and legitimate criticism of the contemporary industrial system and its blindness to all-natural systems.

Routley does not stop at the analysis of the logic of industrialism; he also targets the other side of the system: the desire to consume. He uses the actual example of the hunting of the blue whale, which left the population on the verge of

extinction. Routley describes the blue whale as a ‚mixed good‘ which has both public and private value. He, however, focuses on the latter aspect, namely its use »as a source of valuable oil and meat« (208). In the example, the possible harms to individuals or society are neutralized so that whale hunting appears to be almost neutral with regard to human individuals or communities: »it does not harm the whalers; it does not harm or physically interfere with others in any good sense.« (208) Moreover, whalers do not stand in the need of hunting, since those who might be upset by whale hunting are »prepared to compensate the whalers if they desist« (208). Thus, it is assured that the hunting and its final result, the extinction of the blue whale, does not harm anyone. Although he cannot eliminate the suspicion that it might still harm others, even the most obvious harms to man are neutralized. This is because the Vanishing Species Example is an actual example with already existing implications and presuppositions from the audience. Routley claims that »the behaviour of the whalers in eliminating this magnificent species of whale is accordingly quite permissible - at least according to basic chauvinism. But on an environmental ethic it is not« (208). The point is that chauvinism, which is the underlying morality of consumer society and the logic of the free market, is simply blind to the ethical problem of making the world of such a species as the blue whale poorer by hunting.

Both examples, The Great Entrepreneur Example and The Vanishing Species Example, are much closer to the *Lebenswelt* of the audience than The Last Man Example. Industrialism and consumer society have been fundamental experiences of the western world and were especially dominant in the 1970s. Using these examples, Routley managed to point at the blindness of industrialist and consumer mentality towards nature and its value. They induce obvious intuitions which protest against the deeds of the industrialist Mr. Last Man and the whale hunters, and which also succeed at pointing at the wrongness of the senseless destruction of nature. Neither production nor consumption appears to be as valuable – i.e., having final value - which would justify the destruction of nature.

5. The Context of *Don't look up*

The movie *The Planet of the Apes* and Routley's *Last Man Thought Experiment* both focus on a problem recognized not so long ago. The film *Don't Look Up* focuses on challenge mankind has known about for at least half a century. The predictions proposed in the 1972 report proved to be valid, and the processes harming nature persist and bring us closer to the breakdown of natural and social systems (Sjøvaag 2016, 377–390). It is difficult to doubt the thesis saying that we are close to the limits of development, more precisely at the limits of the endurance of nature, which is necessary for the survival of mankind. Certainly, there is a minority that doubts the reality of the natural crisis or global warming. This fact, however, strengthens the case that no one with minimal awareness and information can evade the question. The threat has become permanent by now.

6. *Don't Look Up* as a Thought Experiment

If we want to summarize *Don't Look Up* in the form of a thought experiment, the Last Man Example is not the most helpful for this purpose—not only because in the movie there are people who survive the cataclysm, but also due to its particular perspective. In the Last Man Thought Experiment, we are forced to evaluate the actions of another person, social actor, group or people intuitively, while the movie – through its unmistakable analogy with our world –, places its viewers in the middle of the story which runs towards a catastrophe.

Concerning literary or historical parallels, the story of *Don't Look Up* resembles most closely those prophetic biblical stories in which the prophetic voice is disregarded, and the prophet must suffer humiliation and persecution. If we had to reformulate the story of the movie in the form of a thought experiment, the Trolley Problem Thought Experiment suits this purpose the best:

Imagine that we are in San Francisco and plan to travel on one of its famous cable cars. We are waiting at the station along with our friends and some strangers to enter the vehicle. The crowd is growing, and we are forced to stand on the rails. Suddenly we see that a runaway cable car is barreling toward the station. We realize that if we don't stop it, the monstrous vehicle will run over the passengers waiting on the rails. At this moment we also get sight of a very fancy and expensive car parked nearby. Are the people waiting at the station – even if they have the chance to escape the collision – morally obliged to stop the runaway trolley by pushing the fancy, expensive car onto the rails, if this is the only way to save the lives of the passengers standing on the rails and unable to escape?

Our first intuitive response is certainly a clear 'yes', since people's lives are more important than things, no matter how expensive they might be. But how does it change our intuitive moral response if we provide some additional information concerning the uniqueness of the cable car?

As the cable car advances toward us, we find out that it is unique and irreplaceable, since it was the first cable car traversing the streets of San Francisco. We also know how much income it produces each year as a tourist attraction for the city. Moreover, it is also clear that pushing the fancy and expensive car on the rails is not the only way to stop it. If someone was fast enough to jump into the cable car and was able to pull the emergency brake, the cable car could be stopped without any damage. This plan, however, is very risky and less secure in comparison to pushing the fancy expensive car onto the rails. Although we know that the latter option would result in the destruction of San Francisco's historic first cable car, from an ethical point of view, it is more important to save the human lives at stake.

Similarities emerge in the case of the asteroid approaching the Earth: the protagonists of *Don't Look Up* canvass the world of politics and media in a prophetic fashion, warning people of the imminent danger. The President of the United States still opts for bringing the asteroid to the ground via a very risky operation – instead of destroying it in a straightforward manner, with the help of rockets.

The reason motivating this decision is the valuable precious metals carried by the asteroid. While the two protagonists realize the real danger immediately and can act responsibly, decision-makers and media personnel act differently than one would intuitively – and after rational consideration – respond to the situation. This is the key to the satirical character of the movie.

Don't Look Up provides its viewers with a reverse thought experiment: it tells a morally univocal story – since the scenario with the asteroid threatening all life on Earth cannot be understood as a moral dilemma, just like the triggered intuitive response cannot be labelled as uncertain. The powerful effect of the film lies in the tension between this clear ethical evaluation of the scenario, and the irrational actions of most of the film's characters.

7. *Don't Look Up* as Social Criticism and the Power of Prayer

The film is a powerful criticism of the functional differentiation of societies, namely that the different segments of society – such as economy, industry, health care, education, or religion – each operate according to their own distinctive logic and are unable to transcend the inner rules of their functioning (Luhmann 1977). The means for this criticism are the irrational reactions of the characters to the news of the asteroid approaching the Earth: the hosts of a morning show talk about this imminent danger to mankind and all nature as entertainment news, while the President of the United States is only interested in how the asteroid might affect the upcoming election. Neither the logic of entertainment nor the logic of politics are capable of addressing this simple challenge. One important message of the movie is the need for an all-embracing logic – with the responsible subject at its heart, capable of recognizing problems in a global way and acting accordingly –, transcending the particular logic of the different segments of society.

When considering the fundamental needs of human beings, the current segmentation of the social system might prove itself irrational. This culminates in the prayer of the president's son and chief of staff:

»I've been noticing a lot of prayers recently, for people during this time, and I commend that. But I also want to give a prayer for stuff. There's dope stuff, like material stuff, like sick apartments and watches and cars, and clothes and shit that could all go away, and I don't want to see that stuff go away, so I'm gonna say a prayer for that stuff. Amen.« (Cohen 2021)

This prayer is the most radical criticism of consumer society, since in a borderline situation when the existence of mankind is at stake, it holds things as important, which – at least in this situation – prove to be irrelevant. Borderline situations and prayer both create the space for absolute honesty by virtue of their character. Just as consumer societies are only able to function with the logic of tri-

ggering, sustaining, and increasing consumer appetite, the president's son in the movie is unable to recognize what is important in life.

In contrast, it is Yule – a youngster gamer and son of a born-again Christian mother –, who uses authentic religious language and is able to pray authentically in dire circumstances:

»Dearest Father and Almighty Creator, we ask for your grace tonight, despite our pride. Your forgiveness, despite our doubt. Most of all, Lord, we ask for your love to soothe us through these dark times. May we face whatever is to come, in your divine will, with courage and open hearts of acceptance. Amen.« (Bellm 2022)

This prayer proves to be a plea in favour of religious traditions and institutions responsible for the handing down of religious tradition from one generation to another. Yule relies on the religious language he learned from his born-again Christian mother, whose religious community he has turned his back on. This prayer is authentic in two ways: it is in accordance with the tradition of saying grace at supper, and it mirrors the reality of those around the dinner table and makes hope present even in this hopeless situation. (Platovnjak and Svetelj 2021, 798)

8. Conclusion: Look Up!

If we put the two stories – that of the Last Man Thought Experiment and the movie *Don't Look Up* –, the pioneering character of Routley's imaginary scenario becomes visible immediately. He tried to approach a reasonably new problem in a novel way. Despite its academic achievement concerning the intrinsic value of nature, it had little effect on the cause of environmentalist pursuits since it drew a sharp line between man and nature. All versions of the Last Man Thought Experiment ended in an imaginary world without the presence of human beings. This distancing from the existential relevance of nature was a necessary element in each of these scenarios since they were designed to support the idea of intrinsic value.

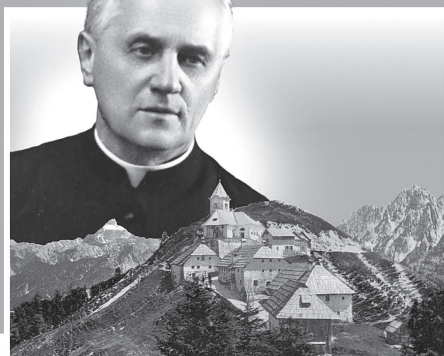
It is different from the story of *Don't Look Up*, since the asteroid approaching the Earth is an obvious analogy to the environmental crisis – more particularly to global warming – which is threatening our world. In contrast to the *Last Man Thought Experiment*, the film tries to point at a value not independent of human cognition, but rather within the *Lebenswelt* of human beings. It does not take the intrinsic value of nature as its starting point, but rather pursues the answer to the question concerning the existentially valuable things in human life: What is worth living for and what is not? This contrast is displayed by the 'prayer for stuff', uttered by the President's son on behalf of the public, and the penultimate scene of grace at the dinner table, which does not intend to inform the public but is an act of those present addressing God, who creates and sustains humankind and the world both.

The film formulates a clear message for everyone: decision-makers should surpass the logic of particular goals, and everyday people are urged to discover what is important here and now in their lives. The last scene seems to be the odd one out since it is not an organic part of the thought experiment proposed by the film. Still, it provides us with a new theological perspective: we can look at humankind from beyond our current history, watching human beings' floundering steps on Earth with mercy and love (Malmenvall 2018, 389).

References

- Bellm, Cameron.** 2022. 'Don't Look Up' highlights the deep sacramentality of human connection. National Catholic reporter. 22. 1. <https://www.ncronline.org/news/opinion/dont-look-highlights-deep-sacramentality-human-connection> (accessed 5. 2. 2022).
- Carter, Alan.** 2004. Projectivism and the Last Person Argument. *American Philosophical Quarterly* 41, no. 1:51–62.
- Cohen, Anne.** 2021. Of Course That 'Don't Look Up' Birkin Bag Was Jonah Hill's Idea. Netflix. 24. 12. <https://www.netflix.com/tudum/articles/dont-look-up-birkin-bag-jonah-hills-idea> (accessed 5. 2. 2022).
- Gendler, Tamar Szabó.** 2013. *Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases*. New York: Routledge.
- Kant, Immanuel.** 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven: Yale University Press.
- Kovács, Gusztáv.** 2021. *Thought Experiments in Ethics*. Pécs: Episcopal Theological College of Pécs.
- Luhmann, Niklas.** 1977. Differentiation of Society. *The Canadian Journal of Sociology* 2, no. 1:29–53.
- Malmenvall, Simon.** 2018. Salvation History in Fides et Ratio: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:387–400.
- Mathews, Freya.** 2010. Environmental Philosophy. In: Nick Trakakis and Graham Oppy, eds. *A Companion to Philosophy in Australia and New Zealand*, 543–591. Melbourne: Monash University Publishing.
- Meadows, Donella H., Dennis L. Meadows, Jørgen Randers and William W. Behrens III.** 1972. *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.
- Opatrný Dominik.** 2017. Végső forrásnak teremtette őket [The Ultimate Resource He Created]. In: Gusztáv Kovács and Lázár Vértési, eds. *A teremtés értéke – az ember méltósága [The Value of Creation: The Dignity of Man]*, 34–42. Pécs: Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2021. Upanje za naravo in človeštvo: nekateri etični premisleki [Is there a Hope for Nature and Humanity: Some Ethical Consideration]. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:835–848.
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2021. Chronos and Kairos of Hope. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:797–806. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/platovnjak>
- Porras, Ileana.** 2015. Laudato Si', Pope Francis' Call to Ecological Conversion: Responding to the Cry of the Earth and the Poor – Towards an Integral Ecology. *AJIL Unbound* 109, no. 1: 136–141. <https://doi.org/10.1017/s239877230000132x>
- Routley, Richard.** 1973. Is there a need for a new, an environmental ethic? In: *Proceedings of the 15th World congress of Philosophy*, 205–210. Sophia: Sophia Press.
- Sjøvaag, Marit.** 2016. From The Limits to Growth to 2052. In: Hans Günter Brauch, Úrsula Oswald Spring, John Grin and Jürgen Scheffran, eds. *Handbook on Sustainability Transition and Sustainable Peace*, 377–390. Berlin: Springer.
- White, Lynn Jr.** 1967. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 155, no. 3767:1203–1207.

JANEZ JUHANT



LAMBERT EHRlich
prerok slovenskega naroda

Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 377—390

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 2-72-1

271.2

DOI: 10.34291/BV2022/02/Salim

© 2022 Salim, CC BY 4.0

Emil Salim

Church Unity as Political Unity: An Eastern Orthodox Perspective¹

Cerkvena edinost kot politična edinost: pravoslavni pogled

Abstract: The image of the Church as a holy city is present in the Scriptures, in the writings of the holy fathers, and in the thoughts of modern Orthodox theologians. If the church is a polis, the unity of the Church must, in some ways, although not exhaustively, be a political unity. In this article, I argue that the Church is a City of God both as a present and as an eschatological reality. First, by seeing the Church as a polis, one can reconfirm that Orthodox unity is a unity in the ecumenical councils, canons, and creeds. Second, by seeing the Church as a polis, one can use the concept of citizenship to understand which behaviours would be considered dishonourable. The concept of citizenship would also provide a new vocabulary to explain the relations between Orthodox Christians, Orthodox Christians who are not in communion with each other, and non-Orthodox Christians.

Keywords: ecclesiology, city, polis, citizenship, councils, constitutions

Povzetek: Podoba Cerkve kot svetega mesta je prisotna v Svetem pismu, besedilih cerkvenih očetov in misli modernih pravoslavnih teologov. Če je Cerkev polis, mora biti njena edinost v nekaterih pogledih – čeprav ne izključno – politična. V prispevku zagovarjamo stališče, da je Cerkev božje mesto tako v sedanji kakor tudi večnostni resničnosti. Prvič, gledati na Cerkev kot na polis lahko potrdi, da je pravoslavna edinost zaobjeta v ekumenskih koncilih, kanonih in veroizpovednih obrazcih. Drugič, gledati na Cerkev kot na polis omogoča uporabo koncepta državljanstva za razumevanje, katera ravnanja so nečastna. Koncept državljanstva bi lahko tudi prispeval k novemu besednjaku za razlago razmerij med pravoslavnimi kristjani, pravoslavnimi kristjani, ki med seboj niso v občestvu, in nepravoslavnimi kristjani.

Ključne besede: eklezilogija, mesto, polis, državljanstvo, koncili, ustave

¹ Acknowledgments: My thanks goes to the participants of the 2019 Annual Meeting of the Orthodox Theological Society in America for their feedback on my presentation. I also thank Frank Senn, Dimitri Conomos, Sylvia Chan, and Fr. James Ellison for commenting on an earlier draft of this article.

1. Introduction

The image of the Church as a holy city is present in the Scriptures, the writings of the holy fathers, and in the thoughts of modern Orthodox theologians. This understanding of the Church as a polis, however, has not contributed much to the discourses on Church unity. When discussing Church unity, many theologians understandably discuss the more familiar image of the Church as the body of Christ (Lossky 1957, 174; Bordeianu 2011, 185; Zizioulas 1997, 147–148; Malmenvall 2018, 393; Raczyński-Rożek 2019, 760). Yet the Church is also a polis. If the Church is a polis, then Church unity must in some ways, although not exhaustively, be a political unity. Furthermore, if unity is necessary for the existence of a polis, then it is also necessary for the survival and the flourishing of the Church *qua* polis.

In the first section of this article, I show that the Scriptures, the holy fathers, and some modern theologians see the Church as a polis not only as an eschatological reality, but also as a present reality. In the second section, I propose two examples of how understanding the Church as a polis can contribute to the discourses on church unity. First, understanding the Church as a polis will reaffirm the necessity of conciliar unity. The reason is that just as the councils, the constitution, and concord are central to political unity, the same is true of Church unity. Second, understanding the Church as a polis would provide a new vocabulary for speaking about the relation between the Orthodox Church and non-Orthodox churches. I will end the article with a brief conclusion.

2. The Church as Polis

In this section, I will show that the Scriptures, the holy fathers, and some modern theologians see the Church as a polis. I will also argue that this political nature of the Church is already a present reality, not just an eschatological reality.

2.1 The Scriptural Basis

The Sermon on the Mount offers an initial remark of the Church as a city. After saying that the disciples are the light of the world, Jesus uses the image of the city to illustrate his point further: a city (*polis*) built on a hill cannot be hidden (Matt 5,14), just like his disciples are the light of the world that should not be hidden.

St. Paul elaborates further on the idea that the church is a polis. He writes that the citizenship (*politeuma*) of believers is in heaven (Phil 3,20) and that they are now fellow citizens (*sumpolitai*) in the covenant of promise (Eph 2,19). I argue here that this citizenship is already a present reality, not merely an eschatological projection. The reason for this is twofold. First, in Eph 2,19, St. Paul uses the present tense (*este*) in his description of believers as fellow citizens. The same case obtains with Phil 3,20, where St. Paul says that the citizenship of believers exists (*huparchei*)—in the present tense—in heaven. Second, Eph 2,19 also says in the same sentence that Christians are members of the household of God. There is no questi-

on that believers are members of the household of God now (Evdokimov 2011, 49). If that is the case, it is only consistent that believers are also fellow citizens now. On this model, one might say that if the Church is the city of God, then the different jurisdictions (e.g., the five ancient patriarchates) could be the households in the city, with their respective *paterfamilias* in the office of the patriarch or the pope.

The language of citizenship in Ephesians and Philippians suggests that the believers are citizens of something. I argue that the believers are citizens of the polis of God, which is the Church. One evidence for this is available in the Epistle to the Hebrews, where the polis of God is directly identified with the Church. Heb 12,22-23 says that »you [the believers] have come (*proselēluthate*) to Mount Zion, to the city (*polei*) of the living God, to the festal gathering of the thousands of angels, to the church of the firstborn (*ekklēsia(i) prōtotokōn*) whose names are written in heaven.« [my translation] This passage literally asserts that the Church is the city of God and that Christians have already come—in the perfect tense—to this city. Accordingly, Christians are already citizens of the City of God.

Finally, the book of Revelation contrasts the great city of Babylon with the holy city of Jerusalem which has twelve foundations, which are Christ's apostles (Rev 21,14). The New Jerusalem is not a human achievement, but something that comes down out of heaven (21,2). It is also the Bride of the Lamb (21,2), which points out that the city is in fact the Church because the Church is the Bride of Christ (cf. Eph 5,25-27). The image of the Church as a polis in the Book of Revelation is undoubtedly eschatological.

The passages discussed above are evidence that the Scriptures describe the Church as the city of God both as a present and as an eschatological reality. This understanding is confirmed by the holy fathers, to whom I now turn.

2.2 The Writings of the Fathers

Some of the Church fathers agree that the Church is a polis. I will only mention three in this article. First, in one of his commentaries, St. Cyril of Alexandria quotes Heb 12,22-23 to describe the Church as the city of heavenly Jerusalem:

»And the boast of the church will never end or cease because the souls of the righteous are leaving earthly matters behind and sailing to the city above, the heavenly Jerusalem, the church of the firstborn ›who is our mother,‹ as Paul says« (2013, 356).²

Second, St. Basil the Great also sees the Church as a polis, which he explicitly asserts in his commentary on Ps 59 (*Homily 20*):

»The shoe of the divinity is the God-bearing flesh, through which he approaches men. In this hope, pronouncing blessed, the time of the coming of the Lord, the prophet says: ›Who will bring me into the fortified city?‹

² Note, however, that in another commentary, he sees the Church as a mountain instead of a city (2008, 63–64).

Perhaps, he means the Church, a city, indeed, because it is a community governed conformably to laws« (1963, 339).

More importantly, he thinks that the description of the Church as polis does not apply only to the New Jerusalem above, but also to the Church at present: »Since God is in the midst of the city, He will give it stability, providing assistance for it at the break of dawn. Therefore, the word, ‚of the city‘, will fit either Jerusalem above or the Church below (1963, 304).« (Homily 18 on Ps 45)

Lastly, Blessed Augustine is famous for his *De Civitate Dei* (11.1), in which he argues that the Church is the city of God, based on Ps 87,3 (»Glorious things are said of you, city of God« [NIV]), Ps 48,1 (»Great is the LORD, and most worthy of praise, in the city of our God, his holy mountain« [NIV]), and Ps 48,8 (»As we have heard, so we have seen in the city of the LORD almighty, in a city of our God.« [NIV]).

In addition to the writings of St. Cyril, St. Basil, and Blessed Augustine, the description of the Christian Church as a polis, specifically as Jerusalem or the city of God, is also present in other Greek and Latin texts before and during Augustine’s time, for example, in the writings of Ambrose and Origen (O’Daly 1999). I shall now discuss the writings of more recent theologians.

2.3 The Writings of Modern Theologians

Some Orthodox theologians believe that the Church is a polis. A few, like Christos Yannaras, believe that the Church is already a polis at this present age. Yannaras draws a comparison between the Greek *ekklēsia* as a political assembly and the Church as a Christian assembly (2013, 21–22). For him, a polis is not simply a settlement, but rather an event; it is a way of life. In the same way, the church is not a building, but an ecclesial/Eucharistic event. The Christian polis is characterized by trust in God and love for each other (Gounopoulos 2018, 64; 79). A joint Orthodox-Catholic document in 1982 also seems to assert that the Church is a polis, which is manifested as a present reality in the local church (Joint International Commission, 1982; 2014, 57).

While Yannaras is very explicit about the fact that the Church is already a polis even in the present age, Sergei Bulgakov is a little bit unclear about whether the Church is already a City of God or not. He indeed puts a strong emphasis on the eschatological aspect of the Church as polis. In the *Bride of the Lamb*, he sees the Church, the heavenly Jerusalem, the City of God, as a future reality at the end of the world (1976, 521). The City of God is not a part of history, but something that is meta-history. I am guessing that he means the City of God is fully realized ‚after‘ (*meta*) the history of the world ends. That the City of God is something eschatological is also asserted by Bulgakov in an essay in his *Two Cities*, when he discusses the Russian intelligentsia: »A certain unworldliness, the eschatological vision of the City of God, the coming kingdom of righteousness /... / make up the familiar, invariable and distinctive characteristics of the Russian intelligentsia.« (1999, 74) Here he seems to say that the City of God is still yet to come. However, in an article entitled „On the Question of the Apocatastasis of the Fallen Spirits“, he says

that the Church as the City of God is already present now: »The history of the world, which is also the history of the Church, is the building of the Kingdom of God, the City of God.« In this work, he identifies history with temporality, which concerns both ,the present æon' and eternity (1995, 28–30).

Finally, some theologians tend to emphasize the eschatological aspect of the Church as polis. For instance, in his reflection on the Holy and Great Council of 2016, Metropolitan Amfilohije Radović quotes Rev 21,2; 22-23, implying that the Church is a Holy City, which will be manifested at the end of the world (2017, 43). In the same way, Nikolai Berdiaev notes that Khomiakov does not believe that the Church is the City now, although Khomiakov believes that the Church is the Coming City (1998, 335–336).

In the remainder of the article, I will continue with the assumption that the Church is already a City of God even in the present age, although it is still imperfect in many ways.³ In a sense, then, the Church is ,already, but not yet' the City of God. I will now discuss the benefits of seeing the Church as a polis for the discourses on church unity. I will begin with a discussion of the councils, the constitution, and concord.

3. Church Unity as Political Unity

A simple definition of a polis, which is also accepted by St. Basil, is that it is »an established community (*sustēma*) administered according to law (*nomon*)« (1963, 302). There are two elements of a polis that are explicit in this definition, viz., an organization of people and a law. This way of understanding the polis is also present in Aristotle, who says in the beginning of his *Politics* that »every state (*polin*) is a community of some kind (*koinōnian tina*), and every community is established with a view to some good« (1252a1–2).⁴ The political community must share a constitution in common: the constitution is a ,fellowship' (*ē gar politeia koinōnias estī*) (1260b40). The constitution, which describes the political offices and the telos of a polis, in turn will determine the rest of the administrative laws for the polis (*Politics* 4.1). Based on this definition of the polis, political unity should be understood in terms of the unity of the community in accordance with the accepted constitution. In the following, I will first discuss the importance of councils, constitution, and concord for political unity. Afterwards, I will discuss the issue of citizenship in political unity.

³ In one of his books, Frank Senn, a Lutheran scholar, argues that the church is a *civitas*: »The church itself is to replicate on earth the new Jerusalem that the Seer in his revelation saw coming down out of heaven from God (Revelation 21:10). Here in the Apocalypse we see a sectarian faith that stands against the world and moves toward the most catholic model of Christianity—that of the polis of a world empire whose *Kyrios* or *Dominus* is Christ Jesus.« (2006, 139)

⁴ The English translation of Aristotle's texts in this paper is taken from Aristotle (1984).

3.1 Councils, Constitution, and Concord

Hannah Arendt observes that an ancient polis is primarily not a physical space surrounded by walls, but instead an organization of people who act and speak together (1998, 198). To live a political life embodies freedom, and everything must be decided by words and persuasion (1998, 26). This is a correct observation of the political life in ancient Greece, where a polis or a city-state is ruled by a special assembly of people, in the form of a council. The assembly would consist of citizens who are free and equal in their political rights to partake in decision-making for the city, including in producing legal and political documents. In *Politics*, Aristotle writes that »there must be a body which convenes the supreme authority in the state. In some places they are called ‚probuli‘ (*probouloi*), because they hold previous deliberations, but in a democracy more commonly ‚councillors‘ (*boulē*).« (1322b, 15–17) The Roman Republic, at least in the early days, can also be imagined as a polis. In the Roman Republic, the Senate is the center of power, but it has less constitutional power than its Greek council counterpart. The Roman Senate is functioning more as an advisory assembly. There are, however, more forms of the popular assembly in the Roman Republic than in the ancient Greek society. These Roman assemblies are the *comitia curiata*, *centuriata*, *tributa*, and the *concilium plebis*. Both in ancient Greece and in Rome, it is the assemblies or councils of citizens that have the authority to decide on legal and political matters.

This fact about the polis has a direct relevance to the Church. If the Church is a polis, then Church matters must also be decided ultimately by a council or an assembly. The very first significant deliberative meeting of Christ’s apostles happened in Jerusalem (Act 15), where the New Testament Church began during the Feast of Pentecost. The Jerusalem meeting in Act 15 would be a precedent for the future conciliar meetings of the Church as the City of God.

The early Church prefers to adopt the image of Greek *ekklēsia* instead of the Jewish *qahal* (Hovorun 2015, 4). This is simply a historical fact. The similarity between the Greek council or the Roman senate and the Church council is widely recognized. Cyril Hovorun also highlights the political nature of the Church by agreeing that »the council is not just an appendix to the Church, but the Church itself is a council« (2017, 82). He goes on to argue that the ecclesial conciliar procedures are adapted from the Roman senate to be a blueprint for the works of the bishops, including the emphasis on the equal rights to speak and vote (*isēgoria*) of the council participants (2017, 84). Moreover, Leo Donald Davis mentions that the collective deliberations of the bishops follow the official Roman senatorial formulæ of convocation (1983, 23).

Just as the unity of the ancient polis depends on the conciliar unity, the unity of the Church as polis should be a conciliar unity. John Meyendorff writes that »wherever and whenever there is disagreement, the tradition of the Church recommends that a conciliar procedure take place« (1987, 126). When the bishops meet, they deliberate as equals. As Bulgakov says, there cannot be any *episcopus episcoporum* or a super-bishop (1999, 124).

Furthermore, just as the Greek councils are responsible for the legislation of the polis, the Church councils are responsible for the canons of the Church. For the Church to be united, not only should the councils be recognized as the supreme authority for deliberation, but also the canons resulting from those councils should be obeyed. Aristotle's idea of political unity is useful here. In the polis, some people are rulers and legislators, and others are the ruled. Both the rulers and the ruled must be virtuous in their own capacity (Deslauriers 2013, 138–139). Political unity can obtain only when the legislators produce excellent legislation through the conciliar procedure, when the rulers virtuously govern the people in accordance with the laws, and the ruled willingly obey the laws. In the same way, unity in the Church can obtain only when the Church councils produce great canons that are obeyed by the Church community under the rule of the bishops. This understanding of Church unity reaffirms the fact that the Church is indeed a canonical community (Clapsis 2000, 117). How one interprets the canon law of the Church is indeed a complicated issue, but the reception of the canons in the life of the Church must avoid the extremes of legalism and anarchism (Erickson 1991, 10–12).

In the ancient polis, obedience to the law is essential to achieve concord among citizens (Bakke 2001, 119). Concord is a necessary element for political unity. In the *Nicomachean Ethics*, for example, Aristotle says that »friendship (*hē philia*) seems too to hold [cities] (*tas poleis*) together, and lawgivers to care more for it than for justice; for [concord] (*hē homonoia*) seems to be something like friendship, and this they aim at most of all, and expel faction (*tēn stasin*) as their worst enemy« (1155a, 22–26). Again, later in the *Nicomachean Ethics*, Aristotle says that »a city is [in concord] when men have the same opinion about what is to their interest, and choose the same actions, and do what they have resolved in common« (1167a, 25–28). Blessed Augustine, too, in *De Civitate Dei* emphasizes the importance of concord for the unity of the city: »For the rational and well-ordered concord of diverse sounds in harmonious variety suggests the compact unity of the well-ordered city.« (17.14)⁵

Since the very beginning of the Church, civil conflict or dissension is a reason for split or division. The first Jerusalem council in Act 15,2 begins with a sharp dispute (*staseōs*) between Paul and Barnabas and the party of the circumcisers about the matter of circumcision of the Gentile believers. Canon 15 of Nicea I says that in case there are discords (*tas staseis*), the Canon must be obeyed. Such obedience, in turn, will result in concord.

The importance of concord is attested in other documents of the early church, such as in „Apostolic Canon“ 34 (Hagiorite and Agapius 1957, 50):

»But let not even such a one do anything without the advice and consent and approval of all. For thus will there be concord (*homonía*), and God will be glorified through the Lord in Holy Spirit; the Father, and the Son; and the Holy Spirit.«

⁵ The translation is taken from Philip Schaff (1977).

In the *Life of Constantine*, Eusebius describes how Constantine oversees Nicea I, »There was no other way of resolving important issues except by synodal meetings; /... / [Constantine] promoted peace and concord by assembling the priests of God in obedience to the divine law« (1.51). As Kallistos Ware writes, the aim of every council is to attain a ‚common mind‘ through collective discernment (2019, 23).

The first letter of Clement to the Corinthians also emphasizes the importance of concord (*homonía*) and peace to stave off sedition (*stasin*) (20; 30; 51; 60–61). 1 Clem 30,3, for example, asks the readers to clothe themselves in concord and to avoid backbiting and slander.⁶

One practical consequence that comes from the emphasis on concord is the fact that the Church members as fellow citizens must become political friends with each other, which means that they would subscribe to the ideal of the City of God for a noble life, reaffirm the necessity and centrality of the conciliar fellowship, and obey the canons of the Church as best as they can. Such attitudes and actions will result in concord and peace.

In this section, I have shown that taking the image of the Church as polis seriously contributes to the discussion of church unity in that there is a strong confirmation of the need for conciliar unity, obedience to the canons, and concord. I will now discuss the issue of citizenship in a polis.

3.2 Citizenship

One other possible contribution from understanding the Church as a polis for the discourses on church unity comes from the issues of citizenship and church membership. Aristotle defines citizenship in his *Politics* (1275b, 17–21):

»The conception of the citizen (*politēs*) now begins to clear up. He who has the power to take part in the deliberative (*bouleutikēs*) or judicial (*kritikēs*) administration of any state is said by us to be a citizen of that state (*tēs poleōs*); and, speaking generally, a state is a body of citizens sufficing for the purposes of life.«

Aristotle also mentions that sometimes a polis will admit aliens as citizens if the law permits them to be (1278a, 26–27). In his definition of ‚citizen‘, Aristotle emphasizes the fact that citizens would potentially be able to hold public or political office.

The public offices or public roles in ancient Greece are called *hai timai* or honours. Those who are committing dishonour or disgrace (*atimia*) lose their privileges in public or political life. Aristotle makes the distinction between citizens as follows: »Hence, as is evident, there are different kinds of citizens; and he is a citizen in the fullest sense who shares in the honours of the state. Compare Homer’s words »like some dishonoured (*atimēton*) stranger«; he who is excluded from the honours of the state is no better than an alien (*metoikos*).« (1278a, 34–38)

⁶ See also Werner Jaeger’s discussion of Clement (1961, 16–17).

Atimia should be avoided to stave off penalty or exile. In the ancient polis, *atimia* is a designation for cases deserving of outlawry, such as establishing tyranny, overthrowing the democracy, or intentional homicide (Forsdyke 2005, 10–11).

If the Church is a polis, then *atimia* would be something that needs to be avoided to stave off schism or excommunication. In the Scriptures, the word can refer to sins, such as shameful lusts (Rom 1,26), or to a social disgrace, such as when a man wears long hair (1 Cor 11,14). St. Chrysostom thinks that having illegitimate children with slaves or prostitutes is an *atimia* (Wet 2015, 249).

The canons of the ecumenical councils do not speak much of *atimia* other than in Canon 6 of Constantinopolitanum I (Hagiorite and Agapius 1957, 213):

»But if anyone, scorning what has been decreed in the foregoing statements, should dare either to annoy the emperor's ear or trouble courts of secular authorities or an ecumenical council to the affrontment (*atimasas*) of all the Bishops of the diocese, let no such person be allowed to present any information whatever, because of his having thus roundly insulted the Canons and ecclesiastical discipline.«

Nevertheless, this rare appearance of *atimia* is very informative: dishonour is attributed to those who would belittle the canons, which in this context concerns accusations against Orthodox bishops. The canons emphasize the importance of honour or office (*timē*) repeatedly, for example, in Nicea I (Canons 7–8), Constantinopolitanum I (Canon 3), and Chalcedon (Canon 4).

My proposal is that the unity of the Church must be the unity of its members who have the honour (*timē*). *Atimia* will undermine church unity. It is very interesting that Yannaras, in his 2018 article on the hubris of autocephaly, uses the idea of *atimia* when talking about the Patriarch of Moscow with regards to the Episcopal Council of the Phanar. Yannaras thinks that the Patriarch »blackmails the economically (or politically) Moscow-dependent ‚primates‘ to follow him in his abstaining. In ecclesiastical language, such behaviour is characterized as ‚cheese‘, in common language: ‚dishonesty‘ (*atimia*)« [translated by Dimitri Conomos] (Yannaras 2018). The issues that are at hand here are far from uncontroversial and it is not my intention to offend the parties involved. What is important here is for the Church to identify which behaviours are considered an *atimia* and what appropriate responses need to be made to those behaviours.

What is interesting about the idea of *atimia* is that it is not only about dishonour, but also about the deprivation of political office. The word *timē* can mean honour or office. A citizen with full political rights would be a citizen with *timē*. However, one can be a citizen although at the same time an *atimos* (without honour or office). This would be a case in which a citizen is committing a punishable mistake or is being suspended in political activity or being exiled. In the same way, one can be a resident alien or a metic (*metoikos*) who is *atimos*. A metic is not a slave but barred from political participation and holding property (Nussbaum 1990, 419).

If Christians are fellow citizens in the City of God, then it is important to under-

stand who can be citizens, what is considered *atimia*, and who are considered the metics. In Orthodox theology, the citizens of the City of God are those who have received valid baptism and chrismation. It is probably safe to say that non-Christians can be considered metics or resident aliens.⁷ What about non-Orthodox Christians? Are they not fellow citizens of the City of God?

Some Orthodox theologians do not believe that baptisms of other churches can be fully recognized as valid. Some utilize the principle of the sacramental economy for the baptisms of the Roman Catholics and the Reformed Protestants (Merras 1998, 144). The baptisms of non-Orthodox churches are difficult for the Orthodox Church to accept because the sacraments of baptism, chrismation, and eucharist are ultimately inseparable (Joint Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church 1993, 65).

Bulgakov understands the problem. To him, there needs to be a distinction between non-Christians and non-Orthodox Christians. While non-Christians probably are deprived of the sacraments and the life of grace, it is not entirely clear that non-Orthodox Christians are also on the same boat as the non-Christians (Nikolaev 2007, 90). And then there are the Oriental churches and Orthodox churches that are non-canonical. How should one view these groups? Canon 95 of the Council of Trullo clearly makes a distinction in the reception of different groups of people. Some need to be rebaptized, some need to be baptized, some need to be chrismated only, and some only need to repudiate their heretic beliefs.

The language of citizenship in the City of God might be able to provide a new vocabulary here. From the Eastern Orthodox point of view, Eastern Orthodox Christians are usually citizens with *timē*, unless someone is excommunicated.⁸ I argue that it is reasonable to think of those who are not Eastern Orthodox as analogous to passive citizens, i.e., citizens without *timē*. This would be true because one cannot hold an ecclesiastical office as a deacon or a priest in Eastern Orthodox Church without being Eastern Orthodox. But this is true as well in Roman Catholicism. The vocabulary of 'passive citizens' can in fact be used by other mainline Protestant denominations. Isn't it true that one needs to be a Lutheran to be a pastor in the Lutheran church? And isn't it true that one must be a Dutch Reformed of a certain denomination to be a pastor in that denomination?

In this section, I have argued that seeing the Church as a polis is beneficial in understanding Church unity. The reason is that one can try identifying forms of *atimia* and then avoid them at all costs. The language of citizenship also might provide a new vocabulary to understand how Orthodox Christians relate to non-Orthodox Christians.

⁷ An older Greek constitution refers to those who do not believe in Christ as metics, who can't be officers but can be soldiers (Arnakis 1998, 115).

⁸ Bernd Wannewetsch reminds us that a full citizen of the Church's polis can still be no more than a *paroikos* in the secular community (2004, 142).

4. Possible Concerns

One immediate concern about my proposal to take the city metaphor seriously might be about the competing claims of different Christian groups to be the true city of God, i.e., the true catholic church. How does the metaphor of the city help the relations between Christian groups not in communion with each other, who each think that they are the genuine city of God? My answer to this concern would be to point out that the problem of competing claims made by different Christian groups is present not only for the metaphor of the city of God, but also for other metaphors, such as the body of Christ. The Catholics believe that they are the true body of Christ, just as the canonical Orthodox believe that the true body of Christ only extends to the canonical jurisdictions (Jillions 2009, 296–297). Given these competing claims, the city metaphor might in fact offer a political language by which Christian groups may interact. For example, they need to be courteous to one another in ,diplomacy‘ (e.g., dialogues and gifting of relics and icons), ,hospitality‘ (e.g., papal visits and delegations), and ,trade‘ (e.g., exchange of goods and services for liturgical and legal purposes).

The second possible concern might be that this metaphor might not have a normative force. In other words, one might ask how the metaphor of the Church as a polis translates into a prescription that the Church must be politically united. To respond to this concern, I would like to quote Jesus‘ wise words against the Pharisees, when he was accused of casting out demons by the power of Beelzebul, that a city (polis) divided against itself will not stand (Matt 12,25). Although not his main point in the immediate discourse, Jesus is saying that unity is an existential necessity and an ideal to pursue if a city wants to flourish. If the Church is indeed a polis, it is an existential concern that the Church must be politically united. In other words, the normativity emerges from existential needs to survive.

The third concern might be about how to determine which metaphors on church unity are most appropriate. The Scriptures depict the Church not only as a city, but also as a human body, a household, and a temple. The kind of unity in each of these metaphors is quite different. A human body has more unity than a household, and a household has more unity than a polis. Which unity is more important? As a response, this concern is actually not specific only for those who see the Church as a polis, but also for those who believe that the Church is depicted in many ways in the Scriptures. I believe each metaphor for the Church is useful in different ways. The metaphor of the Church as a polis is probably most useful when thinking about the Church as a hierarchical organization with its canon laws. The metaphor of the Church as the body of Christ, by comparison, might be more useful when discussing the various gifts that Christians can offer in their ministries together.

Another concern might be that my discussion of political unity is too materialistic, given the fact that the Church is actually a spiritual or alternative reality, not a physical reality. My answer to this concern would be to say that the utilization of political apparatus in the life of the church does not necessarily undermine the

spiritual nature of the Church. In fact, just as liturgy must be embodied in the worshipers, the spiritual nature of the Church is embodied in the political administration of the Church.

The last concern might be that the image of the Church as a polis is not really adding any practical or real-life contribution to the discussion of church unity. For example, what if people do not want to obey the canons and constitutions? To respond to this concern, my proposal to see the Church as a polis is not primarily motivated by the desire to give a practical contribution, but instead an affirmation of what the Scriptures and the holy fathers have presented to us, the teaching of which does have practical ramifications. The fact that some people are not obedient to the political administration of the Church simply shows the reality that the Church is still not ideal. The same kind of concern is present for other metaphors of the Church as well. For example, the image of the Church as the body of Christ is subject to the very same problem of noncompliance and anarchy of the different bodily parts. Still, theologians think that there are values to using the metaphor of the body of Christ for the Church.

5. Conclusion

In this article, I have argued that the Church is a City of God as both a present and an eschatological reality. This idea is attested in the Scriptures, in the writings of the Church fathers, and in contemporary Orthodox discourses. Taking this political image of the Church seriously directly impacts the discourses on Church unity at least in two ways.

First, just as a polis is united by its people and its laws, one can reconfirm that Orthodox unity is a unity in the ecumenical councils, canons, and creeds. Efforts towards Church unity should then aim for a common acceptance of essential Church constitutions and conciliar decisions. This is not a reductive understanding of Church unity, because it can recognize other kinds of unity such as liturgical unity (Rommen 2017, 75–76; Vukašinović 2013, 255).

Second, just as a polis has different kinds of residents (e.g., active citizens, passive citizens, and aliens), the Church *qua* polis can be seen as a city with different kinds of members. Invoking the idea of citizenship would provide a new vocabulary to explain the relations between Orthodox Christians, Orthodox Christians who are not in communion with each other, and non-Orthodox Christians. More specifically, the idea of 'passive citizens' can be used to refer to other Christian groups. This strategy avoids categorizing other Christians as unbelievers (or, in political terms, as metics or aliens), and encourages discussions on the necessary conditions for having *timē* (honour or ecclesiastical office) for purposes of working towards Church unity.

References

- Arendt, Hannah.** 1998. *The Human Condition*. 2nd edition. Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristotle.** 1984. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Arnakis, George G.** 1998. The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism. In: Charles and Barbara Jelavich, eds. *The Balkans in Transition: Essays on the Development of Balkan Life and Politics Since the Eighteenth Century*, 115–144. Berkeley: University of California Press.
- Bakke, Odd Magne.** 2001. *Concord and Peace: A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Basil the Great.** 1963. *Exegetic Homilies*. Edited by Roy Joseph Deferrari. Translated by Agnes Clare Way. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Berdiaev, Nikolai.** 1998. From Aleksei Stepanovich Khomiakov. In: Boris Jakim and Robert Bird, eds. *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, 326–350. Hudson, NY: Lindisfarne Books.
- Bordeianu, Radu.** 2011. *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*. New York: T&T Clark International.
- Bulgakov, Sergius.** 1976. The Orthodox Church. In: *A Bulgakov Anthology*, 119–138. Philadelphia: The Westminster Press.
- . 1995. On the Question of the Apocatastasis of the Fallen Spirits. In: *Apocatastasis and Transfiguration*, 7–30. New Haven: The Variable Press.
- . 1999. Heroism and the Spiritual Struggle. In: Rowan Williams, ed. *Towards a Russian Political Theology*, 69–112. Edinburgh: T&T Clark.
- Clapsis, Emmanuel.** 2000. *Orthodoxy in Conversation: Orthodox Ecumenical Engagements*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Cyril of Alexandria.** 2008. *Commentary on Isaiah: Chapters 1-14*. Vol. 1. Edited by Joel C. Elowsky. Translated by Robert Charles Hill. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Davis, Leo Donald.** 1983. *The First Seven Ecumenical Councils (325–787): Their History and Theology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Deslauriers, Marguerite.** 2013. Political Unity and Inequality. In: Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée, eds. *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, 17–143. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elowsky, Joel C. and Thomas C. Oden, eds.** 2013. *Commentary on John*. Vol. 1. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Erickson, John H.** 1991. *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Eusebius.** 1999. *Life of Constantine*. Translated by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Clarendon Ancient History Series. Oxford: Clarendon Press.
- Evdokimov, Paul.** 2011. *Orthodoxy*. Translated by Jeremy Hummerstone and Callan Slipper. Hyde Park: New City Press.
- Forsdyke, Sara.** 2005. *Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Gounopoulos, Angelos.** 2018. The Freedom of Relationship as the Ontological Foundation in Christos Yannaras' Political Theology. In: Sotiris Mitralaxis, ed. *Polis, Ontology, Ecclesial Event: Engaging with Christos Yannaras' Thought*, 64–79. Cambridge: James Clarke & Co.
- Hagiorite, Nicodemus, and Agapius the Monk.** 1957. *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the One Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians, or All the Sacred and Divine Canons*. Translated by Denver Cummings. Chicago: The Orthodox Christian Educational Society.
- Hovorun, Cyril.** 2015. *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan.
- . 2017. Conciliarity and the Holy and Great Council. In: Maxim Vasiljević and Andrej Jeftić, eds. *Synodality: A Forgotten and Misapprehended Vision*, 81–98. Alhambra, CA: Sebastian Press.
- Jaeger, Werner.** 1961. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jillions, John A.** 2009. Three Orthodox Models of Christian Unity: Traditionalist, Mainstream, Prophetic. *Journal for the Study of the Christian Church* 9, no. 4:295–311. <https://doi.org/10.1080/14742250903395783>
- Joint Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church.** 1993. Faith, Sacraments and the Unity of the Church (Bari, 1987). In: Paul McPartlan, ed. *One in 2000? Towards Catholic-Orthodox Unity*, 53–69. Kildare: St Pauls.
- . 2014. The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the

- Holy Trinity (Munich 1982). In: John Borelli and John H. Erickson, eds. *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue*, 53–64. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Lossky, Vladimir.** 1957. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Malmenvall, Simon.** 2018. Salvation History in *Fides et Ratio*: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications. *Bogoslovni Vestnik* 78, no. 2:387–400.
- Merras, Merja.** 1998. Problems of Mutual Recognition: Baptismal Recognition and the Orthodox Churches. In: Michael Root and Risto Saarinen, eds. *Baptism and the Unity of the Church*, 138–149. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Meyendorff, John.** 1987. *The Vision of Unity*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Nikolaev, Sergei.** 2007. Bulgakov and Florovsky: In Search of Ecclesiological Foundations. In: S. T. Kimbrough, Jr., ed. *Orthodox and Wesleyan Ecclesiology*, 87–103. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Nussbaum, Martha Craven.** 1990. Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato. In: Amélie Oksenberg Rorty, ed. *Essays on Aristotle's Ethics*, 395–435. Berkeley: University of California Press.
- O'Daly, Gerard.** 1999. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press.
- Raczyński-Rożek, Maciej.** 2019. The Church as the Realization of the Nature of Man in *Deus Semper Maior* by Erich Przywara. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:751–764. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/raczynski>
- Radović, Amfilohije.** 2017. The Holy and Great Council of 2016 and the Apostolic Responsibility for Universal Orthodoxy. In: Maxim Vasiljević and Andrej Jeftić, eds. *Synodality: A Forgotten and Misapprehended Vision*, 41–53. Alhambra, CA: Sebastian Press.
- Rommen, Edward.** 2017. *Being the Church: An Eastern Orthodox Understanding of Church Growth*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Schaff, Philip, ed.** 1977. *St. Augustine: City of God; Christian Doctrine*. Translated by Marcus Dods. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers 2. Edinburgh: T&T Clark.
- Senn, Frank C.** 2006. *The People's Work: A Social History of the Liturgy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vukašinić, Vladimir.** 2013. The Orthodox Church and *Sacrosanctum Concilium*. *Bogoslovni Vestnik* 73, no. 2:251–259.
- Wannenwetsch, Bernd.** 2004. *Political Worship: Ethics for Christian Citizens*. Translated by Margaret Kohl. Oxford: Oxford University Press.
- Ware, Kallistos.** 2019. Synodality and Primacy in the Orthodox Church. *International Journal of Orthodox Theology* 10, no. 1:19–40.
- Wet, Chris L. de.** 2015. *Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*. Oakland, CA: University of California Press.
- Yannaras, Christos.** 2013. *Against Religion: The Alienation of Ecclesial Event*. Translated by Norman Russell. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- — —. 2018. Ę hubris tēs autokephalias. Ę kathēmerinē. 7. 10. <https://www.kathimerini.gr/opinion/988520/i-yvris-tis-aytokefalias/> (accessed 13. 7. 2022).
- Zizioulas, John D.** 1997. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Contemporary Greek Theologians 4. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 391—403

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 27-1

DOI: 10.34291/BV2022/02/Campagnaro

© 2022 Campagnaro, CC BY 4.0

Matteo Campagnaro

„Fratelli Tutti“ e sviluppo umano integrale: un lungo cammino da Paolo VI a Francesco

„Fratelli Tutti“ and Integral Human Development: A Long Journey from Paul VI to Francis

„Vsi bratje“ („Fratelli tutti“) in celovit človeški razvoj: dolga pot od Pavla VI. do Frančiška

Riassunto: Quest'articolo vuole dare un contributo per una lettura intelligente e contestualizzata dell'ultima Enciclica di Papa Francesco „Fratelli tutti“. Nelle pagine seguenti vogliamo dimostrare, infatti, come la „Fratelli tutti“ sia il culmine di un cammino che parte lontano, dalla Lettera Enciclica „Populorum Progressio“ di Paolo VI del 1967 che, a sua volta, nasce dall'esperienza delle chiese di periferia, in particolare dall'esperienza della Chiesa in America Latina. C'è infatti un filo rosso che inizia dalla „Populorum Progressio“ e attraverso eminenti documenti quali la „Sollicitudo Rei Socialis“ di Giovanni Paolo II (1987) e la „Caritas in Veritate“ di Benedetto XVI (2009) arriva fino alla „Fratelli tutti“ legando così, nello spirito dell'ermeneutica della continuità, l'insegnamento sociale di tutti i Papi postconciliari. Questo filo rosso è il concetto di *sviluppo umano integrale*.

Parole chiave: sviluppo umano integrale, Paolo VI, Papa Francesco, teologia del popolo, Fratelli tutti, America Latina

Abstract: The article aims to make a contribution to an intelligent and contextualized reading of the latest Encyclical by Pope Francis „Fratelli Tutti“, demonstrating how it is the culmination of a journey that starts far away, from the Encyclical Letter „Populorum Progressio“ of Paul VI of 1967 which, in turn, it arises from the experience of the peripheral churches, in particular from the experience of the Church in Latin America. In fact, there is a red thread that begins with „Populorum Progressio“ and through eminent documents such as John Paul II's „Sollicitudo Rei Socialis“ (1987) and Benedict XVI's „Caritas in Veritate“ (2009), it reaches the „Fratelli Tutti“, thus linking, in the spirit of the hermeneutics of continuity, the social teaching of all post-conciliar Popes. This red thread is the concept of integral human development.

Keywords: integral human development, Paul VI, Pope Francis, Theology of the people, Fratelli tutti, Latin America

Povzetek: Prispevek želi pripomoči k razumnemu in obenem kontekstu ustreznemu branju zadnje okrožnice papeža Frančiška „Vsi bratje“ (Fratelli tutti). V prispevku želimo pokazati, kako pomenijo Vsi bratje vrhunec dolge poti od okrožnice „Populorum Progressio“ Pavla VI. iz leta 1967, ki se poraja iz izkušnje Cerkev na obrobjih, zlasti iz izkušnje Cerkev v Latinski Ameriki. Obstaja torej rdeča nit: začenja se pri „Populorum Progressio“, nadaljuje z zelo pomembnimi dokumenti, denimo s „Sollicitudo Rei Socialis“ Janeza Pavla II. (1987) in „Caritas in Veritate“ (2009) Benedikta XVI., ter zaključuje pri „Fratelli tutti“ – in na tak način v duhu hermenevtike kontinuitete povezuje družbeni nauk vseh pokoncilskih papežev. Omenjena rdeča nit je koncept celovitega človeškega razvoja.

Ključne besede: celovit človeški razvoj, Pavel VI., papež Frančišek, teologija ljudstva, Vsi bratje, Latinska Amerika

L'enciclica „Fratelli tutti“ (in seguito FT), firmata dal Santo Padre Francesco il 3 ottobre 2020 sulla tomba di San Francesco ad Assisi, rappresenta un prezioso compendio dell'insegnamento pontificio di Papa Bergoglio. Come osserva Bruno Forte, «si ha fra le mani una preziosa ricapitolazione» che aiuta a sistematizzare il pensiero del Pontefice e offre «stimoli numerosi e fecondi al pensiero della fede ed all'azione» (Forte 2020, 17). Dopo averci regalato l'enciclica scritta a quattro mani con Benedetto XVI „Lumen Fidei“ e l'enciclica sociale „Laudato si“ sulla cura della casa comune e sulla necessità di una ecologia integrale, con FT ci propone una riflessione sorprendentemente attuale, sulla fraternità e l'amicizia sociale: tema questo molto caro al Pontefice che, come fa notare Spadaro (2020, 115) proprio dal concetto di fratellanza fece iniziare il suo pontificato. Al popolo riunito in Piazza San Pietro dopo la sua elezione al soglio pontificio chiese di iniziare assieme un «cammino di fratellanza, di amore, di fiducia tra noi» (Francesco, 2013). Francesco ci propone, dunque, un'altra enciclica sociale e, prendendo ad esempio il suo patrono San Francesco che «non faceva la guerra dialettica imponendo dottrine, ma comunicava l'amore di Dio» (FT 4), cerca come fece il Poverello d'Assisi, un luogo meta-teologico d'incontro, una piattaforma di dialogo con tutti gli uomini «di buona volontà, al di là delle loro convinzioni religiose» (56). Questo non stupisce un attento conoscitore dell'ambiente teologico nel quale è nato e cresciuto Francesco, il quale fin da giovane gesuita, poi come provinciale, rettore e infine vescovo e arcivescovo di Buenos Aires ha sempre cercato, nel suo agire pastorale squisitamente poliedrico, il dialogo con le altre culture e le altre religioni. Il poliedro, infatti, «rappresenta una società in cui le differenze convivono integrandosi, arricchendosi e illuminandosi a vicenda, benché ciò comporti discussioni e diffidenze. Da tutti, infatti, si può imparare qualcosa, nessuno è inutile, nessuno è superfluo.» (215) Francesco, teologo del popolo, ci propone un documento scritto dalla posizione dei popoli più oppressi, dal punto di vista delle periferie, convinto che chi «vive in esse ha un altro punto di vista, vede aspetti

della realtà che non si riconoscono dai centri di potere dove si prendono le decisioni più determinanti» (215).

Per riuscire a cogliere appieno la ricchezza dottrinale e pastorale di FT, non possiamo prescindere dall'esaminare il tessuto culturale e teologico che hanno formato il suo autore. Troppo spesso infatti l'ignoranza sulle origini del pensiero di Papa Francesco, di cui purtroppo siamo testimoni in molti ambienti europei, porta a inutili discussioni e polemiche che non hanno alcuna valenza accademica ma sono spinte solamente da convinzioni ideologiche. Quest'articolo vuole dare un piccolo contributo per una lettura intelligente e contestualizzata dell'Enciclica pontificia. Nelle pagine seguenti vogliamo dimostrare, infatti, come la „Fratelli tutti“ sia il culmine di un cammino che parte lontano, dalla Lettera Enciclica „Populorum Progressio“ do Paolo VI del 1967 che, a sua volta, come vedremo, nasce dall'esperienza delle chiese di ‚periferia‘, in particolare dall'esperienza della Chiesa in America Latina (PP 4). C'è infatti un filo rosso che inizia dalla „Populorum Progressio“ (in seguito PP) e attraverso eminenti documenti quali la „Sollicitudo Rei Socialis“ (in seguito SRS) di Giovanni Paolo II (1987) e la „Caritas in Veritate“ (in seguito CIV) di Benedetto XVI (2009) arriva fino alla FT legando così, nello spirito dell'ermeneutica della continuità, l'insegnamento sociale di tutti i Papi postconciliari. Questo filo rosso è il concetto di sviluppo umano integrale. Questo concetto viene introdotto nell'insegnamento della Chiesa per la prima volta da Giovanni XXIII nella sua enciclica „Mater et Magistra“ del 1961. Papa Roncalli usa per la prima volta questo termine in riferimento al bene comune quando invita gli «uomini investiti di autorità pubblica» ad avere «una sana concezione del bene comune»; essa, «si concretizza nell'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo *sviluppo integrale* della loro persona.» (MM 51) Gli fa eco Paolo VI, secondo il quale lo sviluppo, per essere autentico, «deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» (PP 14). Il tema principale della FT rappresentato dall'idea di fraternità e amicizia sociale è realizzabile solamente attraverso la ricerca e l'attuazione, appunto, di uno sviluppo umano integrale: «l'inequità e la mancanza di sviluppo umano integrale non permettono che si generi pace» (FT 235) e impediscono la realizzazione della fraternità tra i popoli. Ecco allora che lo sviluppo integrale a livello personale e internazionale è condizione della fraternità e sua meta: i segni dei tempi, infatti, «mostrano chiaramente che la fraternità umana e la cura del creato formano l'unica via verso lo sviluppo integrale e la pace» (Francesco 2020b).

Divideremo l'articolo in tre parti: nella prima ripercorreremo brevemente la nascita della PP e ne mostreremo gli stretti legami che la legano al pensiero latinoamericano che ne fu d'ispirazione. Nella seconda parte, ci soffermeremo sulla SRS di Giovanni Paolo II e sulla CIV di Benedetto XVI esaminando il percorso del concetto di sviluppo umano integrale. Infine, nell'ultima parte, tenteremo una sintesi che dimostri da una parte la continuità dottrinale della FT con l'insegnamento pontificio postconciliare e, dall'altra, la sua attualità e importanza per la società odierna.

1. Lo sviluppo integrale nella „Populorum Progressio“, l'enciclica „latinoamericana“ di Paolo VI

Il 26 marzo 1967 Papa Paolo VI firma l'enciclica sullo sviluppo „Populorum Progressio“. Questa enciclica è certamente tra i documenti più importanti del magistero della Chiesa nella seconda metà del Novecento, dove «la riflessione sul tema dello sviluppo tocca una dei livelli più alti sotto il profilo culturale e dottrinale» (Zaninelli 1987). La PP, prima enciclica scritta dopo il Concilio Vaticano II, è frutto maturo dell'aggiornamento conciliare: ispirata dalla Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo „Gaudium et Spes“, ricerca una risposta concreta ai «segni dei tempi» (GS 4) in quel periodo così turbolento che era la società degli anni '60 caratterizzato da una sempre maggior disuguaglianza tra paesi sviluppati e paesi poveri. Inoltre la guerra fredda tra Stati Uniti e Russia, l'intervento militare degli Stati Uniti nel Vietnam, la rivoluzione culturale in Cina, la rivoluzione cubana, il crescente malessere sociale - di cui furono inizialmente interpreti i giovani - che stava preparando l'esplosione del '68, sono solo alcuni degli avvenimenti di scala mondiale che danno inizio ad una nuova fase della storia del Novecento. Essi fanno sì che la questione sociale acquisti «dimensione mondiale» (PP 3). I popoli della fame, ricorda Paolo VI, «interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza». Di fronte a ciò «la chiesa trasale davanti a questo grido d'angoscia e chiama ognuno a rispondere con amore al proprio fratello» (3).

Tra i popoli della fame c'era certamente l'America Latina. Fu proprio il viaggio di Paolo VI in Brasile nel 1960, invitato da Mons. Dom Helder Câmara per predicare gli esercizi spirituali ai vescovi brasiliani, (Rampon 2016, 58) che permise al Pontefice di «quasi toccar con mano le gravissime difficoltà che assalgono popoli di antica civiltà alle prese con il problema dello sviluppo» (PP 4). In America Latina a metà degli anni '60, infatti, la fiducia che il progresso economico imposto dai paesi più sviluppati potesse risolvere quasi automaticamente i problemi sociali, stava cedendo il posto ad una crescente consapevolezza dei meccanismi economici connessi a un tipo di sviluppo portatore di nuova dipendenza e di forme asservimento neocoloniale. (Campagnaro 2020, 56) Le „políticas desarrollistas“ portate avanti da organismi internazionali a partire dagli anni '50, intendevano lo sviluppo dei paesi poveri come un conformarsi alle società più sviluppate del mondo moderno. Queste politiche non diedero però i risultati sperati a causa di vari ostacoli sociali, politici e culturali messi in atto dalle strutture arcaiche proprie dei paesi sottosviluppati in quanto società di transizione. Inoltre, il sempre più crescente bipolarismo nella società creato dall'ingiustizia sociale, provocava delle difficoltà serie nell'azione pastorale della Chiesa (Scatena 2007, 93). Da qui l'urgenza di affrontare in modo nuovo i problemi dello sviluppo e del dialogo fra paesi poveri e paesi sviluppati.

Fu per questo che un anno prima della promulgazione della PP, il tema dello sviluppo venne trattato dalla X assemblea del CELAM che si tenne a Mar del Plata, in Argentina dal'11 al 16 ottobre del 1966. Quest'incontro, che si rivelò determinante nel processo di stesura della PP, mise a tema proprio la presenza della Chiesa nello

sviluppo e nell'integrazione del continente alla luce del Vaticano II. (Campagnaro 2020, 56–60) L'incontro di Mar de la Plata fu aperto dalla lettura di un messaggio inviato da Paolo VI che fornì in modo autorevole delle linee guida ai dibattiti dell'assemblea e che, in un certo senso, contiene già concetti che si troveranno successivamente nella PP. Il Papa all'inizio partendo dalla GS richiamava alcuni punti fondamentali appunto sul tema dello sviluppo (Scatena 2007, 190). Paolo VI ricordava ai vescovi riuniti che la Chiesa non era chiamata ad essere esperta in sociologia o economia, ma essa deve contribuire alla promozione dello sviluppo con le risorse di ordine religioso e soprannaturale ricevute da Cristo. (Paolo VI 1966, 423–429) Inoltre, di fronte «ad un materialismo pratico e teorico, che racchiude l'uomo nella sua prigione terrestre», Paolo VI invitava i vescovi a presentare un umanismo cristiano ed una visione cristiana dello sviluppo. Esso infatti non andava identificato «con la crescita puramente economica di beni», ma, per essere autentico doveva essere infatti anche integrale, «indivisibile e armonico, ordinato in tutte le sue componenti, sorretto da un principio unificatore e guidato da un intervento razionale e continuo dell'intelligenza e della volontà dell'uomo.» In questo senso il ruolo della Chiesa doveva essere un'opera illuminatrice che doveva tendere ad infondere allo sviluppo un'anima, «per cui esso non sia fine a se stesso, ma mezzo per facilitare la formazione completa della facoltà dell'uomo, nella piena espansione di una ordinata vita individuale e sociale». Infine il Pontefice richiamava la questione del rapporto, sempre molto instabile tra, da una parte, la necessità di condurre uno sviluppo graduale evitando metodi violenti e, dall'altra, «l'esigenza di profonde riforme di struttura e profondi mutamenti della società» (Scatena 2007, 190).

L'incontro di Mar del Plata fu importante anche perché le sue conclusioni furono approvate dalla Sante Sede e pubblicate formalmente (CELAM 1967). Il documento finale fu dato alle stampe il 30 novembre 1966 e conteneva otto capitoli nei quali si articolavano le conclusioni basati su una prospettiva tricotomica: fatti, riflessione, raccomandazioni (evidente è il richiamo allo schema jocista del vedere-giudicare-agire¹). Il documento si basò in gran parte sul messaggio di Paolo VI dedicando la sezione introduttiva ad una riflessione teologica sullo sviluppo e successivamente esaminando concrete norme di azione pastorale tenendo presente sia gli obiettivi finali – quali sviluppo integrale, pace, società responsabile – sia gli obiettivi intermedi come l'integrazione, le riforme di base, la creazione di nuove forme e metodi pastorali.

La PP fu accolta in modo entusiastico dalla Chiesa in America Latina, che vedeva in essa una conferma autorevole delle conclusioni contenute nel documento finale di Mar del Plata. Come fa notare Scatena (2007, 213), se il messaggio di Paolo VI rivolto ai vescovi riuniti a Mar del Plata il settembre precedente influenzò notevolmente il dibattito e le conclusioni dell'incontro, queste ultime prepararono a loro volta il terreno per un'enciclica che Paolo VI disse a McGrath di aver scritto «per voi» (213).

¹ Questo metodo è stato sviluppato dal fondatore della Gioventù Operaia Cattolica (JOC) e più tardi Cardinal Joseph Cardijn (1882–1967).

La novità magistrale della PP consiste nel fatto che essa coniuga definitivamente la qualifica di integrale, già presente nel messaggio di Paolo VI ai vescovi latinoamericani del settembre precedente, al concetto di sviluppo, che veniva a sostituire l'idea di progresso, associata ormai alle ideologie liberali; inoltre, l'enciclica, pur riproponendo su quasi tutti i punti il patrimonio classico della dottrina sociale della Chiesa, «richiamò l'attenzione dell'opinione pubblica per la sua novità» (SRS 5): per la prima volta trattava il problema della giustizia sul piano mondiale ed entrava direttamente nel merito delle attitudini pratiche dei cristiani e di tutti gli uomini di buona volontà, ai quali era esplicitamente indirizzata. La PP, con un linguaggio accessibile a tutti, forniva un orientamento cristiano sui problemi della giustizia e dello sviluppo dei paesi del terzo mondo, inserendosi al tempo stesso nel dibattito su quelle ideologie *desarrollistas* che proprio in America Latina avevano trovato il principale campo di applicazione (Scatena 2007, 214). Oltre ad accennare alla questione sociale che, come abbiamo visto aveva ormai assunto una dimensione mondiale, Paolo VI collocava la situazione dei paesi del terzo mondo nel contesto del processo di decolonizzazione e, riconosceva le negative conseguenze di un certo colonialismo, sottolineando che le potenze colonizzatrici «hanno spesso avuto di mira soltanto il loro interesse, la loro potenza o il loro prestigio, e che il loro ritiro ha lasciato talvolta una situazione economica vulnerabile, legata per esempio al rendimento di un'unica coltura, i cui corsi sono soggetti a brusche e ampie variazioni.» (PP 7)

Paolo VI, dunque, insistette sulla necessità di un superamento dei rapporti neocoloniali di dipendenza economica, attraverso un riequilibrio delle relazioni internazionali e una correzione dei meccanismi di indebitamento dei paesi in via di sviluppo. È proprio questa dipendenza, per il Santo Padre, a aumentare il rischio di conflitti: «Si danno certo delle situazioni» afferma Paolo VI, «la cui ingiustizia grida verso il cielo. Quando popolazioni intere, sprovviste del necessario, vivono in uno stato di dipendenza tale da impedir loro qualsiasi iniziativa e responsabilità, e anche ogni possibilità di promozione culturale e di partecipazione alla vita sociale e politica, grande è la tentazione di respingere con la violenza simili ingiurie alla dignità umana.» (30)

Come la definì Mons. Helder Camara, la PP era «l'enciclica che ci mancava» e per questo divenne subito un fondamentale punto di riferimento per i vescovi dei diversi paesi latinoamericani che in essa trovarono la conferma della necessità di quei processi di riforma già avviati e *l'imput* per la ricerca del modo più appropriato di rapporto con l'inquietata società latinoamericana (Scatena 2007, 216). Inoltre la PP, propone come urgenza sociale e pastorale l'idea di sviluppo che, «per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo». In questo senso per Paolo VI l'idea di sviluppo può essere intesa solo partendo da una sana antropologia, che rispetti l'innata dignità dell'essere umano: «noi non accettiamo di separare l'economico dall'umano, lo sviluppo dalla civiltà dove si inserisce. Ciò che conta per noi è l'uomo, ogni uomo, ogni gruppo d'uomini, fino a comprendere l'umanità tutta intera.» (PP 14) Ogni uomo ricorda il carattere globale (tutti gli uomini) in una dimensione integrale, cioè in gerarchie di valori uno sviluppo armonico.

2. Lo sviluppo umano integrale in Giovanni Paolo II e Benedetto XVI

L'idea di sviluppo umano integrale, concettualizzata per la prima volta nella MM e sviluppata da Paolo VI nella PP, trova eco in altri documenti pontifici promulgati dai successori di Papa Montini. In questo senso vediamo che la dottrina sociale della Chiesa riguardo la necessità di uno sviluppo integrale, si evolve secondo un'ermeneutica della continuità. Dopo Papa Montini fu proprio Giovanni Paolo II che, per il ventesimo anniversario della PP «nella convinzione che gli insegnamenti dell'Enciclica „*Populorum Progressio*“, indirizzata agli uomini ed alla società degli anni Sessanta, conservano tutta la loro forza di richiamo alla coscienza» (SRS 4) decise di scrivere la Lettera Enciclica „*Sollicitudo rei socialis*“, proponendosi «sullo scorcio degli anni Ottanta» e restando sempre «nell'ottica del motivo ispiratore, lo sviluppo dei popoli» di prolungare l'eco della PP, collegando i suoi insegnamenti «con le possibili applicazioni al presente momento storico, non meno drammatico di quello di venti anni fa» (4).

Il papa polacco scrive chiaramente da un'altra prospettiva temporale e sociale, come figlio di una nazione allora ancora sotto il regima comunista di influenza sovietica. «La configurazione del mondo», infatti, fa notare Papa Wojtyła, «nel corso degli ultimi venti anni, pur conservando alcune costanti fondamentali, ha subito notevoli cambiamenti e presenta aspetti del tutto nuovi.» (4) La SRS viene promulgata negli anni che segnano la fine della guerra fredda, e il tramonto dell'ideale comunista. Gli avvenimenti di quegli anni portano anche ad un cambiamento della geografia politica in Europa, Asia e America Latina. Certamente questi avvenimenti non ebbero luogo tutti nel 1987, anno di promulgazione della SRS, ma sicuramente alcuni processi erano già in atto al momento della sua stesura e altri sarebbero maturati immediatamente dopo: basti pensare agli scioperi dei sindacati dei lavoratori in Polonia (il Papa polacco visse di prima persona questi eventi, non solo incoraggiando i sindacati che lottavano con il regime comunista ma anche visitando la Polonia per ben 3 volte in un decennio: 1979, 1983, 1987) che scatenò poi la caduta del muro di Berlino nel 1989, simbolico inizio delle riforme dei regimi politici nei paesi già sottoposti al dominio sovietico quali, oltre la già citata Polonia, l'Ungheria, la Cecoslovacchia e la Romania. Anche in altre parti del mondo, con tempi e modalità diverse, ci fu il crollo delle dittature e un ritorno alla democrazia, come, per esempio, nelle Filippine e in molti paesi dell'America latina. Tutti questi avvenimenti che caratterizzano il decennio degli anni '80, segnarono in modo drammatico il passaggio da regimi autoritari a governi democratici e provocarono grandi cambi sociali, politici ed economici. Il tema dello sviluppo rimaneva, dunque, quanto mai attuale e diventava per questo argomento centrale nella dottrina sociale della Chiesa e tema fondamentale della SRS.

Giovanni Paolo II, dopo aver spiegato l'importanza e la novità che ebbe la PP quale «risposta all'appello conciliare» (PP 6) alle concrete situazioni di miseria e sottosviluppo, propone uno sguardo realista al problema dello sviluppo, ritenuto da alcuni addirittura pessimista (Charrier 1988, 1): «le speranze di sviluppo», così

vive negli anni '60, «appaiono oggi molto lontane dalla realizzazione» (PP 12). Il Santo Padre constata, infatti, che persiste e spesso si allarga quel «fossato tra l'area del cosiddetto Nord sviluppato e quella del Sud in via di sviluppo». Per Giovanni Paolo II l'autentico sviluppo umano si può raggiungere solo attraverso un cambiamento degli atteggiamenti culturali e la promozione di nuove categorie morali quali l'interdipendenza, la solidarietà, la corresponsabilità, l'unità, la comunione, la convivenza sociale; solo così, si può sperare di promuovere in modo opportuno il vero sviluppo dei popoli, in quanto «il vero sviluppo non può consistere nella semplice accumulazione di ricchezza e nella maggiore disponibilità dei beni e servizi, se ciò si ottiene a prezzo del sottosviluppo delle moltitudini, e senza la dovuta considerazione per le dimensioni sociali, culturali e spirituali dell'essere umano» (PP 9). Il giudizio sullo sviluppo che si trae dall'enciclica non è dunque solamente socio-economico ma soprattutto morale: la disegualianza economica che porta a un nuovo tipo di colonialismo di mercato, se non è retto da norme morali, impedisce lo sviluppo integrale sia a livello internazionale quanto a livello personale. Giovanni Paolo II indica quale sia la caratteristica fondamentale per uno sviluppo pieno, più umano, che sia «in grado di mantenersi all'altezza dell'autentica vocazione dell'uomo e della donna» (SRS 28): lo sviluppo deve fare riferimento a quella vocazione all'eternità iscritta nel cuore dell'uomo, creato ad immagine di Dio. Per questo,

«uno sviluppo soltanto economico non è in grado di liberare l'uomo, anzi, al contrario, finisce con l'asservirlo ancora di più. Uno sviluppo, che non comprenda le dimensioni culturali, trascendenti e religiose dell'uomo e della società nella misura in cui non riconosce l'esistenza di tali dimensioni e non orienta ad esse i propri traguardi e priorità, ancor meno contribuisce alla vera liberazione. L'essere umano è totalmente libero solo quando è se stesso, nella pienezza dei suoi diritti e doveri: la stessa cosa si deve dire dell'intera società.» (46)

Il tema dello sviluppo umano integrale, verrà ripreso in un'altra enciclica pontificia, la CIV di Benedetto XVI. Scritta in un contesto sociale diverso da quello della PP e SRS, in un contesto cioè di globalizzazione e post-modernità, a solo un anno dall'enorme crisi finanziaria che sconvolse i mercati mondiali nel 2008, è considerata da Toso (2010), «Magna Charta dell'evangelizzazione del sociale di questo inizio di Terzo Millennio e della nuova presenza dei cattolici nella società civile.» La CIV inizia la riflessione sociale partendo proprio dalla PP e dalle «due grandi verità» (CIV 11) che essa ci ha lasciato: la prima è che «tutta la Chiesa, in tutto il suo essere e il suo agire, quando annuncia, celebra e opera nella carità, è tesa a promuovere lo sviluppo integrale dell'uomo», la seconda è che «l'autentico sviluppo dell'uomo riguarda unitariamente la totalità della persona in ogni sua dimensione» (11). In questo luogo Benedetto XVI fa eco a quanto affermato anche da Giovanni Paolo II nella SRS, sulla dimensione morale dello sviluppo, che per i credenti deve basarsi sulla fede e sull'antropologia cristiana, in quanto «senza la prospettiva di una vita eterna, il progresso umano in questo mondo rimane privo

di respiro» (11). Le grandi questioni etiche, biologiche, economiche, tecnologiche, ecologiche vengono analizzate come elementi di un'unica grande questione sociale che, come sottolinea il pontefice, «è divenuta radicalmente questione antropologica, nel senso che essa implica il modo stesso non solo di concepire, ma anche di manipolare la vita, sempre più posta dalle biotecnologie nelle mani dell'uomo» (75). Secondo la CIV, nella questione sociale è in gioco l'identità dell'uomo: egli, limitandosi al livello meramente materiale e tecnico dello sviluppo, non è in grado di raggiungere di svilupparsi pienamente, in quanto tale sviluppo richiede «una visione trascendente della persona, ha bisogno di Dio: senza di Lui lo sviluppo o viene negato o viene affidato unicamente alle mani dell'uomo, che cade nella presunzione dell'auto-salvezza e finisce per promuovere uno sviluppo disumanizzato.» (11). È proprio in questo piano teologico che Benedetto XVI inserisce il tema della fraternità, così caro a Papa Francesco e tema della FT. Quello che impedisce di arrivare ad una piena fraternità è la natura ferita dell'uomo, il peccato originale, che influisce anche in campo economico. La convinzione «della esigenza di autonomia dell'economia, che non deve accettare influenze di carattere morale, ha spinto l'uomo ad abusare dello strumento economico in modo persino distruttivo» (34). Una piena fraternità non può prescindere da un riferimento trascendentale, in quanto la comunità umana «non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale: l'unità del genere umano, una comunione fraterna oltre ogni divisione, nasce dalla con-vocazione della parola di Dio-Amore.» (34)

3. La „Fratelli Tutti“: lo sviluppo integrale che porta alla fraternità

Ed è proprio al tema della fraternità tra i popoli, legata allo sviluppo integrale di ogni persona, che Francesco dedica la FT. Ritengo che essa si debba leggere a partire dalla lunga storia del concetto di sviluppo umano integrale che abbiamo tentato di tratteggiare in quest'articolo e che ha le sue origini nella PP, a sua volta ispirata dalla ricerca di risposte ai «segni dei tempi» inaugurata dal Concilio Vaticano II, e che si evolve nei decenni successivi grazie alle encicliche SRS e CIV che abbiamo avuto modo di esaminare. Nella FT l'idea di sviluppo integrale si presenta, da un parte, come culmine del percorso di maturazione della dottrina sociale della Chiesa nel post-concilio, dall'altra come strumento pastorale. La FT, come afferma Barrios Pietro (2020) è «una nuova bussola che indica anche dal punto di vista politico «il percorso verso lo sviluppo umano integrale», mostrando come i nostri sistemi economici e politici vadano plasmati dalla fraternità e dal dialogo. In questa continua ricerca di uno sviluppo integrale che porti alla pace tra popoli e singoli (FT 257) si evince chiaramente quell'impronta del mondo culturale, sociale e religioso in cui Papa Francesco è cresciuto. In modo particolare si notano influenze della teologia del popolo argentina. Questo si nota soprattutto nell'at-

tenzione del Papa verso i movimenti popolari, più volte citati nella FT (116, 169). Con essi, secondo Papa Bergoglio, «sarà possibile uno sviluppo umano integrale, che richiede di superare quell'idea delle politiche sociali concepite come una politica *verso* i poveri, ma mai *con* i poveri, mai *dei* poveri e tanto meno inserita in un progetto che riunisca i popoli» (169).

La teologia del popolo può essere definita come il tipo argentino della teologia della liberazione, che ha imboccato la sua propria strada, sviluppando un suo specifico profilo (Kasper 2015, 29). I rappresentanti principali di questa corrente sono Lucio Gera, Rafael Tello, Juan Carlos Scannone. L'ambiente in cui nasce la *teologia argentina del popolo* fu la Commissione Episcopale di Pastorale – COEPAL – costituita nel post-concilio (1966) dalla Conferenza Episcopale Argentina per impostare un piano nazionale di pastorale secondo lo spirito del Concilio Vaticano II. La teologia del popolo si differenzia dalle altre correnti della Teologia della liberazione innanzitutto perché non parte, da un'analisi delle condizioni socio-politiche ed economiche né dai contrasti sociali; essa inizia la propria riflessione teologica da un'analisi storica della cultura del popolo, unito da un *ethos* comune (Kasper 2015, 29). Il soggetto dell'intelligenza di fede nella teologia del popolo, intesa come carità operante, è il popolo di Dio incarnato nei diversi popoli. Questa linea teologica valorizza, dunque, in modo particolare la religiosità del popolo e la dimensione religiosa della prassi liberatrice. Il punto centrale che la differenzia dalla teologia della liberazione classica, consiste nella comprensione che ha della realtà *popolo* e della posizione diversa che assume verso l'analisi marxista. Essa concepisce, infatti, il popolo innanzitutto in un'ottica collettivo-comunitaria, storico-culturale – ovvero unito da cultura comune, memoria comune, stile di vita comune, comune destino – ed etico-politico che si manifesta come comunità organica autodefinita socialmente, politicamente e storicamente; la teologia del popolo ritiene che le categorie desunte dalla storia e dalla cultura latinoamericana (popolo, anti-popolo, mescolanza culturale) siano più adatte di quelle marxiste (di classe) per interpretare la realtà del continente. Per questa corrente *popolo* è il soggetto comunitario di una storia concreta (quella dei singoli paesi latinoamericani) e di una cultura intesa come stile di vita. (Midali 2008, 271)

Questa sensibilità verso il rispetto della cultura di ogni popolo, è argomento fondamentale anche nella FT e proprio qui si nota più chiaramente l'influenza della teologia del popolo nel documento pontificio; per Bergoglio, infatti, «la parola ,cultura' indica qualcosa che è penetrato nel popolo, nelle sue convinzioni più profonde e nel suo stile di vita» (FT 216). Per il pontefice argentino, l'economia globale strumentalizzando «i conflitti locali e il disinteresse per il bene comune» vuole imporre un modello culturale che «unifica il mondo ma divide le persone e le nazioni, perché la società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli» (12). È proprio nel dialogo e nell'integrazione tra le culture dei popoli che si può dare uno sviluppo umano integrale. Un Paese si sviluppa, infatti, «quando dialogano in modo costruttivo le sue diverse ricchezze culturali: la cultura popolare, la cultura universitaria, la cultura giovanile, la cultura artistica e la cultura tecnologica, la cultura economica e la cultura della famiglia, e la cultura dei me-

dia.» (199) Il dialogo tra culture è fondamentale per il raggiungimento di uno sviluppo umano integrale; esso rimarrebbe però arido se non partisse dal livello morale e trascendentale dell'uomo. In continuità con i suoi predecessori Papa Francesco mostra come «la ricerca del bene degli altri e di tutta l'umanità» passa essenzialmente attraverso la «maturazione delle persone e delle società nei diversi valori morali che conducono ad uno sviluppo umano integrale» (112). Anche per Papa Francesco questa maturazione nella moralità può avvenire solamente attraverso un riferimento al trascendente: riprendendo la *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II Papa Francesco ricorda che «se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro che garantisca giusti rapporti tra gli uomini» (273). Il riconoscere l'esistenza di un Dio creatore che è «Padre di tutti» (272) è anche elemento fondamentale del dialogo inter-religioso in quanto le diverse religioni «offrono un prezioso apporto per la costruzione della fraternità e per la difesa della giustizia nella società» (271). Nonostante Papa Bergoglio stimi molto il valore del dialogo inter-religioso, con chiarezza mostra anche quale sia la sorgente della moralità cristiana, della dignità umana e della fraternità: essa «sta nel Vangelo di Gesù Cristo» (277). Da esso, infatti, «scaturisce per il pensiero cristiano e per l'azione della Chiesa il primato dato alla relazione, all'incontro con il mistero sacro dell'altro, alla comunione universale con l'umanità intera come vocazione di tutti» (277).

Lo sviluppo integrale dell'uomo è uno dei temi fondamentali dell'insegnamento sociale di Francesco. Sicuro che «in tutto il suo essere e il suo agire, la Chiesa è chiamata a promuovere lo sviluppo integrale dell'uomo alla luce del Vangelo» (HP 1), con la lettera apostolica in forma di *Motu Proprio „Humanam Progressionem“*, il 17 agosto 2016 istituisce il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale che nasce dalla fusione dei seguenti Consigli Pontifici: per la Giustizia e la Pace, della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, il *Cor Unum* e il Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari per la Pastorale della Salute. Questo nuovo dicastero dovrà occuparsi delle «questioni che riguardano le migrazioni, i bisognosi, gli ammalati e gli esclusi, gli emarginati e le vittime dei conflitti armati e delle catastrofi naturali, i carcerati, i disoccupati e le vittime di qualunque forma di schiavitù e di tortura» (1). Questo nuovo dicastero è un segno concreto dell'attenzione di Francesco verso le «periferie esistenziali», cioè verso i più poveri e i più fragili.

Concludendo questo articolo è necessario fare un riferimento al difficile periodo sanitario provocato dal Covid-19: il tema dello sviluppo integrale della persona riproposto da Francesco nella FT, infatti, porta con sé un importante suggerimento pastorale e sociale che può aiutare concretamente le nostre comunità in questo periodo di pandemia «che ha messo in luce le nostre false sicurezze» (FT 7). Oggi siamo spettatori, invero, di come i vari Paesi in tutto il mondo stiano facendo del loro meglio per preservare la salute fisica dei propri cittadini di fronte alla minaccia del Covid-19. Tanti governi, ammette Papa Francesco, «hanno profuso grandi sforzi per dare priorità al benessere del loro popolo, agendo con determinazio-

ne per proteggerne la salute e per salvare vite» (Francesco 2020, 32). In questa ricerca di salvaguardia della salute fisica non ci si può, però, dimenticare dell'integrità della persona, cioè della sua salute psichica e spirituale. In questo, il concetto di sviluppo integrale della persona può essere una chiave per uscire dalla crisi. Infatti, la pandemia ha mostrato come l'uomo fosse fragile e come la mancanza di un sistema valoriale vissuto e profondamente accettato, porti, di fronte a tragedie come la pandemia, ad una forte crisi umana ed esistenziale. Ecco allora che «ogni società ha bisogno di assicurare la trasmissione dei valori, perché se questo non succede si trasmettono l'egoismo, la violenza, la corruzione nelle sue varie forme, l'indifferenza e, in definitiva, una vita chiusa ad ogni trascendenza e trincerata negli interessi individuali» (FT 113). La persona deve crescere integralmente, svilupparsi al meglio fisicamente e spiritualmente, per poter essere veramente se stessa, libera e felice. Questa è la grande lezione che la FT, rimarcando il tema dello sviluppo integrale, propone oggi al mondo. «Il dolore, l'incertezza, il timore e la consapevolezza dei propri limiti che la pandemia ha suscitato», ricorda il Pontefice «fanno risuonare l'appello a ripensare i nostri stili di vita, le nostre relazioni, l'organizzazione delle nostre società e soprattutto il senso della nostra esistenza» (33).

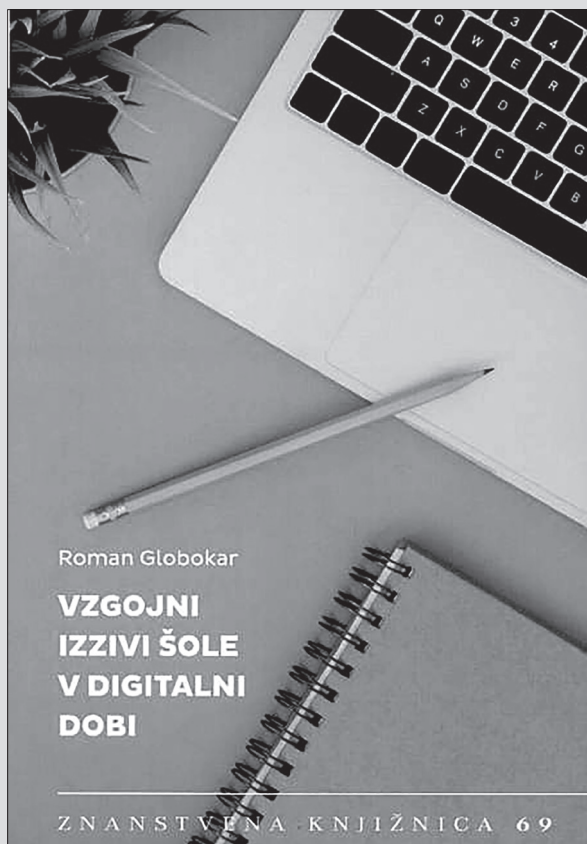
Abbreviazioni

- CIV** – Benedetto XVI. 2019 [Caritas in Veritate].
FT – Francesco 2020c [Fratelli Tutti].
GS – Concilio Vaticano II 1965 [Gaudium et Spes].
HP – Francesco 2016 [Humanam Progressionem].
MM – Giovanni XXIII. 1961 [Mater et Magistra].
PP – Paolo VI. 1967 [Populorum Progressio].
SRS – Giovanni Paolo II. 1987 [Sollicitudo Rei Socialis].

Riferimenti bibliografici

- Benedetto XVI.** 2009. Lettera Enciclica *Caritas in Veritate* sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Cattolico-democratica di Cultura.** Cooperativa Cattolico-democratica di Cultura. <https://www.ccdc.it/documento/leniclica-sociale-sollicitudo-rei-socialis-4/> (accesso 2. 11. 2020).
- Cattolico-democratica di Cultura.** Cooperativa Cattolico-democratica di Cultura. <https://www.ccdc.it/documento/leniclica-sociale-sollicitudo-rei-socialis-4/> (accesso 2. 11. 2020).
- Concilio Vaticano II.** 1965. *Gaudium et Spes. Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.* Roma: Paoline Editoriale Libri.
- Charrrier, Fernando.** 1988. L'enciclica Sociale „Sollicitudo Rei Socialis“: Conferenza tenuta a Brescia il 21.4.1988 su invito della Cooperativa
- Forte, Bruno.** 2020. Fratelli Tutti, la terza enciclica di papa Francesco. In: *Fratelli Tutti: Sulla fraternità e l'amicizia sociale*, 5–23. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Francesco.** 2013. Benedizione Apostolica „urbi et orbi“ primo saluto del Santo Padre Francesco.

- Vatican. 13. 3. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html (accesso 29. 10. 2020).
- . 2016. *Humanam progressionem*. Lettera Apostolica in forma di ‚Motu Proprio‘ con cui si istituisce il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- . 2020a. *Ritorniamo a sognare*. Milano: Mondadori.
- . 2020b. *Angelus*. Piazza San Pietro Domenica, 4. 10. 2020. Vaticano, 4. 10. https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2020/documents/papa-francesco_angelus_20201004.html (accesso 29. 10. 2020).
- . 2020c. *Fratelli Tutti*. Lettera Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Giovanni Paolo II.** 1987. *Sollicitudo Rei Socialis*. Lettera Enciclica nel 20. Anniversario della Populorum Progressio. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Giovanni XXIII.** 1961. *Mater et Magistra*. Lettera Enciclica sui recenti sviluppi della questione sociale, alla luce della Dottrina Cristiana. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Kasper, Walter.** 2015. *Papa Francesco: La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*. Brescia: Queriniana.
- McGrath, Marcos Gregorio.** 1995. *Unas notas sobre Paulo VI. y la colegialidad episcopal en America Latina*. In: *Paolo VI e la collegialità episcopale: Colloqui internazionale di studio*, 236–240. Brescia: Istituto Paolo VI.
- Midali, Mario.** 2008. *Teologia pratica, attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- Paolo VI.** 1966. Messaggio di Paolo VI al CELAM, Mar del Plata 1966. *Insegnamenti di Paolo VI*. 16, 423–429.
- . 1967. *Populorum Progressio*. Lettera Enciclica. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Rampon, Ivanir Antonio.** 2016. *Paulo VI. e Dom Helder Camara: Exemplo de uma amizade espiritual*. Monte Alegre: Editora Paulinas.
- Scatena, Silvia.** 2007. *In populo pauperum: La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*. Bologna: Il Mulino.
- Spadaro, Antonio.** 2020. *Fratelli Tutti: Una guida alla lettura*. *La Civiltà Cattolica* 4088, nr. 4:105–119.
- Toso, Mario.** 2010. Presentazione della ‚Caritas In Veritate‘ al Pontificio Consiglio Della Giustizia della Pace. *Justice et paix*. 18. 3. http://www.justiceetpaix.va/content/dam/giustiziapace/Eventi/DOCS/SS_CV_2010/2010_CV_TOSO_SS.pdf (accesso 29. 10. 2020).
- Valloni, Alessio.** 2011. *Sollicitudo Rei Socialis: Una lettura teologica dei problemi moderni nell'enciclica*. *Frontiera*. 13. 8. <http://www.frontierarieti.com/26-sollicitudo-rei-socialis-una-lettura-teologica-dei-problemi-moderni-nel-%E2%80%99enciclica/> (accesso 2. 11. 2020).
- Zaninelli, Sergio.** 1987. *Populorum Progressio*, Introduzione storica. Chiesa di Milano. https://www.chiesadimilano.it/servizioperlapastoralesocialeedellavoro/files/2017/05/734__Fog-163bis.pdf (accesso 2. 11. 2020).



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 405—417

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 27-584

DOI: 10.34291/BV2022/02/Zyzak

© 2022 Zyzak, CC BY 4.0

Wojciech Zyzak

The Theory of the Spiritual Senses

Teorija duhovnih čutov

Abstract: The author of the article tries to systemize the approaches of Christian writers about spiritual senses. He presents theological bases of the theory of spiritual senses, concepts of their existence, quantity, a hierarchy of importance, nature and subject. The text is mainly based on the Holy Bible, the Fathers of the Church and the most important theologians dealing with this issue. The text shows, that in the Christian tradition spiritual senses refer to an integral experience of Christian mystery by a believer and even more by a mystic who experiences God in a total and integrating communion through Jesus Christ.

Keywords: spiritual senses, incarnation, Holy Spirit, spirituality, Fathers of the Church

Povzetek: Avtor prispevka poskuša sistematizirati pristope krščanskih avtorjev pri obravnavi duhovnih čutov. Predstavlja teološke temelje teorije o duhovnih čutih, koncepte njihovega obstoja, števila, hierarhije pomembnosti, narave in področja. Besedilo temelji zlasti na Svetem pismu, cerkvenih očetih in najpomembnejših teologih, ki so se z dano temo ukvarjali. Kaže, da se duhovni čuti v krščanskem izročilu nanašajo na sestavni del izkušnje krščanske skrivnosti – že pri verniku, še bolj pa pri mistiku, ki izkuša Boga v popolnem in celovitem občestvu po Jezusu Kristusu.

Ključne besede: duhovni čuti, učlovečenje, Sveti Duh, duhovnost, cerkveni očetje

1. Preface

The spiritual Christian experience has been analyzed over the centuries from the point of view of the description of the content. Nevertheless, throughout this time we can always find authors who have also considered the theological and anthropological conditions of this experience, creating theories of spiritual cognition. The most important basis of this has been the Holy Scripture. A particular

example of spiritual interpretation of the Bible in the tradition of the Church is the doctrine of five spiritual senses: »Christian authors of all ages have used sensory language to express human encounters with the divine.« (Gavrilyuk and Coakley 2012, 1) They have understood this in various ways. On the one hand, Anselm of Canterbury, in *Proslogion*, complained about the incomprehensibility of God in the human experience:

»Still You hide away, Lord, from my soul in Your light and blessedness, and so it still dwells in its darkness and misery. For it looks all about and does not see Your beauty. It listens and does not hear Your harmony. It smells and does not sense Your fragrance. It tastes and does not recognize Your savor. It feels, and does not sense Your softness.« (Anselm of Canterbury 1996, 97)

On the other hand, Augustine, in his *Confessions* describes this experience in a positive way: »Thou didst call and cry aloud, and didst force open my deafness. Thou didst gleam and shine, and didst chase away my blindness. Thou didst breathe fragrant odors and I drew in my breath; and now I pant for thee. I tasted, and now I hunger and thirst. Thou didst touch me, and I burned for thy peace.« (Augustine 1955, 38) The purpose of the following text is a reflection on the meaning of the above and similar texts which suggest a sensory experience of God.

2. Theological Foundations

The sources of theological foundations for reflection on spiritual senses are found in the Bible. Since Philo, the Book of Exodus has been allegorically interpreted as the soul's spiritual ascent to God, similarly to Moses climbing Mount Sinai. Philo inspired many patristic authors, who had to struggle with the problem of how the invisible God, whose theophany was potentially lethal to human beings (Ex 33,20), could be manifested in a visible form. The crucial epistemic clue for dealing with the problem has been found in the Johannine emphasis that the incarnate Word made the knowledge of the Father possible. At the same time Paul's words about the transformative, eschatological vision in 1 Cor 13,12 were the inspiration for reflection on the beatific vision. The Song of Songs, which has often been referred to, elicited meditation on the soul's spiritual union with Christ. Descriptions of embraces and kisses prompted a further elaboration of tactile, gustatory and olfactory imagery. In addition, the religious experiences of prophets and the gospel miracles of the healing of sight and hearing complete the concept of spiritual senses.

»Beginning with Origen, the authors attuned to our theme saw in the parable of the ten virgins (Mt 25,1-13) a framework for talking about the five physical senses represented by the foolish virgins, and the five spiritual senses represented by the wise ones. The five yokes of oxen men-

tioned in the parable of the great dinner (Lk 14,15-24), as well as the five husbands of the Samaritan woman (Jn 4,16-18), prompted Augustine to ponder the self's attachment to the five physical senses. Even more suggestive were the post-resurrection recognition scenes, such as the *Noli me tangere* (20,17) or the opening of the disciple's eyes during the supper at Emmaus (Lk 24,30-31).« (Gavrilyuk and Coakley 2012, 11).

In the writings of Origen, the description of the sacrifice of the paschal lamb in Ex 12 includes many allusions to the senses, however, it should be noted that the Bible itself offers no doctrine of the spiritual senses.

The teaching of the Holy Scripture in connection with the Greek culture, especially Platonism, which treated embodiment as hindering the vision of the divine, needed a deeper reflection. The ‚baptism‘ of the Platonic version of the intellectual vision was bound to an ambivalent attitude towards the role of the body in the contemplation of God in the scriptures of Origen and Pseudo-Dionysius (7). However, an authentic Christian concept of anthropology claims that contact with the spiritual reality is made through man in his substantial unity, whose body together with the soul experiences God's grace.¹ That is why there is a participation of senses in the spiritual life which, according to the mystery of Incarnation, joins body and spirit (Borriello 2009, 16). Hence it is obvious that in the history of spirituality attempts to develop a theory of spiritual senses were based both on the truth of the Word incarnate and the role of the gifts of the Holy Spirit. The Word became incarnate making God ‚comprehensible‘ for the human senses, healing them through faith and making the belief of the spiritual realities, lost in the original sin, possible. This happens thanks to the power of the Holy Spirit (Platovnjak 2018, 1043–1054; Platovnjak and Svetelj 2019, 675–678). Sometimes authors present two points of view, focusing both on the contemplation of the Word incarnate and illumination by the Spirit. Origen in *Contra Celsus* VI, 77 assumes a certain evolution among apostles who at the beginning experienced Jesus in kenosis, so that only three of them could see Him transfigured whilst after the resurrection He was seen by those whose senses had been purified. Therefore, not all of those looking at the body could see the Word, because in order to do so faith is necessary (Canévet 1988, 608–610). Looking for a bond between the perception of the outer and inner senses, based on the mystery of Incarnation in the experience of mystics, especially women like Mechthild, reaches both back to the history of Adam and Eve, who were able to see God with their corporeal eyes (Roszak and Huzarek 2019), and to eschatology since the second Person of the Trinity does not lose the human nature even after the ascension (McGinn 2012, 203; 209).

Theological foundations for the theory of spiritual senses have not only a Trinitarian, pneumatological, Christological or eschatological dimension, but in the

¹ In Christian anthropology human being is a spiritual and a material being, as a ‚whole‘ he is a religious being. True religiosity is in expropriation, true religiosity is mystical, which means that »man ‚expropriates‘ himself, gives up all his expectations, including the expectations and ideas he has about God. Expropriation is in transcending oneself and one's belief, expropriation is in openness to God, to his call and love.« (Pevce Rozman 2017, 298)

framework of a deepened Christology also a clearly ecclesiological one. Especially from early scholastic theological discourse the bond of spiritual senses and *visio beatifica*, as well as the Eucharist and particularly mystical body of Christ, can be seen (Gavrilyuk and Coakley 2012, 14). According to Alexander of Hales, incarnate Christ possessed the spiritual senses and communicates them to the members of his body. From Him as the head, the spiritual senses flow down into the members of the ecclesial body. He is the source of spiritual senses firstly for the Church as his body and secondly for individual members. This theory also has a sacramentological dimension, because in baptism the ability for spiritual senses is activated and the Eucharist feeds it. Similarly, the idea of Alexander that the contemplation of Christ's divinity restores the spiritual senses like the contemplation of his humanity the exterior ones and, in connection to this, that the incarnation of the Word would have been useful even if Christ had not suffered, has soteriological consequences, because it precedes later Franciscan teaching about God's intention to incarnate even in the absence of a fall (Coolman 2012a, 127; 129).

3. Existence of Spiritual Senses

The theological foundations mentioned above have found, in the history of Christian thought, different specific forms of application in the theory of spiritual senses. When mystics try, despite difficulties, to express the inexpressible, they inevitably start to use images drawn from sensual cognition. Describing in such a way the experience of God they speak about seeing, hearing, touching, tasting and smelling spiritual realities. The main source of this language is, for them, the Holy Bible (Borriello 2009, 177). Numerous texts point to certain features of human cognition that make perception-like contact with God possible. However, the idea of special spiritual senses in theological-spiritual literature seems to be highly debatable (Gavrilyuk and Coakley 2012, 1–2).

A century ago, theologian Dunstan Dobbins claimed, that speaking about spiritual senses is reasonable only when the intensity of the experience of grace must be underlined. In his opinion 'spiritual senses' sounds like an oxymoron. Senses are concerned with receiving the corporeal world, but the spiritual reality cannot be experienced physically, so spiritual senses are a metaphor at best (LaNave 2012, 161). It has been observed that if a given author discusses only one perceptual mode, he probably uses the name of a sense figuratively, referring to ordinary mental acts. In such a way some words taken from sensual perception become metaphors describing forms of thinking. That is why, in the twentieth century, in discussions on the topic, the analogical and metaphorical functions of the language of spiritual perception were commonly distinguished. Analogy happens when the operation of the spiritual senses is described in terms similar to the operation of physical sensation. Metaphorical use can be assumed when no closer similarity with the functioning of a physical sensorium is intended. However, it must be taken into consideration, that not every correlation of the senses with

the intellect can be reduced to a metaphor depicting ordinary mental activity (Gavrilyuk and Coakley 2012, 6). When leading thinkers within Christianity rejected the concept of spiritual senses, they did so by suggesting it would be »an unnecessarily literal reading of poetic license, or an offensively elitist grading of human noetic capacity, or a redundant epistemological addendum to an already assumed theory of the intellect« (18).

Especially in the Middle Ages the gradual adoption of Aristotelian sense-psychology appears correlated with an eclipse of the traditional doctrine of the spiritual senses (Coolman 2012a, 136). The leading thinker of the age, Thomas Aquinas, seldom referred to spiritual senses, speaking about Christ as the Head of the Church. This is more concerned with metaphors relating to the acts of intellect (Gavrilyuk and Coakley 2012, 15). For him, the beatific vision is an act of intellectually cognitive power and the senses, as directed merely to material particulars, cannot be involved in it (Cross 2012, 182). Later scholastic thinkers would agree with Thomas that there is no need to posit spiritual senses. The development of Aristotelian principles in cognitive psychology and theories of will and emotions in mainline medieval philosophy eliminated the necessity to suppose the existence of spiritual senses (189).

The modern positive concept of spiritual senses, that does not deal with metaphors defined as the use of the language of five senses to express the spiritual perception of immaterial reality, is owed to Karl Rahner and his investigation of this issue in the writings of Origen (Rahner 1932, 114). The translation of a fragment of the Book of Proverbs: »Thou shalt find a divine sense« (2,5) was an occasion to develop the whole doctrine based on analogy and not metaphor, independently of the results of discussions between such authors as John Dillon, who sees this analogy only in the late writings of Origen, and Mark J. McInroy, who follows its evolution in the early biblical commentaries and in *De principiis* (McInroy 2012a, 21–24; Dillon 1986, 446–447). The results of analysis of the works of Origen show that throughout the period of his literary activity a mix of analogy and metaphors occurs while describing spiritual senses (McInroy 2012a, 26–35). It is important that Origen constructed his doctrine in discussion with Celsus who accused the Christians of preaching corporeal-sensual cognition of God. In this context, the author explains that it concerns senses which, with corporeal ones, only have a common name (Borriello 2009, 178).

In connection with the writings of Origen, the doctrine of spiritual senses in the Patristic Period was also developed by Gregory of Nyssa, which was an occasion for the modern further investigation of the topic by *Jean Daniélou* (1953, 224). It is impossible to omit the works of Pseudo-Dionysius the Areopagite who is a great authority in spiritual theology. His reflection on the special, based on the grace of baptism, ability to see (θεωρία) cannot be reduced to a metaphor or identified with sensual seeing or cognition. Generally, the author considers that apart from physical sensuality and intellectual cognition, people are capable of a higher-order, non-discursive mental apprehension of reality. Sometimes Dionysius uses in this context his own original terminology, like ‚supercosmic eyes‘

(ὑπερκοσμίοι ὀφθαλμοί) (Gavrilyuk 2012, 96–97). In Medieval theology Anselm of Canterbury, Alexander of Hales and Bonaventure were influential continuators of the thought of Origen (Tedoldi 1999, 326). Also, in the later period, Origenist heritage had followers, which is illustrated by the attempt to join it with the Aristotelian psychology in the works of Nicholas of Cusa (Green 2012, 210). The existence of the spiritual senses was not only a topic for catholic authors, which can be seen in the cases of John Wesley and Robert Moberly in the XVIII and XIX centuries (Abraham 2012, 276). In the Catholic milieu, the question was widely discussed in theological treatises, especially about spiritual direction, by such authors as Giovanni Battista Scaramelli, Augustin-François Poulain, Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar (Fields 1996, 226). Poulain, particularly meritorious for the theory of mystical theology, maintained that the soul possesses spiritual senses similar to physical ones because it is analogically able to feel the presence of pure spirits above all, God (1921, 71).

4. Quantity and Hierarchy of Senses

Among Christian authors who accept the existence of spiritual senses, many say important things, although they do not constitute a kind of complete system and often deal with fewer than five instruments of spiritual perception. The most important specialists from the patristic period, like Origen, Gregory of Nyssa, Augustine, Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor and Gregory the Great did not elaborate on a coherent doctrine. In the Middle Ages Alexander of Hales, Thomas Gallus and Bonaventure accentuated more a twofold division into senses connected with intellect and affectivity. Karl Rahner mentioned the case of Diadochus of Photike who emphatically spoke of a single spiritual modality. That is why when speaking about five spiritual senses I do not intend to discredit a unitary conception focusing on only one sense in the writings of some authors (Gavrilyuk and Coakley 2012, 3; 5). It seems to be the case for Pseudo-Dionysius the Areopagite who does not develop his lecture on the five senses because in his doctrine the mystical ascent, in which noetic vision plays the main role, is described as progressive unification and simplification, which seems to exclude a division of spiritual perception into the five distinct modalities (Gavrilyuk 2012, 99). The original concept was proposed by Alexander of Hales, underlining that there is greater unity in the acts of the intellect than in the physical senses. The plurality of spiritual senses is not a function of many objects or powers, but it is because of the mode of perceiving. Here to see is the same as to hear but taking into consideration the mode of perceiving it is not the same (Coolman 2012a, 131).

Most Christian authors are inclined to describe spiritual senses as analogues to physical ones. This analogy was sometimes extended to other parts of the body due to this it was said that a spiritual person has spiritual hands, feet and heart (Canévet 1988, 599–600). Origen even maintained that »every member of the external human being is also called the same thing in the inner human being«

(McInroy 2012a, 21). In the texts of Bonaventure, there is a clear division into five spiritual senses based on *intellectus* or *affectus*. The *intellectus* is connected more with sight and hearing, the *affectus* with smell, taste and touch. These senses also relate to theological virtues: sight and hearing to the faith, smell, taste and touch to the love.² So, the activity of the senses engages different aspects of the experienced object (Tedoldi 1999, 327). Obviously, it is possible, while investigating classical spiritual texts, to focus on singular senses, but the safest way seems to be to follow the path laid out by Karl Rahner, according to whom, one can reasonably speak about a doctrine of spiritual senses only when these partly figurative, partly literal expressions are found integrated into a complete system of the five instruments of the spiritual perception of suprasensible religious realities (Gavrilyuk and Coakley 2012, 3).

Acceptance of the concept of five spiritual senses raises the question concerning their hierarchy, although some authors underline more the domination of one sense over the others than their hierarchy (Canévet 1988, 601–602). There are also Christian writers who in the case of spiritual senses remain faithful to Aristotle whose fivefold division of senses was composed according to the importance in the following way: sight, hearing, smell, taste and touch. When for Christian authors sight is assumed to be the highest spiritual sense, it is connected with the concept of the eschatological culmination of the encounter with God expressed predominantly in terms of the beatific vision (Gavrilyuk and Coakley 2012, 8). For example, in the teaching of Augustine, happiness consists in ‚possessing God‘, which can be achieved by His vision. The fullness of human knowledge is the result of the perpetual vision of God by the »eyes in your heart« (*oculos cordis*) (O’Connell 2012, 205). In this context, the Doctor of the Church speaks clearly about spiritual sight. However, the same author left us the famous sentence which shows that the touch is the peak of perception: »Tactus enim tamquam finem facit notionis.« (Augustinus, *De Trinitate* 1.9.18)

Christian writers taking the Song of Songs as a point of departure freely rearranged the ranking of the senses established by Aristotle showing that in the mystical ascent spiritual hearing and sight were toppled by spiritual touch as the mode of perception implying closer contact with its subject. The operation of spiritual taste was often treated within the framework of Eucharistic practices. In the Latin sources, wisdom (*sapientia*) was connected with ‚tasted knowledge‘ because of the word ‚taste‘ (*sapor*). In patristic and later sources spiritual smell was sometimes associated with spiritual discernment, taken as a paradigm of the »senses that are trained to discern good and evil« (Heb 5,14) (Gavrilyuk and Coakley 2012, 9). Especially the doctrine by Bonaventure gives rhythm to the cognitive process according to which the subject (*cognitum-amatum*) is at first seen and kept in the memory of the heart by the senses of sight and hearing, then it is investigated as a presence of smell, tasted in its worth and finally reached by touch (*tactus*) in union (Tedoldi 1999, 327–328). Karl Rahner when writing about Bona-

² Regarding faith and love as a (direct) resonant relationship (with God), see Žalec 2020, 273; 275–276.

venture underlined the meaning of spiritual touch equated with ecstasy (McInroy 2012b, 259). The mystical touch as the most perfect union with God can also be found in the texts of many other authors, such as William of Saint-Thierry, Alexander of Hales, Thomas of Vercelli and Thomas Gallus. Such an approach in mystical theology has become classic (McGinn 2012, 193; Coolman 2012a, 133; 2012b, 157). The analysis above shows the extent to which Gordon Rudy is mistaken when he claims that the Christian tradition is dominated by a dualistic and intellectualistic tendency which reduces the importance of the bodiless because in spiritual senses the privileged place takes sight, being the most spiritual and the least corporeal sense (Rudy 2002, 35).

5. The Nature of Spiritual Senses

In the history of theology, one can identify many different concepts of the nature of spiritual senses and their relation to physical ones. Some aspects of medieval mysticism of such authors as Bernard of Clairvaux, William of Saint-Thierry, Hadewijch of Antwerp, Mechthild of Magdeburg and Richard Rolle seem to undermine the very differentiation between experiences of physical and spiritual senses (Knauss 2013, 114). Especially the anthropology of Hans Urs von Balthasar forbids separation of the corporeal from the spiritual, as the corporeal senses perceive the material form and the spiritual senses behold the splendour and luminosity of being as it is revealed in the supersensory aspect of the form (McInroy 2012b, 272–273). Analysing the works of Origen, Mark McInroy proposed the idea that the physical senses themselves may undergo a transformation in developing intimacy with God (Gavrilyuk and Coakley 2012, 12). Likewise, in the writings of Gregory the Great, in his description of the experiences of prophets, one can find the suggestion that their senses are able to behold things spiritually (Demacopoulos 2012, 79). Especially based on the mystery of Incarnation and in connection with the teaching of Gregory of Nyssa, the theologians speculate about the possibility of the gradual transformation of physical senses into spiritual ones (Canévet 1988, 604–606). In contrast to this opinion, there is a theory that physical and spiritual senses are disjunctive faculties, in active competition with one another (Demacopoulos 2012, 82). Alexander of Hales and Thomas Gallus are cited as teaching that the spiritual senses are not transformed physical counterparts but totally different cognitive faculties (Coolman 2012a, 130; 2012b, 157).

Among the experts on spiritual senses, the majority underlines the biblical and integral vision of the human as a spiritual-corporeal union. However, for them, in the conception of *sensus spiritualis*, the accent on the spiritual dimension inspired by Bonaventure is very important. His respect for the empirical sphere is connected with the priority of God's grace, which constitutes the basis of 'the descending way' in the development of spiritual senses. For Bonaventure, the spiritual senses are not new faculties but *usus* of grace. In his opinion, thanks to theological virtues, human regains spiritual senses which are acts of intellect (sight

and hearing) and will (taste, smell and touch). They are a reference of inner grace to God making it possible to experience Him as present proportionally to the five senses (Tedoldi 1999, 326–330). The emphasis on the importance of grace and theological virtues identified as spiritual senses can also be found outside the catholic environment, as confirmed by John Wesley (Bartels 2004, 171).

The development of spiritual senses, thanks to which human becomes able to experience God, constitutes regaining the condition of paradise lost by original sin (Daniélou 1953, 222). The consequence of this assumption is the agreement with the thesis that the perfect harmony of spiritual and physical senses has an eschatological dimension and will occur only after the resurrection (Pereira 2012, 54; 60–61). However already in earthly life, according to Gregory the Great, the recovery of the spiritual senses is a consequence of God's grace and ascetic progress (Demacopoulos 2012, 71). Saint Francis of Assisi is an example that a proper subjugation of bodily senses does not result in their disappearance but transformation and perfect obedience to the spirit (LaNave 2012, 170).

It is possible to show the dynamism of the development of the spiritual senses as they mature, in which the language of spiritual senses constitutes a diachronic spectrum of possibilities in human responses to God (Gavrilyuk and Coakley 2012, 13). The starting point is the situation in which the use of corporeal senses has the advantage over the use of spiritual senses. For Bonaventure *incurvatio sensuum* has its root in the human heart, where adhering to sin defines a negative influence concerning the spirit and, in an inevitable way, also the body (Tedoldi 1999, 332). The fourth-century Fathers of the Church like Cyril of Jerusalem, John Chrysostom and Ambrose of Milan had already connected the activation of the spiritual sense to baptismal initiation and participation in the sacramental life of the Church (Gavrilyuk and Coakley 2012, 13). Especially Pseudo-Dionysius the Areopagite introduced the concept of ‚divine birth‘ (θεογενεσία) to underline that baptism marks the beginning of the process of illumination and the activation of the spiritual senses. Thus, the spiritual perception becomes activated in baptism and purified through participation in the sacramental life of the Church (Gavrilyuk 2012, 92). Such authors as Maximus the Confessor or later Alexander of Hales underlined in this context the special meaning of the Eucharist. One can also not forget the importance of spiritual direction for the development of spiritual senses, which was very important for Gregory the Great. It is worth mentioning that Teresa of Avila in her *Interior Castle* describing seven mansions assumed the first three concern mostly asceticism and not until the fourth is connected with awakening of spiritual senses in the prayer of quiet (Rebidoux 2014, 216).

6. Object of Perception

The major object of perception of spiritual senses is God. Saint Augustine expressed it clearly in his *Confessions*:

»But what is it that I love in loving thee? Not physical beauty, nor the splendour of time, nor the radiance of the light - so pleasant to our eyes - nor the sweet melodies of the various kinds of songs, nor the fragrant smell of flowers and ointments and spices; not manna and honey, not the limbs embraced in physical love - it is not these I love when I love my God. Yet it is true that I love a certain kind of light and sound and fragrance and food and embrace in loving my God, who is the light and sound and fragrance and food and embracement of my inner man - where that light shines into my soul which no place can contain, where time does not snatch away the lovely sound, where no breeze disperses the sweet fragrance, where no eating diminishes the food there provided, and where there is an embrace that no satiety comes to sunder. This is what I love when I love my God.« (*Confessions* 10.6)

Saint Anselm explained, that as created, the physical world has sensible objects perceived by corporeal senses, in a similar way the spiritual soul has senses that perceive the uncreated divine nature. He assumed that despite the essential simplicity of the divine nature *in se*, it has diverse and distinguishable attributes, that the soul may encounter variously, through its own diversified spiritual sensorium. Later scholastics will consistently orient the spiritual senses toward two transcendental properties of God: the true (*prima veritas*) and the good (*summum bonum*) (Coolman 2012a, 123).

Gregory the Great developed a theory based on a spiritual sense of sight, thanks to which, through God's grace, it is possible to get participation in God's knowledge. Sometimes he wrote about the illumination by God's inspiration thanks to the Holy Bible (Demacopoulos 2012, 83–84). However, the senses were mostly associated with both truth and goodness. According to Alexander of Hales, the object of spiritual senses are divine *veritas* and *bonitas*. In this concept, every sense gets a subject distinguishable from other subjects, two of which are identical to transcendentals, namely, truth correlated with sight and goodness connected with the sense of touch. So, the human spirit has five senses in relation to God: two of them are related to the truth namely sight and hearing, three of them are related to goodness, namely smell, taste and touch. In the simplicity of God *veritas* and *bonitas* do not differ from each other, but they are perceived differently as distinguishable manifestations of God's nature (Coolman 2012a, 132).

The theological texts concerning spiritual senses in the strict Christian context take on a special meaning regarding the incarnation of the Word. Especially Bonaventure connected the uncreated Word with spiritual senses of sight and hearing, the inspired Word with the spiritual sense of smell and the incarnate Word with the spiritual senses of taste and touch. In *Breviloquium* Christ as Splendor »is seen by spiritual sight, as Word is heard by spiritual hearing, as Wisdom is apprehended by spiritual taste, as inspired Word is smelled by spiritual smell and as incarnate Word is embraced by spiritual touch.« In the teaching of Bonaventure, the corporeal senses experience their Passover in the humanity of Christ and the

spiritual senses in His divinity. Before they reach their fullness in this way, the senses interpreted in a Christocentric manner find their purification in the cross and fulfilment in the life of Resurrected (LaNave 2012, 167; Tedoldi 1999, 330).

The above introduces us to the eschatological dimension of the subject of spiritual senses. According to Augustine the human being endowed with both corporeal and spiritual senses finds true happiness after the resurrection in the use of spiritual senses completely directed to God. However, the life of resurrected will still engage both modes of perception. Bodily and spiritual perception in the resurrected body will not offer a fragmented and limited experience, but one of immediacy, clarity and fulfilment, in which God will be seen and known in the sense of spiritual comprehension by everything in Himself (Lootens 2012, 70). In a similar way, Alexander of Hales and William of Auxerre maintained that the present activity of spiritual senses will find its consummation in patria, where the eschatological perfection of *sensus Dei* began and *in via* takes place. The spiritual senses will exist in a more perfect form in the next life. There the highest Truth will be known as a vision and word, and the highest Goodness as smell, taste and touch. Spiritual senses will be perfected through the contemplation of Christ's divinity and the corporeal senses through the contemplation of His humanity (Coolman 2012a, 135).

7. Conclusion

This article presents the results of research into spiritual senses in Christian literature. These results show that contrary to the opinion of Jean Daniélou, it is difficult to speak about a doctrine understood as something systematic and consequent. Rather than about a doctrine, one can speak, in the case of given authors, about the experience of spiritual sense which enables the avoidance of a static reification of a dynamic experience, which is characteristic of a theory. For Bonaventure, it was the difference between theory and wisdom in which the aim of a doctrine is to be experienced and shown in a dynamic action (Daniélou 1953, 239–240). Maximus the Confessor in the context of relations to God differentiated propositional knowledge from knowledge by acquaintance being not only knowledge of something about somebody, but somebody, that leads to the deification (θεωρία) (Aquino 2012, 118). It proves that the topic of spiritual senses is at the very center of spiritual theology. The most common result of the analysis of such different approaches suggests that there are five spiritual senses that, thanks to God's grace, enable people to contact God and in the process of uniting with Him prepare for an eschatological dimension of integration lost by the original sin.

References

- Abraham, William J.** 2012. Analytic philosophers of religion. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 275–290. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.019>
- Anselm of Canterbury.** 1996. *Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*. <http://sady.up.krakow.pl/antfil-anzelm.proslogion.html> (accessed October 7, 2019).
- Aquino, Frederick D.** 2012. Maximus the Confessor. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 104–120. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.009>
- Augustinus.** 1843. *De Trinitate*. Patrologia Latina 42. Pariz: [s.n.]
- — —. 1955. *Confessions*. The Library of Christian Classics. <https://www.ling.upenn.edu/courses/hum100/augustinconf.pdf> (accessed October 7, 2019).
- Bartels, Laura.** 2004. John Wesley and Dr. George Cheyne on the Spiritual Senses. *Wesleyan Theological Journal* 39, no. 1:163–172.
- Borriello, Luigi.** 2009. *Esperienza mistica e teologia mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Canévet, Mariette.** 1988. Sens spirituel. In: Marcel Viller, ed. *Dictionnaire de spiritualité*. Vol. 14, 598–617. Paris: Beauchesne.
- Coolman, Boyd Taylor.** 2012a. Alexander of Hales. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 121–139. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.010>
- — —. 2012b. Thomas Gallus. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 140–158. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.011>
- Cross, Richard.** 2012. Thomas Aquinas. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 174–189. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.013>
- Daniélou, Jean.** 1953. *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier.
- Demacopoulos, George E.** 2012. Gregory the Great. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 71–85. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.007>
- Dillon, John.** 1986. Aisthêsis Noêtê: A Doctrine of the Spiritual Senses in Origen and in Plotinus. In: A. Caquot, M. Hadas-Label, and J. Riaud, eds. *Hellenica et Judaica*, 443–455. Leuven; Paris: Peeters.
- Fields, Stephen.** 1996. Balthasar and Rahner on the Spiritual Senses. *Theological Studies* 57:224–241. <https://doi.org/10.1177/004056399605700202>
- Gavrilyuk, Paul L.** 2012. Pseudo-Dionysius Areopagite. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 86–103. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.008>
- Gavrilyuk, Paul L., and Sarah Coakley.** 2012. Introduction. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 1–19. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.003>
- Green, Garth W.** 2012. Nicholas of Cusa. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 210–223. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.015>
- Knauss, Stefanie.** 2013. Aisthesis: Theology and the Senses. *Cross Currents* 63, no. 1:106–121. <https://doi.org/10.1111/cros.12016>
- LaNave, Gregory F.** 2012. Bonaventure. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 159–173. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.012>
- Lootens, Matthew R.** 2012. Augustine. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 56–70. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.006>
- McGinn, Bernard.** 2012. Late medieval mystics. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 190–209. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.014>
- McInroy, Mark J.** 2012a. Origen of Alexandria. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 20–35. Cambridge: Cambridge

- University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.004>
- . 2012b. Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 257–274. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139032797.018>
- O'Connell, Robert J.** 1968. *St. Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386-391*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674183087>
- Pereira, Matthew J.** 2012. Beholding Beauty in Nicetas Stethatos' Contemplation of Paradise. *Union Seminary Quarterly Review* 63, no. 3–4:51–61.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena [The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:289–301.
- Platovnjak, Ivan.** 2018. The Importance of Imagination in Ignatian Spirituality. *Bogoslovska smotra* 88, no. 4:1035–1055.
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2019. To live a life in Christ's way: the answer to a truncated view of transhumanism on human life. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Poulain, Augustin.** 1921. *The Graces of Interior Prayer*. London: L. Y. Smith.
- Rahner, Karl.** 1932. Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene. *Revue d'ascétique et de mystique* 13:113–45.
- Rebidoux, Michelle.** 2014. Deeper than the entrails is that great love! A phenomenological approach to 'spiritual sensuality' in Teresa of Ávila. *The Heythrop Journal* 55, no 2:216–229. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2011.00703.x>
- Rudy, Gordon.** 2002. *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. London; New York: Routledge.
- Tedoldi, Fabio Massimo.** 1999. *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*. Rome: Pontificium Athenaeum Antonianum.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev [Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church]. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:267–279. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/zalec>



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 419—431

Besedilo prejeto/Received:02/2022; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 27-184.3-454

DOI: 10.34291/BV2022/02/Slatinek

© 2022 Slatinek, CC BY 4.0

Stanislav Slatinek

Vera zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev

The Faith of Spouses Who Have Suffered a Divorce

Povzetek: Na cerkvenih sodiščih (v zadnjem času) beležimo povečano število zakonskih razvez oz. ločitev. Na prvi pogled se lahko zdi, da pastorala ta pojav pogosto razlaga kot ‚krizo vere‘ poročenih. Cerkevno pravo medtem ugotavlja, da so prav ničnostne zakonske pravde pogosto znamenja ‚prebujene vere‘ trpečih zakoncev, ki so izkusili zakonsko ločitev. Tožbeni spisi za ničnost zakona so pogosto polni vere, da ni vse izgubljeno. Tudi raziskava ničnostnih zakonskih pravnih na cerkvenem sodišču v Mariboru (2010–2020) kaže, da se cerkveni zakoni pri mnogih zakoncih niso sklenili zaradi ohranjanja krščanske tradicije in da zakonska zveza ni bila zgolj nekaj naključnega. Ugotavljamo, da so mnogi zakonci dober zakon iskreno želeli skleniti, pa so doživeli zakonski ‚brodolom‘ (ločitev). Z ničnostno pravdo pa se je pri mnogih sled ‚vere v Boga‘, ki jo podpira božja milost – v smislu besede *verovati, verjeti*, da bodo vsaj drugič (oz. prvič, po sodbi o ničnosti) pravi zakon v smislu popolne podaritve in zakonske zvestobe lahko sklenili –, ponovno prebudila.

Ključne besede: zakonska vez, osebna vera, ločitev, ničnost zakona, blagor zakoncev

Abstract: In the ecclesiastical courts (recently) we have seen an increase in the number of divorces. At first sight, the pastoral ministry often seems to interpret this phenomenon as a ‚crisis of faith‘ of the married. Canon law, however, notes that it is often the annulments that are signs of the ‚awakened faith‘ of suffering spouses who have suffered a divorce. Marriage annulment lawsuits are often full of faith that all is not lost. Even a study of annulment lawsuits in the ecclesiastical court in Maribor (2010–2020) shows that for many spouses, church marriages were not contracted in order to preserve Christian tradition and that the marriage was not just something accidental. We find that many spouses sincerely wanted to make a good marriage, but experienced a marital ‚shipwreck‘ (divorce). However, the nullity lawsuit has reawakened in many a trace of ‚faith in God‘ (in the sense of the word believe), supported by God’s grace, so that at least the second time (or the first time, after the nullity judgment) they will be able to enter into a true marriage, in the sense of total consecration and marital fidelity.

Keywords: marital bond, personal faith, divorce, nullity of marriage, the well-being of the spouses

1. Uvod

Vsak veren zakonec je poklican, da v svojem zakonu živi vero in ljubezen. Temu najvišjemu cilju se noben veren zakonec ne sme odpovedati. Verni zakonci so prvi poklicani, da bi živeli in hkrati posredovali vrednote ljubezni, sprejemanja drugih brez zadržka, spoštovanja vsakega človeškega bitja – ne glede na njegovo misel, čustvo, prakso in celo njegove grehe. Medtem ko se v sedanji družbi bohota individualizem, so verni zakonci poklicani, da drug drugega ljubijo »kot najpomembnejše človeško bitje, kakor da bi na svetu poleg njega ne bilo nikogar drugega« (FT, čl. 193), ki bi ga še lahko ljubili.

Razprava opozarja na ločitve in razveze ter na pomanjkanje vere pri zakoncih, kar privede do hudih posledic za odrasle, otroke in celotno družbo – to pa slabi posameznika in družbene vezi. Iz propadlih zakonov se porajajo novi odnosi, novi pari, nove zveze in novi zakoni, ki ustvarjajo zapletene in pogosto problematične družinske situacije (AL, čl. 41; Müller 2015). Ugotavljamo, da zakonske krize nekatere zakonce od vere in Boga oddaljijo, drugim pa Božjo navzočnost omogočijo prepoznavati – in tako »ohranjati in poglobljati vero« (Osredkar 2021, 860).

2. Vprašanje ‚osebne vere‘ zakoncev

Vera je skrivnost, »ki človeka povezuje z Bogom, in je nekaj osebnega, intimnega« (Valentan 2019c, 6). Skrivnost ‚osebne vere‘ se zgodi v intimnem odnosu med Bogom in človekom (De Paolis 2017, 270). Je »osebna pritrditev človeka Bogu« (Turnšek 2021, 980) in hkrati »odgovor na celovit osebni nagovor razodetega Boga« (Klun 2021, 789). Pojem osebne vere mora zato vključevati »osebni odnos z umrlim in vstalim Gospodom« (Turnšek 2021, 980). Zakonci, ki verujejo, se prepoznavajo kot ljudje, vredni spoštovanja. Osebna vera zakonce osredinja na bistveno: češčenje Boga in medsebojno ljubezen. »Iskreno in ponižno češčenje Boga« zakoncev »ne vodi k delitvam, sovraštvu in nasilju« (Frančišek 2015, tč. 139), temveč k spoštovanju in ljubezni. Moč zakoncev je prav v tem, da središče moči postavijo izven sebe in zaupajo v Boga, ki je njihova moč (Klun 2021, 789). Tako zakonci lahko iščejo skupne stvari, ki so dobre – in si prizadevajo za mirno sožitje.

V današnjem času škandali in veri nenaklonjena civilna družba osebno vero v Boga v zakoncih uničujejo. Bolj kot osebna vera se ohranjata tradicija in ritualizem, ki pa za stabilno zakonsko življenje še zdaleč nista dovolj. »To pa odseva v razkoraku med osebno vero in obhajanjem zakramentov.« (Turnšek 2021, 980) Zato mnogi zakonci živijo brez osebne vere in so od Boga oddaljeni. O tem pričajo številne raziskave in študije (Simoni, Osweska in Pate 2019, 540–544).

»Kadar osebna vera izključuje identifikacijo z izpovedovanjem vere Cerkve in z življenjem Cerkve, takrat vera ni več vključitev v Kristusovo skrivnostno telo in zato vodeni. Poleg skušnjave privatizacije vere obstaja nasprotna nevarnost: pozunanjena vera. Ta vera resda besedno pristaja na veroizpo-

ved Cerkve, je pa ne naredi za svojo z osebnim sprejetjem (molitev). Subjektivna privatizacija in ritualizem sta dve nevarnosti, ki ju je treba nenehno premagovati.« (Turnšek 2021, 983)

Ko zakonci Boga iz svojega življenja izključijo, na koncu častijo idole in kmalu izgubijo same sebe, njihovo dostojanstvo je poteptano. Med najpomembnejše vzroke za zakonsko krizo spada odmik od osebne vere v Boga, pa tudi prevlada individualizma. Na kompleksnost tega vprašanja je papež Frančišek opozarjal zlasti ob sinodah o družini (2014 in 2015).

»Iz razprav je predvsem izstopila zavest o veliki različnosti možnih stopenj vere krščenih (zakoncev), ki so lahko: nevedni, takšni, ki po veri ne živijo, takšni, ki so vero izgubili, a ohranili neko religioznost, takšni brez vsake religioznosti, takšni, ki poznajo razumevanje verskih resnic, a jim nasprotujejo, takšni, ki zavračajo vsako svetost in versko institucionalnost.« (986)

Ob vse pogostejšem usihanju osebne vere zakoncev se vera dejansko spreminja v malikovanje, Bog sam pa v malika. V zakoncih posledično ugaša tudi namen skleniti resnični (zakramentalni) zakon (Osredkar 2021, 861).

3. Raziskava vere zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev

Številni analitiki menijo, da je krizo vere v Boga povzročila prav kriza družine. Zato je vsaka raziskava družinskih oziroma zakonskih odnosov koristna in neobhodni pogoj (*conditio sine qua non*) za novo sintezo, ki omogoča razumeti, kako se kriza družine prepleta s krizo vere – na kar je opozoril že zaslužni papež Benedikt XVI. (2019, 13–15). S to predpostavko je bila na Mcs-MB izvedena kvalitativna raziskava posebej izbranih tožbenih spisov o vprašanju vere zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev.

V obdobju 2010–2020 (T1) je bilo na Mcs-MB vloženi 279 tožbenih spisov za ugotavljanje ničnosti zakona; od tega je bilo 120 tožnikov moških (43,1 %) in 159 žensk (56,9 %). Največ (152) tožbenih spisov je sodišče prejelo v letih od 2016 do 2019 (54,0 %), najmanj (le 12) pa leta 2013 (4,3 %).

	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	Šs	%
M	9	10	5	4	7	10	20	11	15	17	13	120	43,1
Ž	10	9	13	9	9	11	22	18	25	24	9	159	56,9
Šs	19	19	18	12	16	21	42	29	40	41	22	279	100
%	6,8	6,8	6,6	4,3	5,7	7,5	15,0	10,4	14,3	14,7	7,9	100	

Legenda: T1 = tabela 1; M = tožnik je moški; Ž = tožnica je ženska; Šs = število tožbenih spisov po posameznih letih; % = pretvorba v odstotke

Tabela 1: Vložene tožbe za ničnost zakonske zveze.

Za raziskavo vernosti zakoncev ni nepomemben podatek (T2), da se je 165 za-

konskih parov (59,1 %) pred poroko poznalo samo 1 do 2 leti. Prav tako preseneča podatek, da se je kar 40 zakonskih parov (14,3 %) pred poroko poznalo manj kot 1 leto. Zelo majhen odstotek zakonskih parov (4,2 %) se je pred cerkveno poroko poznal več let (od 8 do 15 let).

	0	1	2	3	4	5	6	7	8+	Šs
2010	5	7	2	1	-	2	-	1	1	19
2011	2	4	9	-	-	2	-	1	1	19
2012	5	5	3	-	2	-	-	2	1	18
2013	-	4	2	-	-	1	3	2	-	12
2014	3	5	-	1	3	2	-	2	-	16
2015	2	4	7	3	-	2	-	2	1	21
2016	4	8	14	6	-	4	-	4	2	42
2017	5	10	-	2	6	4	-	2	-	29
2018	5	7	5	5	-	4	6	4	4	40
2019	4	8	12	4	5	4	-	3	1	41
2020	5	7	2	2	1	2	1	1	1	22
Šs	40	69	56	24	17	27	10	24	12	279
%	14,3	24,7	20,1	8,6	6,1	9,7	3,6	8,6	4,3	100

Legenda: T2 = tabela 2; število 0–8 = število let poznavstva pred poroko; Šs = število tožbenih spisov po posameznih letih od 2010 do 2020; % = pretvorba v odstotke

Tabela 2: Poznavstvo pred poroko.

Le kratko in bežno spoznavanje zaročencev v času pred poroko je eden ključnih razlogov, da so zakonske zveze hitro razpadle. Iz raziskave (T3) je vidno, da je 177 zakonskih parov (63,5 %) vztrajalo v zakonski zvezi 3 leta. Samo eni petini zakonskih parov (21,1 %) je uspelo zakon ohraniti 7 let. Slabi šestini zakoncev (15,4 %) pa je uspelo zakonsko skupnost ohraniti tudi nad 8 let.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8+	Šs
2010	6	1	1	3	-	1	-	-	7	19
2011	1	3	4	1	-	-	-	1	9	19
2012	2	3	-	1	2	1	1	1	7	18
2013	3	1	1	2	-	-	1	1	3	12
2014	-	1	2	3	-	2	1	-	7	16
2015	3	-	2	1	2	1	-	3	9	21
2016	6	10	10	2	4	2	2	6	-	42
2017	5	3	5	6	2	4	4	-	-	29
2018	6	14	13	5	1	1	-	-	-	40
2019	10	8	8	4	8	1	1	1	-	41
2020	6	2	1	8	1	1	1	1	1	22
Šs	48	46	47	36	20	14	11	14	43	279
%	17,3	16,5	16,8	12,9	7,2	5,0	3,9	5,0	15,4	100

Legenda: T3 = tabela 3; število 0–8 = število let trajanja zakonske zveze; Šs = število tožbenih spisov po posameznih letih; % = pretvorba v odstotke

Tabela 3: Trajanje zakonske zveze.

Zakonci, ki so se civilno ločili hitro (T4), so imeli največ enega otroka (36,9 %), mnogi pa tudi nobenega (33,7 %). Iz raziskave je razvidno, da je rojstvo drugega ali tretjega otroka verjetno nekakšen poskus zakoncev, da bi zakonsko krizo rešili z rojstvom otroka.

	0	1	2	3	4	Šs
2010	6	10	3	-	-	19
2011	5	6	8	-	-	19
2012	7	5	4	2	-	18
2013	3	7	1	1	-	12
2014	5	6	5	-	-	16
2015	7	5	7	2	-	21
2016	14	10	14	4	-	42
2017	10	12	5	2	-	29
2018	13	17	8	2	-	40
2019	15	16	9	1	-	41
2020	9	9	4	-	-	22
Šs	94	103	68	14	-	279
%	33,7	36,9	24,4	5,0	-	100

Legenda: T4 = tabela 4; število 0–4 = število otrok ob civilni ločitvi; Šs = število tožbenih spisov po posameznih letih; % = pretvorba v odstotke

Tabela 4: Število otrok ob civilni ločitvi.

V raziskavi smo iskali odgovore zlasti na vprašanja o vernosti oz. prejeti verski vzgoji zakoncev v primarni družini. Zanimala so nas vprašanja, povezana z vero, versko vzgojo in odnosom do Boga v domači družini. Osebna vera se namreč lahko spočne in živi že v domači družini.

Šs M	%	Toženi zakonec	%	Vprašanja o verski vzgoji zakoncev v primarni družini – tožnik je moški; tožena je ženska
42	35,0	12	10,0	tradicionalna verska vzgoja, nedeljska maša, zakramenti
23	19,2	33	27,5	verska vzgoja, krst in maša za praznike
15	12,5	21	17,5	samo krst
12	10,0	25	20,9	brez verske vzgoje
9	7,5	13	10,8	nasprotovanje verski vzgoji oz. njeno oviranje
7	5,8	1	0,8	vzgoja v nekrščanski veri
12	10,0	15	12,5	sovražen odnos do Boga
120	100	120	100	

Tabela 5a: Verska vzgoja zakoncev v primarni družini.

Šs Ž	%	Toženi zakonec	%	Vprašanja o verski vzgoji zakoncev v primarni družini – tožilka je ženska; toženi je moški
51	32,0	14	8,8	tradicionalna verska vzgoja, nedeljska maša, zakramenti
43	27,0	37	23,3	verska vzgoja, krst in maša za praznike
17	10,7	42	26,4	samo krst
12	7,5	38	23,9	brez verske vzgoje
16	10,1	13	8,2	nasprotovanje verski vzgoji oz. njeno oviranje
7	4,4	6	3,7	vzgoja v nekrščanski veri
13	8,3	9	5,7	sovražen odnos do Boga
159	100	159	100	

Legenda: T5 = tabela 5; M = tožnik je moški; Ž = tožnica je ženska; toženi zakonec = kadar je tožnik moški, je toženi zakonec ženska in obratno; Šs = število tožbenih spisov, ki so jih vložili moški ali ženske; % = pretvorba v odstotke

Tabela 5b: *Verska vzgoja zakoncev v primarni družini.*

V tožbenih spisih (T5a), ki so jih vložili možje, beremo, da je kar 65 moških (54,2 %) v svoji primarni družini imelo tradicionalno versko vzgojo (nedeljska maša, zakramenti uvajanja). Ko možje opisujejo versko vzgojo svojih žena, je zanimiv podatek, da je tudi pri njih velika večina, kar 58 (48,4 %), v svojih primarnih družinah tradicionalno versko vzgojo imela. K maši so žene hodile samo za praznike ali pa so prejele samo krst. Tudi žene same (T5b) versko vzgojo, ki so jo prejele v svoji primarni družini, opisujejo podobno. Velik odstotek žena (59 %) je v primarni družini prejel tradicionalno (oz. ritualno) versko vzgojo. Ženske kot tožnice poudarjajo, da so njihovi možje (50,3 %) v svoji družini prejeli samo krst ali celo ostali brez verske vzgoje. Oboji zakonci izpovedujejo, da je bila v njihovih primarnih družinah navzoča predvsem tradicionalna oz. ritualna verska vzgoja – in zelo površna podoba o Bogu. V tožbenih spisih so opisani tudi zelo negativni vzorci (nasprotovanje verski vzgoji, sovražen odnos do Boga itd.). V tožbenih spisih zakonci še opisujejo, kakšne so bile njihove osebne oz. družinske vrednote, npr. družina, spoštovanje, pravičnost, solidarnost, delo, prijateljstvo, šport, poštenost in drugo. Ugotavljamo, da so zakonci, ki so utrpeli zakonsko ločitev, v svojih primarnih družinah prejeli precej šibke nastavke za oblikovanje osebne vere. Le pri redkih zakoncih je opazna nekaj skrbnejša domača verska vzgoja. Ta ugotovitev kliče k resnemu premisleku, na kaj naj bo Cerkev pri pripravah na zakon v prihodnosti pozorna.

V raziskavi smo posebno pozornost namenili tudi vprašanju, kako sta zakonca po poroki svojo vero živela in kako je vera zaznamovala njuno življenje v družini. Zanimala nas je podoba o Bogu, ki so jo zakonci v času trajanja zakona imeli, in kako so versko vzgojo prenašali na svoje otroke. Ugotavljamo, da so se pri mnogih zakoncih samo ponovili verski vzorci, ki so jih prejeli v svojih primarnih družinah. Le tu in tam se opazijo premiki v pozitivno ali negativno smer.

Šs M	%	Šs Ž	%	Vprašanja o verskem življenju zakoncev: pozitivna podoba o Bogu
12	10,0	12	7,5	zakramenti uvajanja pred poroko
6	5,0	19	11,9	osebna molitev v zakonu
30	25,0	41	25,8	udeležba pri maši (nedelja, prazniki, med tednom)
16	13,3	23	14,5	verska vzgoja otrok
35	29,2	25	15,7	praznovanje cerkvenih praznikov
12	10,0	24	15,2	vera v Boga
9	7,5	15	9,4	prošnja k Bogu za rešitev zakona
120	100	159	100	

Tabela 6a: Versko življenje zakoncev v času trajanja zakonske zveze.

Šs M	%	Šs Ž	%	Vprašanja o verskem življenju zakoncev: negativna podoba o Bogu
18	15,0	34	21,4	nevednost o Bogu
19	15,8	24	15,2	zanikanje Boga
18	15,0	22	13,8	norčevanje iz vere v Boga
17	14,2	13	8,2	sovražno vedenje do vernega zakonca in otrok
23	19,2	38	23,9	nasprotovanje verski vzgoji otrok
18	15,0	22	13,8	oviranje verske vzgoje otrok
7	5,8	6	3,7	prakticiranje nekrščanske vere
120	100	159	100	

Legenda: T6 = tabela 6; M = tožnik je moški; Ž = tožnica je ženska; Šs = število tožbenih spisov, ki so jih vložili moški ali ženske; % = pretvorba v odstotke

Tabela 6b: Versko življenje zakoncev v času trajanja zakonske zveze.

Najprej smo (T6a) pri zakoncih po sklenitvi zakonske zveze raziskovali pozitivno podobo o Bogu. Kar 54,2 % mož omenja, da so kot zakonci z družino hodili k maši in praznovali cerkvene praznike. Za osebno vero se jih je opredelilo samo 10 %. Tudi 41,5 % žena je v tožbenem spisu navedlo, da so v času trajanja zakonske skupnosti hodile k maši in da so v družini praznovali cerkvene praznike. Precej skromnejši odstotek (15,2 %) žena se je opredelil za osebno verne. Kvalitativna raziskava kaže na upad osebne molitve in prošnje k Bogu za rešitev zakona. Iz zbranih podatkov je razvidno, da se je za osebno verne izrazilo komaj 36 zakoncev (25,2 %). Nekoliko večji odstotek zakoncev (27,8 %) si je v zakonu prizadeval za ohranitev verske vzgoje otrok, kljub temu da je bila – po njihovem mnenju – družbena klima veri zelo nenaklonjena.

Raziskovali smo tudi (T6b) negativno podobo o Bogu. Precej velik odstotek zakoncev (43,1 %) opisuje, da je v zakonu vsaj eden od zakoncev verski vzgoji otrok nasprotoval. Nekoliko nižji odstotek zakoncev (36,4 %) trdi, da sta bila o Bogu nevedna oba zakonca oz. da je vsaj eden od njiju vero v Boga v svojem življenju celo zavrgel (31,0 %). Presenetljivo je tudi, da zakonca opisujeta, da se je običajno eden

od zakoncev iz Boga norčeval (28,8 %) ali pa se do vernega zakonca vedel skrajno sovražno (22,4 %).

4. Razprava o veri zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev

4.1 Splošne ugotovitve

Sistematičen pregled tožbenih spisov odkriva številne vzroke, zaradi katerih so zakoni razpadli. Tožbe kažejo na širok spekter motenj osebnosti, ki se v medicini imenujejo travmatične (npr. psihopatološke, depresivne, perverzne, nevrotične itd.) in pristen zakonski odnos onemogočajo (Barbieri 2019, 37; Palombi 2019, 116–159). V kanonskem pravu jih imenujemo preprosto hibe v privolitvi (Slatinek 2018, 110–114).

Ugotavljamo, da so številni zakoni razpadli zaradi nepričakovane nosečnosti. Mnoge mlade pare je v zakon pahnila prav nosečnost, kasneje pa so nosečnost nekateri zakonci izpostavili kot ničnostni razlog. Številne raziskave (Slatinek 2016) opozarjajo, da je nepričakovana nosečnost kriza sodobnega časa. Nosečnica in njen partner bi se po mnenju številnih avtorjev morala najprej drug drugemu posvetiti, se dobro spoznati; šele nato nosečnost, ki ju je pripeljala skupaj, povzdigniti tudi v zakonsko zvezo. Odločitev za zakon v trenutku nosečnosti je pogosto samo beg pred stisko mladega para – saj za širšo okolico nepričakovana nosečnost pomeni tudi sramoto in je odločitev za poroko zgolj način reševanja družinskega ugleda (Dastoli 2019, 65–66). Raziskava potrjuje, da nepričakovana nosečnost v nosečnici sproži travmo, zaradi katere se počuti grešno, ranjeno, nelagodno in krivo. Zato je v tem primeru odločitev mladega para za zakon pogosto dejanje čustvene razburjenosti, pomanjkanja jasne volje – znamenje negotovosti in obupa. Še posebej nosečnica svojo nosečnost doživlja kot rano v srcu in mesu. Številni avtorji menijo, da so za mnoge zakonce prav ,rane' ključna beseda: del vsakdana, ki jih najprej pahne v zakonsko zvezo in kasneje v ločitev (Aiello 2019, 102–104; Janiri e Cristiano Barbieri 2019, 122).

Drug pereč razlog za zakonsko ločitev so primeri patološke spolnosti (kot npr. nimfomanija, homoseksualnost, vaginitis, sadomazohizem itd.), zaradi katere se je že pred sklenitvijo zakona ali tudi šele v zakonu pokazala nesposobnost zakoncev za zakonske obveznosti (kan. 1095, tč. 3; DC, čl. 205). Prof. Luigi Janiri – specialist za psihiatrijo – meni, da mnogi zakonci zakonske zvestobe, popolne izročitve in sprejetja drug drugega ne dosegajo prav zaradi težav v spolnosti – in zato trpijo zaradi resničnega pomanjkanja popolne ljubezni (2019, 84).

Raziskava je pokazala, da zakonski konflikti mnoge zakonce od Boga oddaljijo. V konfliktu namreč zakonci običajno vidijo predvsem temne plati zakona, ki jih poženejo v beg in v hitro zakonsko ločitev. Le redkim zakoncem kriza vero v Boga okrepi (Eisenring 2020).

Tožbeni spisi kažejo na beg iz trpečega odnosa, ki ni bil zares zakonski. Za mnoge zakonce je ničnostni postopek pomenil začetek nove poti – kot nova priložnost,

da se rane iz travmatičnega odnosa pozdravijo. Tudi številne mednarodne raziskave poudarjajo, da je lahko prav ničnostni zakonski postopek prvi korak, ki ga Cerkev ranjenim zakoncem ponuja, da se rešijo iz trpečega odnosa. Slediti pa bi moral še drugi korak, to je spremljanje. To nalogo Cerkev nalaga škofom, duhovnikom, zlasti župnikom (Sabbarese 2019, 74–88). Del njihove službe se vedno nanaša na zakonce kot protagoniste oltarnih skupnosti – da jim nudijo spremljanje. Papež Frančišek pravi, da ‚spremljati‘ pomeni zakoncem pomagati, »da bi lahko krize, v katere zaidejo, presegli, da se bodo sposobni soočiti z izzivom in krizam odmeriti pravi prostor v življenju družine« (AL, čl. 232).

4.2 Posebne ugotovitve

4.2.1 Tradicionalna vzgoja v primarni družini ni garancija za osebno vero zakoncev

Raziskovalni vzorec kaže, da je pri zakoncih, ki so utrpeli zakonsko ločitev, osebne vere zelo malo. Prav tako skromno je zaupanje v Boga ter praznovanje nedeljskih maš in praznikov. Raziskava potrjuje, da je bila tradicionalna verska vzgoja v devetdesetih letih 20. stoletja, ko so ti zakonci sklepali zakonsko zvezo, zelo živa. Čeprav je velika večina zakoncev v svoji domači družini tradicionalne verske vzgoje bila deležna, zakonci pa so vzorec kasneje v zakonski zvezi tudi ponovili, se v mnogih osebna vera ni prebudila. Raziskava nakazuje pojav nove duhovnosti ‚brez vere‘ kot posledico zgolj tradicionalne religioznosti, kar pa že kaže na ničnost zakonske zveze (Slatinek 1998, 297; Ruiz 2004, 20; Ruysen 2018, 435). Prav tako je presenetljivo, da tradicionalna verska vzgoja pri mnogih zakoncih kasneje sproža različne oblike sovražnosti do Boga in Cerkve. Raziskava kaže tudi na prisotnost nekakšne ‚religije vrednot‘, kaj je zakoncem sveto. Zakonci na prvo mesto postavljajo družino, pravičnost, solidarnost, delo, prijateljstvo, ljubezen, vero, svobodo, kulturo itd. Vera in svoboda sta torej na lestvici ‚zakonskih svetinj‘ bolj pri repu.

4.2.2 Zaupanje v Boga v času zakonske krize je pri zakoncih zelo šibko

Zakonci v tožbenih spisih izpostavljajo »oddaljevanje od Cerkve na področju morale«. Opazen je velik premik stran od poudarjanja greha proti moralni praznini, ki se vse bolj ujema s kultom individualnosti. Zakonci se obnašajo nadvse samozavestno, brez zadržkov poudarjajo osebno vedenje kot izraz svobode. Gre za nekakšen postmoderni ‚narcizem‘, značilen za infantilno generacijo (Sammassimo 2019, 460–464).

Raziskava izpostavlja resen dvom glede zaupanja zakoncev v Boga. Čeprav je raziskovalni vzorec zgolj bežni kazalec krize vere, lahko upamo, da bodo to raziskavo vzeli resno zlasti tisti, ki so v Cerkvi oz. za vse razsežnosti, ki so za oblikovanje bodočih zakoncev ključne, odgovorni.

Poleg očitnega oddaljevanja od osebnega zaupanja v Boga raziskava razkriva umik zakoncev v zasebno sfero, v lastno duhovnost, v neko ‚religijo vrednot‘. Seveda se s takšno prakso izgublja skupnostna razsežnost vere. To je zaskrbljujoče,

saj če je pomembno, da ima religiozna izkušnja osebno, individualno (recimo ji zasebno) razsežnost, je vendar pomembno tudi, da ima obenem javno razsežnost (kot npr. vključitev v oltarno občestvo). Javna razsežnost religiozne izkušnje namreč zasebni razsežnosti daje smisel in pomen. V nasprotnem primeru druga postane žalosten umik vase.

4.2.3 Zakonci, ki so utrpeli zakonsko ločitev, Boga iščejo šele po razpadu zakona

Raziskava kaže na številne nove razsežnosti v Cerkvi, ki ne sledijo starim paradigmam, vendar pa tudi danes gotovo obstajajo ljudje, ki versko izkušnjo živijo, jo živijo predano, so iskreni – in za to resničnost vlagajo in zastavljajo svoja življenja.

Zakonci, ki so bili v domači družini deležni tradicionalne vzgoje, so kasneje fizično udeležbo pri liturgijah, praznovanjih in srečanjih začeli v veliki meri opuščati. Kljub temu se od verske razsežnosti kot take niso popolnoma oddaljili.

V kvalitativni raziskavi se odnos zakoncev do vere v Boga razkriva skozi dihoto-mije: življenje ali smrt; sreča ali bolečina; vsakdanje življenje ali zabava; iskanje Boga ali bližnjega itd. O prebujanju vere priča predvsem eno dejstvo: vsi zakonci, ki so vložili tožbeni spis, s svojo prisego zagotavljajo, da so po več letih iskanja sreče vendarle prišli do spoznanja, da jih Bog ni zapustil – in to kljub razpadlemu zakonu. Cerkev jim verjame (Valentan 2019a, 161–163), da so začeli osebno vero v Boga v sebi prebujati šele po tragični izkušnji propadlega zakona.

Raziskava je pokazala, da velika večina zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev (72 %), po letih samote načrtuje nov zakon. Čas po ločitvi preživijo v spokornosti, ko presojajo preteklost in načrtujejo prihodnost. Postajajo drugačni in tudi bolj odprti za presežno. Načrtovanje novega zakona jim vzbuja upanje, ki je močnejše od maščevanja za prejete rane iz preteklosti. Na tej točki se mnogi zakonci ponovno srečajo z Bogom. V njih se prebudi vera iz otroštva, ki se nikoli ni otrsela tradicionalnih vzorcev. Kljub temu postaja njihova vera bolj osebna, čista in usmiljena. Hrepenijo po tem, da bi bili v cerkvenih občestvih dobrodošli in lepo sprejeti. Za to resnico bo naša oltarna občestva v prihodnosti treba vzgajati. Treba bo več govoriti o tem, kaj so civilno ločeni zakonci pretrpeli. Mnoge ženske so bile žrtve nasilja, zlorab in številnih travm (Simonič, Osewska in Pate 2019, 536–538). Vsaka zakonska ločitev je tudi rana na telesu Cerkve. To verigo, ki se zdi neizogibna, je treba zdrobiti.

4.2.4 V želji po sklenitvi novega zakona je skrita vera, ki je drugačna od tradicionalnih oblik religioznosti

Raziskava kaže, da civilno ločeni zakonci niso popolnoma brez osebne vere. Sled vere v Boga je v življenju večine zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev, prisotna – čeprav se tradicionalni vzorci vere, ki so jih prejeli v otroštvu, niso popolnoma izbrisali. Sled vere v Boga je v večini ostala. Zakonci, ki so utrpeli bridko izkušnjo civilne ločitve, so pogosto odprti za nove izraze vere, ki niso povsem v skladu z uradnim liturgičnim izkustvom Cerkve. Privlačijo jih svobodne oblike molitve. Iščejo nov odnos z Bogom. Za mnoge je prav želja po sklenitvi novega zakona referenčna točka za osebno vero (Gas-Aixendri 2020, 676).

Pri zakoncih, ki si željo skleniti nov zakon, je skrita religioznost, ki ni več formalna, sestavljena iz obredov, kot je sodelovanje pri praznovanjih, udeležba pri nedeljski maši – vendar pa bolj premišljena, meditativna, zato tudi bolj skrivnostna, skrita in sramežljiva. Tako se pri mnogih tradicionalnih vernikih prebuja dvom, ali ti zakonci (ker so odprti za nove oblike religioznosti, za nove oblike vere, o katerih se včasih zdi, da že mejijo na magičnost in vraževernost) sploh verujejo. V resnici pa gre samo za novo iskanje Drugega. Iščejo molitev na drug način. Obstaja veliko, res nešteto novih formul, ki v nekaterih pogledih tradicionalni verski praksi postanejo alternativa – v mnogih drugih pogledih pa obstaja kontinuiteta, povezave se ohranjajo. Gre za iskanje svetega, morda celo drugačnega od tega, ki so ga vajene tradicionalno naravnane oltarne skupnosti.

Kljub temu njihova vera ni povsem stabilna, ni stalna, je nihajoča – s skoki naprej in skoki nazaj v preteklost. Čeprav negotova, je utemeljena z moralo, ki temelji bolj na subjektivnem kot na zaupanju temu, kar pravijo drugi – morda celo duhovniki, škof ali papež. Zato ti zakonci, ki so se civilno ločili in morda znova civilno poročili, v sodobni svet, ki je že precej individualističen, prinašajo novo duhovnost, ki je osebna in hkrati za marsikatero oltarno skupnost nova. Ni vedno solipsistična, čeprav temelji na osebni izkušnji. V mnogih primerih so lahko njihovi izrazi duhovnosti za Cerkev bogastvo – sploh če pomislimo na vse vrste karizem ali gibanja, ki so za cerkvena občestva kot novo vino.

4.2.5 Prejem zakramentov pred poroko je pogosto razlog za versko nestrpnost v zakonu

Treba je omeniti še eno bridko spoznanje. Raziskava zelo jasno kaže, da prejem zakramentov uvajanja pred poroko za razvoj osebne vere in ljubezni do Cerkve ni najkoristnejši – mnogi zakonci, ki so prejeli zakramente na hitro, pred poroko, brez temeljite priprave, se v zakonu pogosto obrnejo proti Bogu in proti Cerkvi. Postanejo celo nestrpni in vernemu zakoncu versko prakso ovirajo. V nekaterih primerih lahko pri sebi razvijejo zelo negativno podobo o Bogu kot tekmeču, proti kateremu se borijo z agresivno retoriko do vernega zakonca in otrok (Slatinek 2014, 296–301).

5. Sklep

Za sklep lahko zapišemo, da na cerkvenih sodiščih v zadnjem času beležimo povečano število zakonskih razvez oz. ločitev. Na prvi pogled se zdi, da pastorala ta pojav pogosto razlaga kot ‚krizo vere‘ poročenih. Cerkveno pravo pa ugotavlja, da so prav ničnostne zakonske pravde pogosto znamenja ‚prebujene vere‘ zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev. To potrjuje tudi raziskava, ki smo jo opravili na Mcs-MB in je predstavljena v tej razpravi. Med ugotovitvami iz razprave, ki so za kanonsko pravo in pastoralo zelo koristne, je najdragocenejše spoznanje, da so tožbeni spisi za ničnost zakona pogosto skriti izrazi vere, da ni vse izgubljeno. Raziskava ničnostnih zakonskih pravnih na Mcs-MB (2010–2020) kaže, da se cerkveni

zakoni pri mnogih zakoncih niso sklenili niti v globoki veri niti zaradi ohranjanja krščanske tradicije. Raziskava kaže tudi, da obravnavane zakonske zveze (ki so res razpadle) niso bile zgolj nekaj naključnega. Ugotavljamo, da so mnogi zakonci dober zakon hoteli skleniti iskreno, pa so doživeli zakonski ‚brodolom‘ (ločitev). Z ničnostno pravdo pa se je pri mnogih ponovno prebudila ‚drobna sled vere‘ (*vestigium fidei*) – ki je sicer za sklenitev veljavnega zakona potrebna in brez katere ni mogoče govoriti, da si bodoča zakonca želita storiti to, kar dela Cerkev (*faciendi id quod facit Ecclesia Christi*). ‚Vere v Boga‘ (v smislu besede *verovati*, *verjeti*), ki jo podpira Božja milost, da bodo (prvič nesrečno poročeni) zakonci pravi zakon v smislu popolne podaritve in zakonske zvestobe lahko sklenili vsaj drugič (oz. prvič, po sodbi o ničnosti).

Kratice

AL – Frančišek 2016b [Amoris laetitia].

DC – Papeški svet za zakonska besedila 2014 [Dignitas connubii].

FT – Frančišek 2020 [Fratelli tutti].

Mcs–MB – Metropolitansko cerkveno sodišče v Mariboru.

MIDI – Frančišek 2016a [Mitis Iudex Dominus Iesus].

ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1983.

Reference

- Aiello, Martina.** 2019. Gravidanza inaspettata e matrimonio canonico. V: Barbieri, Gepponi, Janiri in Sansalone 2019, 97–108.
- Barbieri, Cristiano.** 2019. Traumi psichici e matrimonio. V: Barbieri, Gepponi, Janiri in Sansalone 2019, 27–52.
- Barbieri, Cristiano, Vittorio Gepponi, Luigi Janiri in Luca Sansalone, ur.** 2019. *Matrimonio ed eventi di vita: Atti del secondo corso di formazione in Medicina Canonistica presso i Tribunali del Vicariato di Roma nell'anno 2016*. Studi giuridici 74. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedikt XVI.** 2019. O krizi vere: Zaslužni papež Benedikt XVI. o vzrokih za škandal spolnih zlorab v Cerkvi. *Slovenski čas* 110:13–15.
- Dastoli, Corrado.** 2019. Gravidanza prematrimoniale e matrimonio. V: Barbieri, Gepponi, Janiri in Sansalone 2019, 53–66.
- De Paolis, Velasio.** 2017. Fede e matrimonio – Foe-dus e sacramento: L'allocuzione del Papa Benedetto XVI alla Rota Romana. *Periodica de re canonica* 106, št. 2:269–300.
- Eisenring, Gabriela.** 2020. La posizione della donna nella Chiesa. *Ius Ecclesiae* 32, št. 2:477–496.
- Frančišek.** 2016a. Gospod Jezus, usmiljeni sodnik [Mitis Iudex Dominus Iesus]. Cerkevni dokumenti 151. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. Radost ljubezni [Amoris laetitia]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2020. Vsi smo bratje [Fratelli tutti]. Cerkevni dokumenti 165. Ljubljana: Družina.
- Gas-Aixendri, Monserat.** 2020. Posono i non credenti celebrare un valido matrimonio sacramentale? Considerazioni a margine del documento della Commissione Teologica Internazionale sulla reciprocità. *Ius Ecclesiae* 32, št. 2:673–688.
- Janiri, Luigi, in Cristiano Barbieri.** 2019. Interruzione volontaria di gravidanza prenuziale e matrimonio. V: Barbieri, Gepponi, Janiri in Sansalone 2019, 119–130.
- Janiri, Luigi.** 2019. Sessualità patologica e matrimonio. V: Barbieri, Gepponi, Janiri in Sansalone 2019, 67–86.
- Klun, Branko.** 2021. Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:783–795. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/klun>

- Müller, Gerhard Ludvig.** 2015. *Upanje družine*. Maribor: Ognjišče.
- Osredkar, Mari Jože.** 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/osredkar>
- Palombi, Roberto.** 2019. Disturbi di personalità e consenso matrimoniale canonico. V: *L'incapacità consensuale tra innovazione normativa e progresso scientifico (can. 1095, Mitis Iudex e DSM.5)*, 95–174. Annales 8. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Papeški svet za zakonska besedila.** 2014. Dostojanstvo zakona [Dignitas connubii]. Cerkveni dokumenti 142. Ljubljana: Družina.
- Ruiz, Jose Maria Serrano.** 2004. Fede e sacramento. V: *Matrimonio e sacramento*, 19–30. Studi giuridici 65. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Ruyssen, Georges-Henri.** 2018. Mancanza di fede e nullità del matrimonio: La questione dei battezzati non credenti. *Civiltà Cattolica* 4031:432–445.
- Sabbarese, Luigi.** 2019. Il ruolo del parroco nella Riforma del Processo Matrimoniale Canonico. V: *Le regole procedurali per le cause di nullità matrimoniale: Linee guida per un processo pastorale nel solco della giustizia*, 71–94. Studi giuridici 76. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Sammassimo, Anna.** 2019. Narcisismo e simulazione del consenso matrimoniale. V: *L'incapacità consensuale tra innovazione normativa e progresso scientifico (can. 1095, Mitis Iudex e DSM.5)*, 457–476. Annales 8. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Simonič, Barbara, Elżbieta Osewska in Tanja Pate.** 2019. Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:535–553. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/simonic>
- Slatinek, Stanislav.** 1998. Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo. *Bogoslovni vestnik* 58, št. 3:295–302.
- . 2014. Verska nestrpnost med zakonci. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:295–303.
- . 2016. Žrtve nepričakovane nosečnosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:333–344.
- . 2018. *Velikodušna ljubezen: Pot do zakonske sreče*. Znanstvena knjižnica 60. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Turnšek, Marjan.** 2021. Zakramentalnost in dialoškost vere. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:973–989. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/turnsek>
- Valentan, Sebastijan.** 2019a. Ensuring Justice and Searching for Truth in the Marriage Nullity Process. *Diacovensia* 26, št. 1:155–168. <https://doi.org/10.31823/d.26.1.8>
- . 2019b. I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1075–1086. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/valentan>
- . 2019c. Ustavnapravna povezanost med državo in Cerkvijo v Sloveniji. *Pravnik* 136, št. 1/2:5–34.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 433—443

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:08/2022

UDK/UDC: 27-472:373(497.4)“19/20“

DOI: 10.34291/BV2022/02/Valentan

© 2022 Valentan, CC BY 4.0

Sebastijan Valentan

Pravne dimenzije verskega pouka v slovenskih šolah od knezoškofa Napotnika do danes

Legal Dimensions of Religious Education in Slovenian Schools from Prince-Bishop Napotnik to the Present Day

Povzetek: Slovensko šolstvo se je začelo razvijati znotraj avstrijskega šolskega sistema. Knezoškof Mihael Napotnik, ki je mariborsko škofijo vodil od leta 1889 do 1922, je verskemu pouku v šoli namenil posebno skrb, saj je tu prepoznal pomanjkljivost šolskega pouka. Z novo politično ureditvijo na Slovenskem je postal od leta 1952 dalje v vseh treh slovenskih škofijah edina oblika verskega pouka župnijski verouk, ki pa ni bil v sestavu šolskega programa. Stanje se je na področju vzgoje in izobraževanja malenkostno izboljšalo po slovenski osamosvojitvi, ko je v novi državi lahko zaživel zasebno šolstvo z integracijo verske dimenzije. Vključevanje religijskih vsebin v javni osnovnošolski program bi lahko dolgoročno pozitivno pripomoglo k mirnemu sožitju in potrebnemu dialogu v slovenski družbi.

Ključne besede: verski pouk, šola, osnovna šola, religija, izobraževanje, vzgoja, vera, Napotnik, odnosi država–Cerkev

Abstract: Slovenian education began to develop within the Austrian school system. Prince-Bishop Mihael Napotnik, who governed the Diocese of Maribor from 1889 to 1922, paid special attention to religious education in schools, as he recognized the shortcomings of school education in this respect. With the new political system in Slovenia, from 1952 onwards in all three Slovenian dioceses, the only form of religious education was the parish religious education, which was not part of the school curriculum. The situation in the field of education improved slightly after Slovenian independence when private schooling with the integration of the religious dimension was able to come to life in the new country. The inclusion of religious content in the public primary school curriculum could positively contribute to peaceful coexistence and the necessary dialogue in Slovenian society in the long term.

Keywords: religious education, school, primary school, religion, education, upbringing, Napotnik, State-Church relations

1. Uvod

Kot pri drugih narodih so tudi pri Slovencih začetki načrtnega izobraževanja povezani z najstarejšimi jezikovnimi zapisi. Literarna produkcija zgodnjega srednjega veka je bila sicer na območjih slovenske naselitve skromna in, podobno kakor v drugih delih Evrope, po vsebini predvsem verska, po obliki in jeziku pa latinska. Samostani so bili najstarejša tako kulturna kot izobraževalna središča, ki so – poleg zagotavljanja vzgoje in izobraževanja za redovne novince – izobraževali tudi širše z namenom obširnejše in ne le verske rabe, tako v smislu izobraževanja prebivalstva glede poljedelstva kot recimo gospodarstva. Najstarejši literarni in drugi spisi so nastali prav v samostanih. Edini prostor, kjer so v srednjem veku izobrazbo pridobivala dekleta, so bili ženski samostani, sicer pa so bila v smislu izobraževanja ponekod zapostavljena še daleč v 19. stoletje.¹ Od druge polovice 18. stoletja naprej je absolutistična država izgrajevala državni šolski sistem prav z uporabo premoženja ukinjenih samostanov in ob pomoči delujočih redov. Slovensko šolstvo se je začelo razvijati znotraj avstrijskega šolskega sistema in v okviru njega uveljavljalo slovenski učni jezik. Ta sistem se vsaj v vsebinskem smislu do leta 1848 ni posebej spreminjal. Predvsem na področju elementarnega šolstva je dobre sadove prinašalo sodelovanje Cerkve in države. Na zakonodajni ravni je šolstvo v habsburški monarhiji urejala „Politična šolska ustava“ (*Politische Schulverfassung*). V skladu z zakonodajo je bil na območju župnije za izvajanje šolskih zakonov zadolžen krajevni šolski nadzornik (župnik), na območju dekanije okrajni šolski nadzornik (dekan) in na območju škofije škofijski šolski nadzornik (kanonik škofijskega konzistorija), ki je o šolskih zadevah poročal najvišjemu državnemu uradu v deželi. Z deželne ravni so poročila pošiljali študijski dvorni komisiji na Dunaj, ki je vodila ves šolski sistem v monarhiji. V burnem političnem ozračju so v dunajskem parlamentu leta 1869 sprejeli zakon, ki je dotedanji osnovnošolski sistem bistveno spremenil. Dve leti pred tem je „Zakon o splošnih pravicah državljanov“ določil, da je država tista, ki prevzema vodstvo in nadzor nad vzgojo in izobraževanjem – Cerkvam ali verskim skupnostim pa prepušča nadzor nad verskim poukom v šoli (Okoliš 2008, 8–13, 58, 79). Organiziranost šolstva so urejali deželni zakoni. Za Štajersko in Koroško so tako recimo predpisovali osemletni obvezni program, čeprav je bil v drugih deželah šestletni.

Tretji avstrijski osnovnošolski zakon iz leta 1869 je namen osnovne šole opredelil tako:

»Ljudski šoli je naloga, otroke nravno-versko vzgajati, razvijati jim duševne moči, oskrbovati jih s potrebnimi znanostmi in zvedenostmi, da se lahko dalje izobražujejo za življenje in dajati jim pravo predstavo, da bodo kdaj vrli ljudje in državljani.« (Melik 1970, 46)

¹ V župnijo Sv. Petra v Malečniku pri Mariboru je tamkajšnji župnik in častni kanonik Marko Glaser (1806–1889) npr. poklical šolske sestre iz Algersdorfa (kasneje Eggenberga) pri Gradcu, ki so nato leta 1869 začele z dekliškim poukom. Njihova dekliška šola je 23. februarja 1879 od deželnega šolskega sveta prejela pravico javnosti (Zmazek 1879, 39).

2. Sinode v lavantinski škofiji in verski pouk

Knezoškof Mihael Napotnik, ki je mariborsko škofijo vodil od leta 1889 do 1922, je sklical pet škofijskih sinod, na katerih so obravnavali različne vidike cerkvenega življenja, kot npr. delovanje cerkvenih ustav, zakramenti, bogoslužje, socialna vprašanja, cerkvena glasba ter razmerja med Cerkvijo in državo. Posebno skrb pa je Napotnik namenil verskemu pouku v šoli, saj je na tem področju prepoznal pomanjkljivost šolskega pouka (Ambrožič 2010, 407).

O vprašanih kateheze oziroma verskega pouka v šolah se je sicer razmišljalo že na pastoralnih konferencah leta 1862. Te so jasno podprle sklic sinode in posebej omenile pričakovanja glede izboljšanja katekizma. Po dvajsetih letih je knezoškof Jakob Maksimilijan Stepišnik leta 1882 v škofijskem uradnem listu napovedal sklic sinode za prihodnje leto (Urlep 2010, 96). Na drugi generalni kongregaciji sinode leta 1883 so odbori v obravnavo med drugim predložili prošnjo, da se katehetom zagotovi prevoz za lažje obiskovanje šol v oddaljenih krajih.

Kateheza je bila obravnavana že na drugi Napotnikovi sinodi, medtem ko je bilo na četrti izpostavljeno vprašanje o dolžnostih katehetov ter o dobrem razumevanju med kateheti in učitelji. Najbolj pa se je tematiki verskega pouka v šoli posvetila peta Napotnikova sinoda, saj je govorila o učnem načrtu za verouk v ljudskih in srednjih šolah ter izpitih za srednješolske profesorje verouka (Ojnik 1987, 33–35).

3. Napotnikov učni načrt za verski pouk

Prve norme o verskem pouku v ljudskih šolah, obvezujoče za lavantinsko škofijo, so bile izdane leta 1873 pod naslovom „Lehrplan für den Religionsunterricht an den Volksschulen der Diözese Lavant“. Ko so leta 1894 avstrijski škofje izdali nov katekizem, se je pojavila potreba po reformi verskega pouka v ljudskih in meščanskih šolah. Leta 1897 je tako izšlo navdilo o uvajanju katekizma, ki pa je zaradi raznolikosti med deželami in škofijami prepuščalo razdelitev učne snovi v posameznih šolskih razredih krajevnim škofom. Leta 1899 je bil nato v cerkvenem uradnem listu za lavantinsko škofijo objavljen natančen učni načrt za verski pouk v omenjenih šolah lavantinske škofije (Kirchliches Verordnungs-Blatt für die Lavanter Diözese 1899, 155–164), ki je prav zaradi objave katekizma upošteval določbe drugih ordinarijev, obenem pa učni načrt, ki se je v lavantinski škofiji uporabljal že dotlej.

Popolno ljudsko šolo je sestavljalo pet razredov ljudske in trije razredi meščanske šole. Za učence, ki šolanja niso nadaljevali na meščanskih šolah, da bi dopolnili izobrazbo, ki presega učni namen ljudskih šol, so bili po mestih ustanovljeni dodatni razredi, kjer so lahko pridobili določen poklic. Učno snov za verski pouk je bilo mogoče ustrezno predelati le po učnem načrtu za posamezne razrede v popolni ljudski in meščanski šoli, in tak učni načrt je bil opredeljen kot za verski pouk običajen. V različnih drugih ljudskih šolah je bilo treba učno snov za verski pouk skrciti sorazmerno z razredi in oddelki.

Na peti škofijski sinodi, ki jo je sklical knezoškof Napotnik (šesti za lavantinsko škofijo od prestavitve škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Labotski dolini v Maribor dalje) leta 1911, je bil sprejet „Normalni učni načrt za verski pouk na ljudskih in meščanskih šolah Lavantinske škofije“ (Knezoškofijski lavantinski ordinariat 1912, 321–349).

Normalni učni načrt je določal snov, ki so jo morali kateheti v posameznih razredih obdelati, le v temeljnih obrisih. Katehet naj bi si na njegovi podlagi že ob začetku šolskega leta izdelal natančen učni načrt za vsako uro posebej. Ta načrt je moral biti pripravljen tako, da je imel katehet dovolj časa, da je predelano snov tudi obnovil, pripravil otroke na sveto spoved in obhajilo, hkrati pa je moral v pouk vključiti liturgiko in cerkveno zgodovino.

Katehet je moral razlagati katekizem – splošni krščanski zakonik. Pri njegovi razlagi je moral biti natančen in se je moral za vsako uro vestno pripravljati. Učni načrt je določal bližnjo katehetsko pripravo: najprej si je moral narediti kratek osnutek, premišljevat i resnice, ki jih je želel pri uri razlagati, in si zamisliti, kako jih bo otrokom nazorno razložil. To pripravo je morala spremljati kratka molitev. Dalj na katehetova priprava na verski pouk pa je obsegala njegovo redno in zvesto izobraževanje, prebiranje ustrezne literature in izdelavo katehez.

Verski pouk je moral katehet izvajati redno. Učni načrt je določal tudi izjeme, ko zaradi kakšnega cerkvenega opravila ali drugega važnega vzroka katehet v šolo ni mogel. To je moral sporočiti vodstvu šole in hkrati napovedati, kdaj se bo izpuščena snov nadomeščala. V razredu je lahko sedel ali stal, a vedno na istem mestu – tako, da je imel vse otroke pred seboj.

Otroci so morali kateheta pozdravljati s »Hvaljen bodi Jezus Kristus!«, on pa jim je moral mirno odgovoriti: »Vekomaj. Amen.«. Sledila je molitev pred poukom, kot jih je naučil; preveriti je moral, ali so bili otroci minulo nedeljo ali praznik pri sveti maši in kako so se pri njej vedli.

Napotnikov normalni učni načrt se je dotikal tudi vprašanja, ali naj se otroci odgovorov iz katekizma učijo na pamet in dobesedno, ali pa naj bo poznavanje teh odgovorov bolj splošno. Med kateheti so obstajali tako tisti, ki so glede katekizma zagovarjali dosledno poznavanje, kot tisti, ki so menili, naj se od otrok dobesednih odgovorov ne terja, saj bi to pri otrocih povzročilo površnost, nerazumevanje in nesmiselno naštevanje – odgovore pa bi nato v kratkem pozabili. Učni načrt je bil jasen in je zahteval, da se otroci, kolikor je le mogoče, odgovorov iz katekizma naučijo dosledno in odgovarjajo dobesedno – lahko pa je katehet izvil vprašanja, ki bi bila po njegovi presoji za učence, ki jih je poučeval, prezahtevna. Prav tako ni bilo dovolj, da so otroci na vprašanja odgovarjali zgolj z da ali ne oziroma z nedokončanimi stavki, ampak so morali odgovarjati jasno in popolno ter posamezne besede pravilno naglašati.

Normalni učni načrt je zagovarjal stališče, da si otroci vsebino katekizma zapomnijo lažje, če ga katehet razlaga temeljito, razlago pa dopolni oziroma obogati s prilikami in reki iz Svetega pisma. Pri tem je katehetova razlaga verskih resnic morala ustrezati predmetu, starosti in osebnosti otrok, sam pa je moral izbrati tudi

ustrezno metodo. Njegova razlaga je morala biti praktična in nazorna, segati pa je morala od konkretnega k abstraktnemu.² Katehet je moral otrokom snov približati tako, da so lahko vzljubili Boga, Jezusa, Mater božjo, angela varuha, pa tudi svojega krstnega zavetnika, Katoliško Cerkev in papeža. Prizadevati si je moral tudi, da bi otroci spoštovali škofa, duhovnike in domačo cerkev ter da bi gojili dobroto do bližnjega in bili odkritosrčni.

Z Napotnikovim normalnim učnim načrtom ni bila zapovedana nobena posebna metoda poučevanja, se je pa priporočalo, da katehet sledi tistim načinom, ki so jih zagovarjali priznani pedagogi in ki so obenem njegovi osebnosti blizu. Uporabljati je moral jezik, ki je bil otrokom razumljiv – ne previsok, a vendar tudi ne preveč vsakdanji. Katehet otrok ni poučeval le verskih resnic, ampak je bil tudi pravi vzgojitelj, saj je moral ob koncu vsake ure otrokom nameniti kako prijazno besedo in jih tudi opozoriti na lepo vedenje po poti domov. Nagajivih in nevestnih otrok katehet ni smel kaznovati ob koncu pouka, ampak že prej, da bi iz šole odšli z dobrim vtisom. Kljub vsemu pa naj bi kaznoval le v primeru, da bi se otroci močno pregrešili in ne bi zalegel noben opomin. Posebej je bilo določeno, da naj katehet telesno otrok nikdar ne kaznuje, ampak to prepušča staršem. Verski pouk je moral zaključiti z molitvijo.

Lavantinski knezoškof Mihael Napotnik je torej v petih škofijskih sinodah nakazal poti in glavne usmeritve cerkvenega življenja. Bil je aktiven na številnih področjih in ni želel ničesar prepuščati naključju. Obenem mu je delovanje v dvojni monarhiji omogočalo široko seznanitev s problemi in potrebami tistega časa – vse to pa je odlično vključeval v svoje okolje, ki mu je ostajal zvest in predan. Napotnikova skrb za šolo, ki naj vzgaja in izobražuje, je bila na seznamu njegovih prioritet visoko, zato so bile z njo povezane vsebine aktualne in dosledne – z namenom integralne in perspektivne poti v versko in družbeno prihodnost.

4. Kateheza in religijski pouk danes

Novejši razvoj kateheze v Cerkvi na Slovenskem sega v zgodnja petdeseta leta dvajsetega stoletja, ko je na ozemlju ljubljanske in mariborske škofije do 1. februarja 1952 verouk potekal v šolskih prostorih, medtem ko je na Primorskem potekal v cerkvenih prostorih – torej zunaj šole – postopno že od leta 1923 naprej, ko je takratna zasedbena oblast prepovedala javno rabo slovenščine. V letih 1947–1952 je bil verouk na Primorskem formalno uveden v javne osnovne šole. Edina oblika verouka od leta 1952 dalje je bil v vseh treh škofijah župnijski verouk, ki pa ni bil v sestavu šolskega programa. Nanj je treba gledati skozi njegov povojni razvoj. Po vsebini je bil to verski pouk in vzgoja h krščanskemu življenju s poudarkom na uvajanju v zakramente. Pri katehetskem načrtovanju je kateheza v Sloveniji postopno in po svojih močeh upoštevala smernice drugega vatikanskega koncila in poznejše cerkvene katehetske usmeritve (Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem 2002, 77–78). Ko Slovenija še

² Napotnikov učni načrt je vseboval Aristotelovo misel: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.*

ni bila samostojna država in tudi še ni imela samostojne škofovske konference, je bila Katoliška cerkev na Slovenskem del Jugoslovanske škofovske konference. Ta je leta 1989 izdala smernice o obnovi verske vzgoje in kateheze, posebno pismo o tem so istega leta napisali tudi slovenski škofje. Medškofijski katehetski svet je medtem vsa leta pripravljala katekizme, priročnike za katehete in delovne zvezke za otroke.

Plenarni pokrajinski cerkveni zbor, ki se je v Sloveniji začel leta 1997 in trajal pet let, je v svojem sklepnem dokumentu katehezo opredelil kot celostno uvajanje v krščanstvo in dodal, da kateheza predstavlja specifično nalogo Cerkve pri pastora-li odraslih, mladine in otrok, ki omogoča pristno življenje v hoji za Kristusom, s poudarkom na njegovi osebi.³ Dejansko gre za poznavanje vere in življenje po veri. Plenarni pokrajinski cerkveni je poudaril, da je v Sloveniji župnijska kateheza osnovna oblika krščanskega uvajanja v vero in da je njena prednost v tem,

»da je v polni pristojnosti Cerkve, kar pa je hkrati njena meja, ker težje doseže obrobne in oddaljene ter je večkrat naravnana pretežno na uvajanje v zakramentalno življenje otrok. Umestitev verskih vsebin v nacionalni šolski sistem bi pomenila ustrezno razširitev in dopolnitev sedanje kateheze.« (2002, 78)

Plenarni pokrajinski cerkveni je izpostavil potrebo po enotnem katehetskem načrtu za vse škofije, ki naj jasno izrazi svoje posebnosti in hkrati usklajeno povezuje v celoto različne katehetske procese, ki jih škofija predlaga za ljudi v različnih življenjskih obdobjih. Prav zaradi enovite in usklajene katehetske dejavnosti naj bi bil katehetski načrt enoten za vso Slovenijo. Slovenska škofovska konferenca je po petnajstih letih I. 2017 na svoji 102. redni seji potrdila „Slovenski katehetski načrt“. Gre za dokument, ki želi katehetu predstaviti smer katehetskega dela in v ospredju katerega je celoten proces kateheze v vseh življenjskih obdobjih. SKN poudarja, da se pojem ‚kateheza‘ ne nanaša zgolj na verouk kot poučevanje v veri, temveč zajema dejavnost vzgoje v veri vse od posameznikovega rojstva pa do smrti. Obenem opozarja, da je kateheza odgovornost celotne krščanske skupnosti. V skladu s SKN namreč za uvajanje v krščanstvo ne skrbijo le kateheti ali duhovniki, temveč vsi verniki. SKN želi poudariti procesni pogled na katehezo, ki se ne ustavi ali začne z vstopom posameznika v formalno versko izobraževanje, temveč je v zvezi z njegovo temeljno osebnostno in duhovno rastjo. Tako se lahko v proces vključi na kateri koli stopnji, nato pa vsebinsko sledi ciljem svojega starostnega obdobja. Pomenljiva je tudi opredelitev, da se zakramenti (zlasti zakramenti uvajanja) ne podeljujejo zgolj po kriteriju starosti, temveč tudi po kriteriju osebnega pristopa in izraženi osebni prošnji – v smislu katehumenatskega značaja uvajanja v krščanstvo (SKN 2018, 8).

Med zakramente uvajanja spada tudi sveta birma in SKN v konkretizaciji ciljev glede na namen katehetskega načrta predvideva, da otroci po ustrezni pripravi ta zakrament prejmejo med 12. in 14. letom starosti. Če začnejo otroci v Sloveniji osnovno šolo obiskovati, ko so stari šest let,⁴ to pomeni, da bi zakrament birme

³ Ta oseba se razodeva po Božji besedi v vsem, kar je ustvarjeno (Fryvaldsky 2021, 95).

⁴ Prvi odstavek 45. člena Zakona o osnovni šoli določa, da morajo starši v prvi razred osnovne šole vpisati otroke, ki bodo v koledarskem letu, v katerem bodo začeli obiskovati šolo, dopolnili starost 6 let.

prejeli enkrat med 7. in 9. razredom osnovne šole. Ta praksa je v glavnem uveljavljena in po slovenskih župnijah in škofijah tako tudi poteka.

V letošnjem letu je murskosoboški škof Peter Štumpf v slovenskem katehetskem prostoru uvedel novo prakso.⁵ Na 2. seji Duhovniškega sveta svoje škofije (9. junij 2022) je Štumpf spregovoril o birmi in birmanskih botrih ter omenil, da se duhovniki in kateheti pri pripravi otrok na prejem zakramenta svete birme – pa tudi on sam ob birmovanju – soočajo s težavami.⁶ V razpravi, ki je sledila, je Duhovniški svet razpravljal o primernem času za podelitev zakramenta svete birme in o birmanskih botrih ter izpostavil ugotovitev, da večina ljudi pogojev za opravljanje službe botra ne izpolnjuje – prav tako pa starost otrok, pri kateri so zakrament birme prejemali doslej, ni primerna. Štumpf je predlagal, da bi se v veroučnem letu 2022/23 zakrament birme podelil otrokom vse od 5. pa do 9. razreda, da se do nadaljnjega služba birmanskega botra ukine in da se od veroučnega leta 2023/24 dalje v vseh župnijah murskosoboške škofije zakrament birme podeljuje vsako leto v 5. razredu, torej v starosti 10 let – in Duhovniški svet je njegov predlog podprl (Štihec 2022, 168). Gre vsekakor za pomembno novost, ki bi lahko vplivala tudi na odločitve po drugih škofijah.

5. Religijski pouk v slovenski šoli

Slovenski pokrajinski cerkveni zbor je menil, da bi umestitev verskih vsebin v nacionalni šolski sistem pomenila ustrezno razširitev in dopolnitev kateheze. To se kljub prizadevanjem Katoliške cerkve ni zgodilo. Pouk o religijah – s poudarkom na avtohtonih – v osnovni šoli bi pomembno vplival tudi na splošno razgledanost slovenskih državljanov, saj se tisti otroci, ki verske vzgoje niso deležni,⁷ v vprašalniki religije sicer ne srečujejo in se v kasnejši dobi s temi vsebinami težje soočajo.

Leta 1996 sprejeti „Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja“ (ZOFVI), ki je bil kasneje še velikokrat dopolnjen in spremenjen, v svojem 72. členu opredeljuje pojem avtonomije šolskega prostora. ZOFVI določa, da se dejavnosti, ki z vzgojo in izobraževanjem niso povezane, v javnem vrtcu ali šoli lahko izvajajo le z dovoljenjem ravnatelja, konfesionalna dejavnost pa v njih (načelno) ni dovoljena. V tistih vrtcih in šolah, ki imajo koncesijo, ZOFVI konfesionalno dejavnost dovoljuje, kadar se izvaja zunaj programa, ki se opravlja kot javna služba. Konfesionalna dejavnost je v vrtcih in šolah s koncesijo dovoljena le, če časovno ne prekinja in prostorsko ne ovira programa, ki se izvaja kot javna služba. Izvajanje konfesionalne dejavnosti mora biti organizirano tako, da tistim, ki se te dejavnosti ne želijo udeležiti, omogoča nemoten prihod in odhod. ZOFVI še pojasnjuje, da konfesionalna dejavnost obsega verouk ali konfesionalni pouk religije s ciljem vzga-

⁵ O tem je pisal tudi katoliški tednik *Družina* (Purger 2022).

⁶ Murskosoboški škof Peter Štumpf je svojim duhovnikom, katehetom in katehistinjam glede zakramenta svete birme leta 2021 napisal posebno pismo, v katerem jim je predstavil nekatere svoje poglede na trenutno stanje, težave in vprašanja. V pismu jih je tudi prosil za mnenja (Štumpf 2021, 152), ki so bila očitno temelj za razpravo na DS.

⁷ O verski vzgoji v družini glej Slatinek 2017.

jati za to religijo ter pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska skupnost; kot konfesionalna dejavnost so razumljeni tudi organizirani verski obredi.

Medtem ko je v vrtcih in šolah po ZOFVI delovanje političnih strank, njihovih podmladkov prepovedano, pa lahko minister na predlog ravnatelja v prostorih javnega vrtca/šole izven pouka ali izven časa delovanja vrtca/šole verouk ali konfesionalni pouk religije izjemoma dovoli, če v lokalni skupnosti za tako dejavnost ni drugih primernih prostorov.⁸ V vsakem primeru se po aktualni slovenski zakonodaji konfesionalni religijski pouk v sklopu programa javnih šol ne izvaja in ni del kurikulumata javne osnovne šole. Tako je le še v Albaniji, Makedoniji in Ukrajini, kjer verski pouk v javni šoli ni redni predmet – te države pa verskega pouka z drugimi ukrepi pomembneje tudi ne podpirajo. Slovenija se torej prišteva k omenjeni peščici evropskih držav (Čepar 19. 4. 2017).

6. Vzgoja v skladu z verskim prepričanjem

Dodatni protokol k „Evropski konvenciji o varstvu človekovih pravic“ v 2. členu zagotavlja pravico staršev, da otroke izobražujejo v skladu s svojim verskim in filozofskim prepričanjem. Drugi odstavek 26. člena „Splošne deklaracije človekovih pravic“, ki jo je sprejela Generalna skupščina Združenih narodov,⁹ določa, da mora biti izobraževanje usmerjeno k polnemu razvoju človekove osebnosti in utrjevanju spoštovanja človekovih pravic in svoboščin. Prav tako mora pospeševati razumevanje, prijateljstvo in strpnost med verskimi skupnostmi. Po tretjem odstavku istega člena je staršem dana prednostna pravica pri izbiri vrste izobraževanja svojih otrok. Četrta alineja prvega odstavka 29. člena „Konvencije ZN o otrokovih pravicah“, podpisana leta 1989, v Sloveniji kot najširši ratificiran mednarodnopravni dokument s področja človekovih pravic veljavna od leta 1992, določa, da mora biti izobraževanje otrok usmerjeno k pripravi otroka na odgovorno življenje v svobodni družbi v duhu prijateljstva med vsemi narodi in verskimi skupnostmi. 1. alineja prvega odstavka 28. člena „Konvencije o otrokovih pravicah“ še pred tem določa, da mora biti vsem zagotovljeno brezplačno dostopno osnovno šolanje. Tudi „Listina Evropske unije o temeljnih pravicah“, ki je bila sprejeta leta 2000, pravno obvezujoča pa je postala z uveljavitvijo „Lizbonske pogodbe“, v 14. členu govori o pravici do izobraževanja. V tretjem odstavku tega člena je opredeljena pravica staršev, da otrokom zagotavljajo vzgojo in izobraževanje v skladu s svojimi verskimi, svetovnonazorskimi in pedagoškimi prepričanji. Ta pravica se spoštuje v skladu z nacionalnimi zakoni.

Republika Slovenija in Sveti sedež sta leta 2004 ratificirala „Sporazum o pravnih vprašanjih“ (BHSPV). V 10. členu BHSPV je dogovorjeno, da lahko Katoliška cerkev

⁸ Leta 2009 je bilo v Sloveniji okrog 50 šol, ki so omogočale izvajanje verouka po pouku v svojih prostorih, ker bi bila pot iz veroučne učilnice do šole za otroke nevarna (Štuhec 2010, 15).

⁹ Od 58 taktirnih držav članic jih je za njeno sprejetje glasovalo 48, osem pa se jih je glasovanja vzdržalo – med njimi tudi Jugoslavija, Sovjetska zveza in Savdska Arabija. Težko si predstavljamo, da danes Slovenija z določili Splošne deklaracije človekovih pravic ne bi soglašala.

v skladu s slovensko zakonodajo in kanonskim pravom ustanavlja šole vseh vrst in stopenj ter da bo slovenska država take ustanove podpirala. Status učencev teh ustanov je izenačen s statusom učencev v podobnih državnih ustanovah.

Ustava RS v 54. členu določa, da so starši tisti, ki imajo pravico in dolžnost svoje otroke izobraževati in vzgajati. Po 57. členu Ustave RS je izobraževanje svobodno. Osnovnošolsko izobraževanje je obvezno in se financira iz javnih sredstev, država pa ustvarja možnosti, da si državljani lahko ustrezno izobrazbo pridobijo.

V Sloveniji konfesionalnega pouka religije v državnih šolah ni (verouk poteka zasebno po župniščih in tudi ni priznan kot izbirni ali dodatni predmet, ki bi se kakorkoli štel v kvoto priznanih šolskih predmetov in dejavnosti – kot na primer pevski zbor ipd.), pouk o religijah in verstvih pa se večinoma tudi ne izvaja, saj mora biti za to dovolj interesentov (otroci katoličanov verouk, kjer pridobijo znanja tudi o drugih religijah, tako ali tako obiskujejo). Tako lahko verni starši pravico do izobraževanja otrok v skladu s svojim verskim ali filozofskim prepričanjem – ob zavedanju, da je njihova naloga opolnomočiti otroke za samostojno življenje – uresničujejo le z vpisom otrok v zasebne šole, kjer pa zaradi neenakovrednega financiranja državnoveljavnih in drugih programov v teh šolah omenjeno pravico izvršujejo na omejen način.¹⁰ Čeprav je to ugotovilo tudi Ustavno sodišče RS (2014), zakonodajalec protiustavnosti dolgo ni odpravil, še več: da bi se spoštovanju odločbe Ustavnega sodišča RS izognil, je želel celo spremeniti ustavo. To mu naposled ni uspelo, prav tako pa so poslanci Državnega zbora zavrnil predlog zakona glede financiranja izobraževanja, ki odločbe Ustavnega sodišča RS ni spoštoval v celoti. To sodišče je leta 2020 o problematiki financiranja programov v zasebnih osnovnih šolah odločalo ponovno in pojasnilo tudi razliko med obveznim javno veljavnim programom ter razširjenim programom osnovnošolskega izobraževanja. Toda kljub temu diskriminacija otrok v zasebnih osnovnih šolah ostaja, saj morajo po l. 2021 noveliranem delu ZOFVI starši otrok v teh šolah doplačevati stroške dopolnilnega pouka, jutranjega varstva in podaljšanega bivanja.

Če ob vsem tem preverimo, kako lahko v Sloveniji starši izvršujejo pravico do vzgoje in izobraževanja otrok v skladu s svojim verskim prepričanjem, ugotovimo predvsem dvoje: prvič, staršem to pravico dajejo mednarodni in domači pravni dokumenti; drugič, izvajanje te pravice je ovirano in preprečevano.

Katoliška cerkev v Sloveniji lahko po BHSPV šole ustanavlja, država jih podpira – in status učencev naj bi bil izenačen s statusom tistih v javnih (državnih) šolah. V trenutnih razmerah, ko dostopnost do javnoveljavnih programov niti v državnih niti v zasebnih šolah ni izenačena (zaradi različnega financiranja), o izenačenosti statusa enih in drugih učencev težko govorimo. Učenci zasebnih osnovnih šol in njihovi starši so v neenakovrednem položaju, saj morajo del osnovnega izobraževanja doplačevati – in to zato, ker tak program obiskujejo v šolah, kjer jim je omogočeno izobraževanje v skladu z verskim prepričanjem.¹¹

¹⁰ Glej tudi Valentan 2018.

¹¹ Na Hrvaškem se verouk izvaja v osnovnih šolah. To obliko sta na ustavnem sodišču izpodbijala dva hrvaška državljana, vendar je hrvaško ustavno sodišče leta 2018 odločilo, da verouk v vrtcih in šolah ni v nasprotju z ustavo – in da država in verske skupnosti niso absolutno ločene (Ustavno sodišče Republike Hrvaške 2018).

7. Zaključek

Od časa knezoškofa Mihaela Napotnika pa do danes so se razmerja med državo in Cerkvijo ter percepcija verskega pouka v slovenskih šolah močno spremenili, kar je nenazadnje logična posledica sekularizacije slovenske (enako kot evropske) družbe. Da je v primerjavi z drugimi evropskimi državami Slovenija, kar se tiče vključevanja verskih vsebin v javno šolo oziroma državne podpore tem vsebinam na druge načine, osamljen otok, gre pripisati tudi dolgotrajnemu in sistematičnemu komunističnemu obvladovanju slovenskega družbenega prostora v partijskih časih. Partija je onemogočala vsako organizirano obliko javne vzgoje in izobraževanja (zasebno šolstvo), ki bi bila v nasprotju z njeno enoumno doktrino. S tem, ko je verouk izločila iz javne šole, je iz izobraževanja hotela izločiti tudi krščanstvo (Vodičar 2010, 35) – in tako nadaljevala svoj moralno vsaj vprašljiv, če ne neetičen pohod (Petkovšek 2021, 991).

Če kaj (in tudi, kaj) danes otroci v državnih osnovnih šolah o krščanstvu izvedo, je odvisno od tistih, ki jim snov posredujejo – pa še to morda bolj pri pouku zgodovine ali slovenščine. So osnovnošolski učitelji za to sploh usposobljeni, če sami recimo versko niso bili vzgojeni, v času javnega vzgojno-izobraževalnega procesa pa o krščanstvu niso mogli biti (ustrezno) poučeni? Razlage, da je slovenska šola nevtralna, so deplasirane, saj vsaka šola izobražuje in vzgaja po določenem nazorskem programu – četudi ateističnem.

Nenazadnje se je treba ob vsem zapisanem vprašati, kakšna je pri nas konsolidacija pravice do verske svobode, ki je lakmusov papir stanja demokratičnosti, odprtosti in pravne države – če se k vprašanjem, povezanim s krščanstvom oziroma Katoliško cerkvijo, s katero slovensko ljudstvo veže večstoletna povezanost, kot to v preambuli BHSPV priznava Republika Slovenija, pristopa na izključujoč in a priori negativen način (Valentan 2022, 5). Ob vse večjem zavedanju o pomenu religije v svetu¹² upravičeno pričakujemo, da bi z vključevanjem religijskih vsebin v javni osnovnošolski program k mirnemu sožitju in potrebnemu dialogu v družbi dolgoročno pozitivno lahko pripomogla tudi Slovenija.

Kratice

BHSPV – Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih.

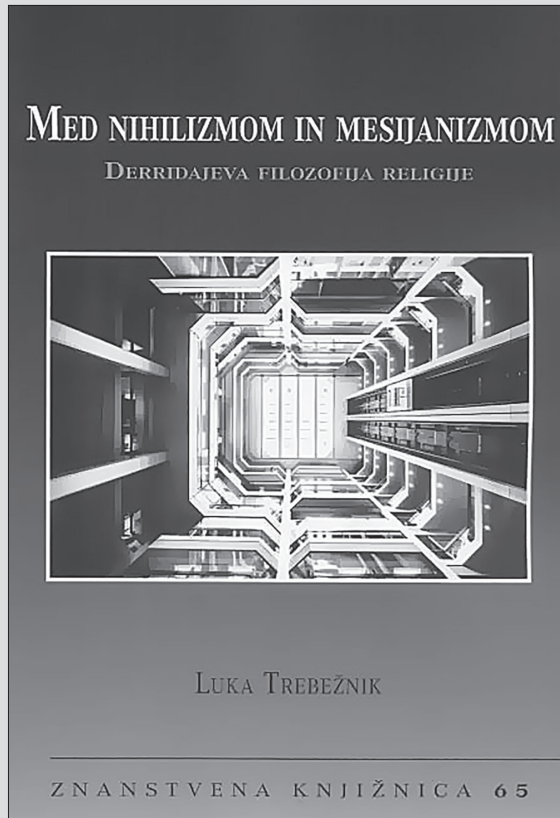
SKN – Slovenski katehetski načrt 2018.

ZOFVI – Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja 1996.

¹² Organizacija Združenih narodov (OZN) denimo prepoznava dragocen prispevek ljudi vseh religij ali prepričan k človeštvu ter prispevek dialoga med vsemi verskimi skupnostmi k boljšemu zavedanju o skupnih vrednotah in njihovem razumevanju za celotno človeštvo. Generalna skupščina Organizacije združenih narodov je ob seznanitvi z vsemi mednarodnimi, regionalnimi, nacionalnimi in lokalnimi pobudami, obenem pa tudi prizadevanji verskih voditeljev za spodbujanje medverskega in medkulturnega dialoga – kot je npr. srečanje med papežem Frančiškom in velikim imamom Al-Azharja Ahmadom al-Tayyibom 4. februarja 2019 v Abu Dabiju, ko je bil podpisan dokument „O človeškem bratstvu“ – 4. februar z resolucijo 75/200 21. decembra 2020 razglasila za Mednarodni dan človeškega bratstva. Papež in veliki imam sta pomembno prispevala k širjenju verske svobode v svetu. Od leta 2018 dalje se organizira tudi mednarodna ministrska konferenca o svobodi vere ali prepričanja (letos jo je med 5. in 6. julijem gostila vlada Velike Britanije).

Reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2010. Lavantinska škofija za časa Slomškovich naslednikov (1862–1922). *Studia historica Slovenica: Časopis za humanistične in družboslovne študije* 10, št. 2/3:399–428.
- Čepar, Drago.** 2017. Verjeti moraš... *Delo* 59, št. 90:5.
- Davis, Derek H., in Elena Miroshnikova, ur.** 2013. *The Routledge International Handbook of Religious Education*. London in New York: Routledge.
- Frančišek, in Ahmad Tayyib.** 2020. Dokument o človeškem bratstvu. Ljubljana: Družina.
- Fryvaldsky, Pavel.** 2021. Il Dio dialogico e la persona umana: La dimensione trinitaria dell'antropologia di Romano Guardini. *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 11, št. 2:77–95.
- Generalna skupščina OZN.** 2020. Resolucija 75/200 z dne 28. 12. 2020.
- Jugoslovanski škofje.** 1989. Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri: Temeljne smernice o obnovi verske vzgoje in kateheze. Cerkveni dokumenti 39. Ljubljana: Družina.
- Kirchliches Verordnungs-Blatt für die Lavanter Diözese.** 1899. Maribor: Lavanter Ordinariat.
- Knezoškofijski lavantinski ordinariat.** 1912. Normalni učni načrt za verski poduk na ljudskih in meščanskih šolah Lavantinske škofije. V: *Operationes et Constitutiones: Synodi dioecesanæ Lavantinae*, 321–349. Maribor: Tiskarna svete-ga Cirila.
- Melik, Vasilij.** 1970. Slovenci in ‚nova šola‘. V: *Osnovna šola na Slovenskem 1869–1969*, 31–63. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Ojnik, Stanko.** 1978. Mariborske škofijske sinode. V: *Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije*, 28–36. Maribor: Škofijski ordinariat in Mariboru.
- Okoliš, Stane.** 2008. *Zgodovina šolstva na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenski šolski muzej.
- Petkovšek, Robert.** 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:991–998. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/petkovsek>
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. Izberi življenje: sklepni dokument. Ljubljana: Družina.
- Purger, Mojca.** 2022. Škof Štumpf napoveduje spremembo birmanske pastorale. Družina. 27. 6. <https://www.druzina.si/clanek/skof-stumpf-napoveduje-spremembo-birmanske-pastorale> (pridobljeno 11. 7. 2022).
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:325–336.
- Slovenski katehetski načrt.** 2018. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Štihec, Simon.** 2022. Poročilo z 2. seje Duhovniškega sveta. *Sporočila slovenskih škofij* 7:167–168.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2010. Verski pouk kot kulturno-politični problem v Sloveniji. V: Roman Globokar, ur. *Verski pouk v slovenskih šolah: ovrednotenje in perspektive*, 13–20. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Štumpf, Peter.** 2021. Naša nemoč, nova priložnost. *Sporočila slovenskih škofij* 7:152.
- Urlep, Lilijana.** 2010. Stepišnik in škofijska sinoda. *Bogoslovni vestnik* 70, št. 1:95–105.
- Ustavno sodišče Republike Hrvaške.** 2018. Odločba št. U-I-4504/2010 in U-I-1733/2012 z dne 18. 12.
- Ustavno sodišče Republike Slovenije.** 2014. Odločba št. U-I-269/12 z dne 4. 12.
- . 2020. Odločba št. U-I-110/16-44 z dne 12. 3.
- Valentan, Sebastijan.** 2018. Zasebne šole in Ustavno sodišče čakajo že četrto leto. *Pravna praksa* 37, št. 7/8:20–22.
- . 2022. Predsednica Državnega zbora bi poučevala Cerkve. *Družina* 71, št. 22:5.
- Vodičar, Janez.** 2010. Uvajanje verskega pouka na Gimnaziji Želimlje. V: Roman Globokar, ur. *Verski pouk v slovenskih šolah: ovrednotenje in perspektive*, 35–42. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja.** 1996. *Uradni list Republike Slovenije* 12:841–862.
- Zakon o osnovni šoli.** 2006. *Uradni list Republike Slovenije* 81:8662–8673.
- Zakon o ratifikaciji sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih.** 2004. *Uradni list Republike Slovenije* 4:3010–3012.
- Zmazek, France.** 1879. *Fara sv. Petra pri Mariboru: Krajepisno-zgodovinske črtice*. Maribor: samozaložba.



Luka Trebežnik

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

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslowni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 445—457

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:06/2022

UDK/UDC: 27-774“20“

DOI: 10.34291/BV2022/02/Przygoda

© 2022 Przygoda, CC BY 4.0

Wiesław Przygoda

What Parish for the 21st Century? Parish Renewal Guidelines in the Context of Current Cultural Changes in Europe¹

Kakšna naj bo župnija v 21. stoletju? Smernice župnijske preнове v kontekstu trenutnih kulturnih sprememb v Evropi

Abstract: On the 29th of June 2020 the Vatican's Congregation for the Clergy released a new pastoral instruction on the parish: "The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelizing mission of the Church." The organizational structure of the Church, well-established over previous epochs, is currently undergoing a certain crisis – a consequence of a wider crisis of the Church and even a wider crisis of the Christian faith in the countries of Western civilization. It is not only the declining number of priests but also the decreasing number of Catholics that has led to a weakening of the parish status. Bishops in Germany, Switzerland and other countries in Western Europe have probably already accepted this phenomenon and are focusing on the development of pastoral care in supra-parish organizations, such as unions (communities) of several parishes or large regional pastoral centers. Unfortunately, these organisms resemble religious services and Church administration stations rather than former parish communities bustling with religious life.

The aim of this study is to determine the chances of survival for the parish under the current circumstances of the Church in Europe. If a parish is to survive the current cultural changes, it is necessary to answer the following questions: What should the parish be like? What are the sources of its renewal and strengthening? The methodological tool behind the theses developed here will be the analysis of the above-mentioned instruction released by the Congregation for the Clergy and statements made by the last three popes, especially Pope Francis. After a short introduction, the current cultural context of parish pastoral work in Europe will be outlined, and then three directions of parish renewal will be presented: the parish as a missionary community, the parish as a com-

¹ The article is a part of the project funded by the Ministry of Education and Science, Republic of Poland, „Regional Initiative of Excellence“ in 2019–2022, 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN.

munity of communities, and the parish as a community of co-responsible service.

Keywords: parish, pastoral care, Church, community, missionary renewal

Povzetek: 29. 6. 2020 je vatikanska Kongregacija za kler izdala novo pastoralno navodilo za župnije z naslovom „Pastoralno spreobrnjenje župnijske skupnosti v službi evangelizacijskega poslanstva Cerkve“. Organizacijska struktura Cerkve, dobro izoblikovana v preteklih obdobjih, se trenutno spopada z določeno krizo, ki je posledica širše krize v Cerkvi – in še širše krize krščanske vere v državah zahodne civilizacije. Ne le zmanjševanje števila duhovnikov, temveč tudi zmanjševanje števila vernikov je privedlo k oslabitvi vloge župnij. Škofje v Nemčiji, Švici in drugih državah Zahodne Evrope so to dejstvo verjetno že sprejeli in se osredotočajo na razvoj pastoralne oskrbe v nadžupnijskih organizacijah – kot denimo v zvezah (skupnostih) več župnij ali v velikih pokrajinskih pastoralnih središčih. Takšni organizmi na žalost bolj spominjajo na verske storitve in postaje cerkvene uprave kakor pa na nekdanje župnijske skupnosti, kjer cveti versko življenje.

Cilj te študije je opredeliti možnosti preživetja župnij v trenutnih razmerah v Evropi. Če naj bi župnija trenutne kulturne spremembe preživela, je treba odgovoriti na naslednja vprašanja: Kakšna naj bo župnija? Kateri so viri njene prenovne in okrepitev? Metodološko orodje v ozadju tez, ki jih razvijamo, je analiza prej omenjenega navodila, ki ga je izdala Kongregacija za kler, in izjave zadnjih treh papežev – zlasti papeža Frančiška. Za kratkim uvodom je orisan trenutni kulturni kontekst župnijskega pastoralnega dela v Evropi, nato pa so predstavljene tri smeri župnijske prenovne: župnija kot misijonska skupnost, župnija kot skupnost skupnosti in župnija kot skupnost soodgovornega služenja.

Ključne besede: župnija, pastoralna oskrba, Cerkev, skupnost, misijonarska prenova

1. Introduction

The parish is a social structure of the Church, the one closest to Catholics. Most Christians discover the Church through the parish (Rahner 1967). Owing to the parish, the Church becomes a visible sign of redemption and a tool for a community of believers to lead a holy life, united at the table of God's Word and at the altar of the Communion, penetrated by the power of the Holy Spirit, the first activator of faith and love in the Christian hearts. Although other forms of the Church community are possible, the ecclesial community finds its direct and clear role in parish life.

The parish is a multifaceted phenomenon with two basic dimensions that can be recognized: institutional and communal. The former makes the parish a visible, specific, historical reality, which belongs to the diocese, subject to social changes.

What is of major importance here are parish institutions and a community of the faithful both performing various functions and roles. The latter, internal and invisible in character, makes the parish a community of faith, religion, and love. The decisive role is performed here by God through the Holy Trinity, a source of grace and love. Unity of the faithful with Christ, achieved through the Holy Spirit, on the way to the Father's house, is a fundamental aim of the parish community.

On the 29th of June 2020, the Congregation for the Clergy announced a new pastoral instruction regarding the parish. It seems that this well-established organizational structure of the Church is undergoing a crisis in Europe. There are many causes lying at the foundations of the crisis. Predominantly, the crisis of the parish is a consequence of a crisis within the Church, and even from a broader perspective, of a crisis of the Christian faith observed in Western civilization. A decreasing number of priests and Catholic believers has led to the weakening of the parish in many European countries. However, is the process of parish degradation irreversible? Or can it be stopped and reversed? We would like to address the issue of the survival chances of the parish as a basic organizational structure of the Church and the chances for the development of parish pastoral care in Europe. This will be achieved on the basis of an analysis of the above-mentioned instruction published by the Congregation for the Clergy. We also heavily rely on the teachings of John Paul II, Benedict XVI, and Francis. This study will briefly outline the current cultural context of parish pastoral work in Europe in order to offer three synthetic conclusions.

2. The Current Cultural Context of Parish Pastoral Care in Europe

The cultural context of parish pastoral care in Europe at the beginning of the 21st century can be characterized by its multi-dimensional nature and great dynamics of changes (Świąt 2019, 75). Pluralism even manifests itself in the descriptions of society (modern, post-modern, post-capitalist, democratic, civil society, etc.). In the religious context, one may talk about a lay, secular, de-christianized, churchless, neopagan society (Mariański 2010, 19–20). The domain of culture produces more and more content characteristics of post-modern societies. These are: a) an increasing rebellion against an established order (in culture and the arts), leading to postmodern chaos and pluralism of cultures, worldviews and religions, b) a lack of accepted authorities, c) the rising importance of information and the media, leading to information noise, d) a crisis of the Enlightenment's rationalism, e) triumph of the idea of the common liberty and civic society, f) the renaissance of localism and new individualism, g) global and civilizational threats, e.g. terrorism, pollution, rebellions of the excluded ones in the richest countries (Śliż and Szczepański 2008, 9).

Contemporary Europe is dominated by a consumerism culture, prioritizing personal happiness, individualism, self-fulfilment, youth, agility, pleasure, comfort,

and entertainment. The realization of these values fulfils many of people's needs, although it impedes social relationships, hampers the pursuit of higher values, promotes egoistic attitudes, limits oneself to worldly goods, and weakens the feeling of being responsible for oneself and others. The consumerism culture is shaped mostly by the mass media, in particular by advertising campaigns (Świąć 2019, 78). Contemporary culture has become a marketing culture. The way it functions is strictly connected with products for sale. Through a process of McDonaldization, culture has become ludic and easily accessible, simple in terms of its structure and cognitive reception. Andrzej Potocki, a sociologist of religion, observes that »we have gone away from the source – from the cultivation which requires some effort from us« (2016, 89).

Cultural changes in Western Europe take place in the context of ideological secularism, which manifests itself through a spread of atheistic beliefs and attitudes. As observed by the Spanish archbishop Fernando Sebastián, »yesterday atheism was present in the minds of a few philosophers. Today atheism is present in our houses, among cousins, grandchildren, neighbors. Atheism concerns all of us and living as if God did not exist became atheism by negligence.« (GilTamayo 2013, 61) The issues such as faith deconstruction in the lives of many baptized European citizens, the issue of egoism, moral relativity, the triviality of sexual experience and dehumanization of culture become challenges facing the Church (Huzarek, Fiałkowski and Drzycimski 2018, 133–154). Pope Benedict XVI drew attention to the dramatic character of the current situation, expressed not only through indifference to the Christian faith but also its relegation to the margins of social life. Faith exerts an ever-diminishing influence on culture and »people wish to belong to the Church, but they are strongly shaped by a vision of life which is in contrast with the faith« (Benedict XVI 2011).

However, the biggest change took place in the sphere of marital and family life. Individualism verging on the absurd destroys the Christian vision of marriage understood as *communio personarum*. Liberty is understood as anarchy and an inability to create steady relationships consequently leads to the breakup of marriage and family. Marriage suffers even greater harm due to gender ideology, suggesting that gender identity is not a result of human nature but is a socio-cultural construct. Family, according to gender ideology, is not a social unit serving the common good but is a place where the individual needs of its members are met. Hence, the family cannot be defined as it is a project of an individual, where time, gender, and duration are relative and depend on personal preferences (Porada 2014, 77–90).

According to Bahovec, »contemporary postmodern culture is so pluralistic and diverse that the features of pluralism are also expressed in Christianity« (2020, 896). Pluralism is the coexistence of diverse, often contradictory realities. In a pluralistic society, there is no place for any hierarchy of values, everything is allowed and equal. Modern pluralism is not only the existence of various options, but it is a fundamental value that is the source and goal of modern society, in which everyone can choose what they want without having to justify their choice

and without remaining faithful to values once chosen. Multiple choices and their diversity usually lead to conflicts and social unrest. Hence, in a situation of pluralism, the only guarantee for maintaining order and peace in society is tolerance, which appears as a necessary value (Mąkosa 2009, 138–139).

Cultural pluralism also has an effect on religious life in parishes. The Vatican instruction mentions mobility and digital culture, which challenge the territorial character of the parish. The pandemic brings out the need to rely on digital tools, which cannot fully replace traditional participation in the life of the Church, especially when it comes to sacraments (broadcasting a holy mass, similarly to broadcasting a gourmet dinner, cannot satiate the hunger). The religious life of the faithful in Europe is shaped by other cultural phenomena, not mentioned by Vatican instruction. This is, for instance, the dominance of a post-modern mentality present in public discourse, contesting the idea of God, as well as the notion of objective truth, rational cognition, and constant values that lie at the foundation of stable morality. All of the above have a destructive impact on faith, even if people are not aware of it. When the mentality of ‚fluid modernity‘ (Baumann 2000) is accompanied by sexual scandals among the clergy – cases of paedophilia – it is no wonder then that religious life suffers in many parishes. However, such a bad tendency could be reversed, which requires that the priests and the faithful make an effort to renew the parish.

3. Parish Renewal in the Context of the Current Circumstances of the Church in Europe

The instruction of the Congregation for the Clergy entitled „The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelizing mission of the Church“ points out that »the parish is a house among houses and is a response to the logic of the Incarnation of Jesus Christ, alive and active among the community. It is visibly characterized then, as a place of worship, a sign of the permanent presence of the Risen Lord in the midst of his People.« (PC 7) Therefore, the parish cannot be crossed out from the Church’s map and replaced with another pastoral structure. For most Christians around the world, the parish is a natural place to experience the Church. Also, for Christians in Ljubljana and Warsaw, it is the parish that is the ultimate and closest location of the Church (John Paul II 1988, 26). Hence the parish should be defended and renewed so that it still plays an important role in the process of animation of religious life (Slatinek 2019, 1069). Inspired by the above-mentioned Vatican instruction, we will point towards a few directions for the renewal and strengthening of the parish community in the context of current cultural challenges facing the Church in Europe.

3.1 The Parish as a Missionary Community

The very title of the document released by the Congregation for the Clergy draws attention to a need for a missionary conversion of the priests and all the faithful.

A missionary spirit, proof of the living faith and other forms of evangelization are first and foremost a step towards the renewal and strengthening of the parish community in these challenging historical and cultural times for the Church. The Church has been paying attention to such a direction of parish renewal at least since the Second Vatican Council: »the care of souls should always be infused with a missionary spirit.« (Paul VI 1965, 30) John Paul II in a speech delivered to the members of the Congregation for the Clergy highlighted that the parish should be »making evangelization the axis of all pastoral activity since it is an urgent, preeminent and important demand« (John Paul II 1984). Benedict XVI taught that »the parish is a beacon that radiates the light of the faith and thus responds to the deepest and truest desires of the human heart, giving meaning and hope to the lives of individuals and families« (Benedict XVI 2006). Pope Francis, at the very beginning of his papacy, stated that »the parish is not an outdated institution; precisely because it possesses great flexibility, it can assume quite different contours depending on the openness and missionary creativity of the pastor and the community« (2013c, 28). There is no doubt then that the parish must be a missionary community. However, a question remains: how to complete such a task amidst the current circumstances of the Church in Europe?

The Congregation for the Clergy stresses out that »the Parish no longer being the primary gathering and social centre, as in former days, it is thus necessary to find new forms of accompaniment and closeness« (PC 14). Attempts to renew the parish community in the missionary context have been undertaken for a long time. In France, the concept of the parish as a missionary community was developed and implemented by Rev. Georges Michonneau (1899–1983), together with his colleagues from the Sons of Charity. He believed that the parish should be an open community, spreading light to the surrounding, de-christianized society. G. Michonneau was inspired to look for his own concept of renewal of the parish community by the book by H. Godin and Y. Daniel, *France, pays mission?* (Paris 1943). The authors, on the basis of sociological studies, showed the inadequacy of the available pastoral forms to the French society, which required new forms of evangelization in the context of working classes in big cities. Michonneau's views and activity were influenced by the Catholic Action, dynamically developing before the Second World War, especially its branch Jeunesse Ouvrière Chrétienne, as well as two charity foundations established by E. Suhard, i.e. Mission de France (1941) and Mission de Paris (1943).

In 1945 G. Michonneau published a book entitled *Paroisse, communauté missionnaire*, offering a description of his concepts of the parish as a missionary community. Michonneau believed that parish pastoral care was at that time ineffective in the context of a growing process of secularization. He deemed it necessary to widen the scope of pastoral activity, from a narrow circle of those belonging to the parish to all the inhabitants of the parish area. He also claimed that the parish community can affect the distanced Christians through spreading of the Word of God, liturgy and testimony of the Christian faith. He postulated a missionary revival of the parish through the inclusion of lay people in the planning and

realization of pastoral tasks. Michonneau's teachings are filled with kerygmatic predictions and postulates to spread the Gospel not only in Churches but also in public places. He placed his hopes on the direct ministry of Catholics realized in groups of neighbours and on the parish-based religious instruction of adults. He showed appreciation for the missionary character of the liturgy. He believed that the testimony of faith and love shared by parishioners gives credibility to the parish community and directly contributes to the spread of Christianity. He attached great importance to small parish groups, especially to priests (Przygoda 2006, 482–483) when it came to missionary activity.

Michonneau's concepts were regarded after the Second World War as a brave attempt to renew the parish community. It should be acknowledged that it is still a valid strategy for strengthening the impact of the parish on a local community. However, Pope Francis noted that »the call to review and renew our parishes has not yet sufficed to bring them nearer to people, to make them environments of living communion and participation, and to make them completely mission-oriented« (Francis 2013c, 28). Hence, the task of missionary conversion did not become outdated in the parish environment, and the instruction released by the Congregation for the Clergy states that »[i]f the Parish does not exude that spiritual dynamic of evangelization, it runs the risk of becoming self-referential and fossilized, offering experiences that are devoid of evangelical flavor and missionary drive« (PC 17). The missionary renewal of the parish requires a new approach and new pastoral solutions »so that the Word of God and the sacramental life can reach everyone in a way that is coherent with their state in life« (18).

We live in times of dynamic social and cultural changes and it is difficult to pin down one way for the missionary renewal of the parish in Europe. It seems that there are as many ways to achieve this goal as there are ideas developed by theologians of pastoral care, together with priests and lay people in a given parish. One pastoral postulate seems to be particularly adequate to the parish in general, i.e. so that the parish becomes »a sanctuary where the thirsty come to drink in the midst of their journey and a centre of constant missionary outreach« (Francis 2013c, 28; PC 26).

An interesting solution is to bring back the post-baptism catechumenate, which relies on

»spreading the Christian word to those who were baptized and confirmed, in accordance to their religious consciousness and spiritual development, openness to God's word and cooperation with the Lord's Grace. The existential circumstances of a particular person should be by all means taken into account. Such an approach should lead to their genuine conversion, internal change and mature faith, always built on the foundation of baptism.« (Krakowiak 2006, 352)

A proper objective of baptism formation is the development and strengthening of all manifestations of the Christian life in specific cultural contexts. Contemporary

disciples of Christ should not only be reminded about the moral principles of conduct but also should be provided with a profound and convincing intellectual justification thereof. What is needed is attractive and tailor-made religious instruction targeted at adults. The faithful should be taught how to participate in liturgy, which binds the community. In the current circumstances, loneliness is a weakness, community is power. Religious instruction targeted at adults should make frequent references to baptism as a genuine basis and source of the Christian life. Conversion of the baptized is nothing short of renewing faith in God and the grace of baptism. It is based on such a renewal and aims at its full development. Only well-prepared and fully-fledged parishioners can be involved in missionary activity with a local community.

3.2 The Parish as a Community of Communities

According to the Second Vatican Council, the Church is a mystery of unity and community, since it is the sacrament and icon of the Holy Trinity, »a people made one with the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit« (Vatican II 1964, 4). Each parish is supposed to be a sign of community, unity and Trinitarian love. The experience of results of social studies show how difficult it is for contemporary parishes to realize this Trinitarian model of interpersonal community. Many contemporary parishes resemble centers of religious service rather than communities of faith, hope, and love. Therefore, a question is raised concerning how to build a parish community in the spirit of the theology of the Second Vatican Council.

The Congregation for the Clergy indicates in the instruction that the parish – understood as a community which integrates, spreads evangelization, showing sensitivity to the poor – should become a community of communities.

»The various components that make up the Parish are called to communion and unity. When each part recognizes its complementary role in service of the community, on the one hand, we see the fulfilment of the collaborative ministry of the Parish Priest with his Assistant Priests, while on the other hand, we see how the various charisms of deacons, consecrated men and women and the laity, cooperate in building up the singular body of Christ (1 Co 12:12).« (PC 28)

The model of the parish as a community of communities is well known in Poland, due to the involvement in the parish renewal on the part of Rev. Franciszek Blachnicki and his colleagues from the Institute of Pastoral Theology at the John Paul II Catholic University of Lublin and the charismatic Light-Life Movement. Blachnicki's idea to renew the parish community was a methodical formation among religious adolescent and family-oriented groups, which were to consider the Word of God during weekly meetings run by lay animators and confront it with their personal experience. An important role was also to be played by a well-prepared and shared Sunday liturgy and the Eucharist. Attempts to renew the parish on the basis of the model of a community of communities were undertaken by R. Lombardi, who established the Movement for a Better World in Italy (a mo-

del of the parish as a community of neighbouring communities), P. Perini and G. Macchoni, priests of the Church of St. Eustorgius in Milan (a model of the parish as a community of smaller units – *oikos*), and lately an author of the Newpastoral.net initiative (a model of a community of parish-based home groups). A team of priests and lay assistants can always develop a new model for the renewal of the parish community on the basis of the existing group categories, apostolic teams or communities of charismatic renewal (Przygoda 2003, 130–144).

The Vatican instruction stresses that »the ,spiritual and ecclesial style of Shri-nex – which are true ,missionary outposts‘ in their own right – is not extraneous to the Parish, characterized as they are by their spirit of welcome, their life of prayer and silence that renews the spirit, the celebration of the Sacrament of Reconciliation and their care for the poor« (PC 30). In the contemporary, ever more secular society, parishes begin to perform a similar role to sanctuaries, the centers of spiritual life and beacons of hope for the poor. Today, the holy places to which at least some of the faithful make pilgrimages are parish churches. It is difficult to neglect this fact in the pastoral care strategy. According to the instruction released by the Congregation for the Clergy, charity activity should be revived not only in sanctuaries but also in parishes as they are:

»the first place of personal human encounter that the poor have with the face of the Church. Priests, deacons and consecrated men and women are among the first to have compassion for the ‘wounded flesh’ of their brothers and sisters, to visit the sick, to support the unemployed and their families, thereby opening the door to those in need. With their gaze fixed upon them, the Parish community evangelises and is evangelised by the poor, discovering anew the call to preach the Word in all settings, whilst recalling the ,supreme law‘ of charity, by which we shall all be judged.« (33)

Hence, the renewal of the parish understood as a community of communities requires not only taking care of spiritual development and animation of all the religious groups within a parish but also caring for the horizontal relationships between parishioners. What is needed to achieve this goal is a pattern of sanctuary functioning, being the centers of spiritual life, model liturgy and radiating love in reference to the poor, those in need of material, psychological, social, and spiritual support (Ujházi 2020, 792–793). The pandemic limited the possibilities of sanctuaries affecting the faithful, which should motivate parish priests to take some forms of pastoral care previously available in sanctuaries.

3.3 The Parish as a Community of Service Based on Co-responsibility

The Vatican instruction reminds us of a postulate of pastoral conversion and renewal of the parish’s mission through the words of Pope Francis. A question is raised: how to achieve this goal given the diminishing number of priests at the parish? Priests get older, retire, cannot take the pressure, experience moral and ethical doubts. After the Second Vatican Council, great hopes were placed on the renewal of the

permanent diaconate, which indeed took place in 1972, and on greater opportunities to be involved in the parish life and pastoral care of the laity. Deacons are in fact ordained to serve, and cannot obtain the sacrament of priesthood. They can assist bishops and presbyters but cannot replace them, i.e. they cannot celebrate masses, hear other's confession, perform last rites or become parish priests. This is the result not of legal but theological issues. The parish priest is a representative of the diocesan bishop as a visible head of the local Church. There is a subtle bond between the bishop and the parish, without which the parish could not become a realization of the Church, and consequently would become an out-of-Church being. That is why the parish priest cannot be a lay or consecrated person. Being ordained at least as a presbyter is an absolute condition to represent the visible head of the Church in a parish. The Vatican instruction reminds us about such an important premise of fulfilling the role of a parish priest, especially in the context of recent experiments and attempts to solve the problem of vacant positions of parish priests in various corners of the world. Not all of these attempts were successful and acceptable. The Vatican instruction rectifies certain misuses in running a parish, which were noted in some of the local Churches, through the strengthening of the role of a parish priest, which can be only an ordained steward (PC 66–74).

Although the parish priest is »the pastor of the Parish entrusted to him« (CIC, can. 519), it does not mean that he is the only one responsible for the animation of religious life in the parish. The Congregation for the Clergy warns against the mistake of clericalizing pastoral activity and affirms that »the whole community, and not simply the hierarchy, is the responsible agent of mission, since the Church is identified as the entire People of God« (PC 38). Each parish community consists mostly of the lay faithful, whose essential vocation and mission is to »to strive that earthly realities and all human activity may be transformed by the Gospel« (85). There is no return from the model of co-responsibility for pastoral care and parish apostleship. Therefore, it is vital to create new and support the already existing finance and pastoral councils in the parish.

A keyword for the proper functioning of the finance councils in the parish is co-responsibility for the materialistic goods of the Church. This area of parish life shows links with evangelization, since as Pope Francis noted »[m]oney contributes greatly to many good works for the development of the human race« (2013b). The instruction offers encouragement to establish a finance council in each parish that should consist of at least three people, and which, under the supervision of the parish priest, would handle financial and legal issues. The Congregation for the Clergy hopes that the council will play »a role of particular importance in the growth, at the level of the Parish community, of a culture of co-responsibility, of administrative transparency, and of service to the needs of the Church« (PC 106). Transparency of its actions, attained, among others, by publishing the annual financial report presented to the local ordinary, can contribute to the credibility and reliability of the Church. The financial council should consist of the skilled and competent lay faithful, who will not only help to run the finances of the parish but also find new ways of finding funds for investments and pastoral enterprises.

It seems that an even more significant role in the process of building the parish as a co-responsible community is played by the Pastoral Parish Council. Pope Francis is convinced that neither the bishop nor the parish priest may run the diocese without the Pastoral Parish Council (Francis 2013a). The Council is written in the constitutive reality of the Church and it contributes to the development of the spirit of the communion. The diversity of charisms and services available in the parish, which stem from the inclusion into Christ and gifts from the Holy Spirit, cannot be subject to uniformity in order to become »uniformity, where everyone has to do everything together and in the same way, always thinking alike« (2017). The Pastoral Council »highlights and realizes the centrality of the People of God as the subject and active protagonist of the evangelising mission, in virtue of the fact that every member of the faithful has received the gifts of the Spirit through Baptism and Confirmation« (PC 110). The Vatican document states that the main function of the Pastoral Council is »to investigate everything pertaining to pastoral activities, to weigh them carefully and to set forth practical conclusions concerning them so as to promote conformity of the life and actions of the People of God with the Gospel« (110). Moreover, it recommends that the Pastoral Council should »should consist for the most part of those who have effective responsibility in the pastoral life of the Parish, or who are concretely engaged in it, in order to avoid the meetings becoming an exchange of abstract ideas that do not take into account the real life of the community, with its resources and problems« (114).

A challenge for the Church in Europe is to be an ecclesial formation, which should acknowledge Pope Francis' recommendations concerning co-responsibility, dialogue and cooperation in the missionary activity of the Church consisting of priests, clerics, and the laity. It is necessary to get rid of the dominant, at least in some local Churches located in Central-Eastern Europe, an individualistic vision of redemption for the sake of an inclusive, integrating and communion-based vision. The parish is the priority environment in which the vision should be brought into life. Therefore, it is not the parish priest alone but he together with the support of the Parish Council that should be the cornerstone of unity and communion in the parish. Despite all difficulties that may arise in appointing and leading a team of the faithful, the Parish Council is indispensable for the parish to become a dynamic structure, changing in accordance with social, cultural, and religious circumstances and able to respond adequately to new challenges.

4. Conclusions

What are the main conclusions and postulates that may hint at possible directions for the renewal of the parish community in Europe under the current cultural circumstances? It is important not to be focused categorically on the number of the faithful but rather concentrate on the quality of their faith, i.e. the quality of their relationship with God's people. If parishes are to be the centers of spiritual life and the hubs of the Church's renewal mission, pastoral care should revolve

around various ways of formation leading to sanctity. The sanctity, based on love, should be evidenced through marriages and families, and then in the local community, the environment of life, work, and leisure.

In light of the instruction released by the Congregation for the Clergy, parishes should undoubtedly attempt to extend the number of the pro-active faithful engaged in various forms of Christian life and apostleship. It is strictly intertwined with the establishment and animation of the finance and pastoral councils. It is still necessary for both priests and the laity to look for new forms of pre-evangelization and evangelization, adjusted to specific parish communities. It is a challenge, not only during the coronavirus pandemic, to take care of the poor, the sick, and the unemployed, »whilst recalling the ‚supreme law‘ of charity, by which we shall all be judged« (PC 33).

In order to renew the parish in line with the missionary message, it is vital to animate the testimony of the authentically Christian life of priests, clerics, catechists, spouses, parents, and all other parishioners. What is more, an atmosphere of calm and tranquillity should be cultivated, together with regular praying and adoration of the Host. Last but not least, activity taken outside of the parish ought to be considered. Namely, other parishes should be taken care of, especially in the missionary countries that are in need of financial, organizational, personal and spiritual support. The Church is not restricted by space or limited to ‚our parish‘. This postulate could be extended also to parishes of other Christian denominations and other religious communities.

Abbreviations

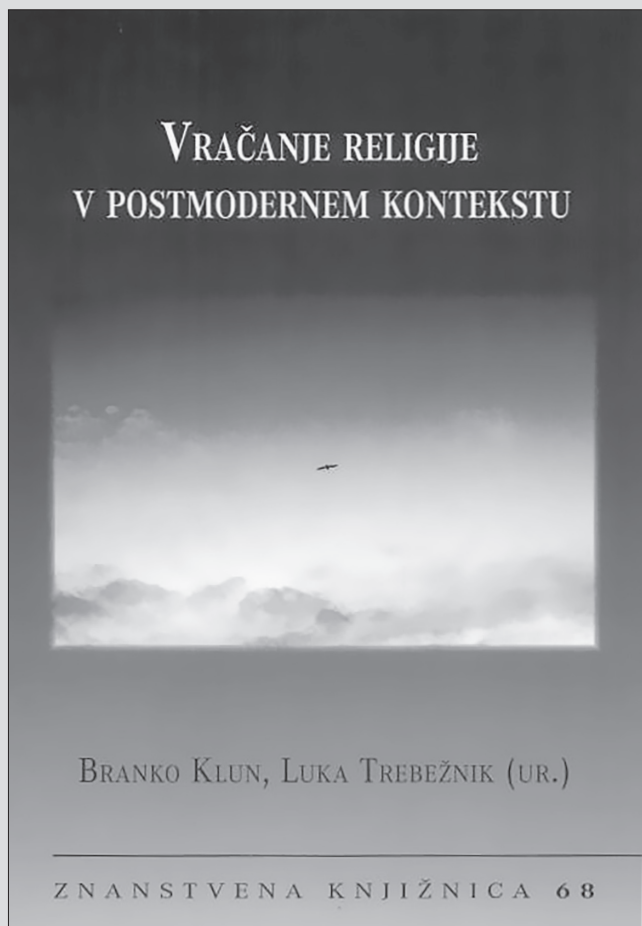
CIC – Codex Iuris Canonici 1983.

PC – Congregation for the Clergy 2020 [Pastoral conversion].

References

- Bahovec, Igor.** 2020. Civilisation, Religion and Epochal Changes of Cultures. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 4:887–899. <https://doi.org/10.34291/bv2020/04/bahovec>
- Bauman, Zygmunt.** 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Benedict XVI.** 2006. Pastoral visit to our Lady Star of Evangelization Parish of Rome. Vatican. 10. 12. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061210_star-evangelization.html (accessed 28. 2. 2021).
- . 2011. Address of his holiness Benedict XVI to participants in the plenary assembly of the pontifical council for promoting the new evangelization. Vatican. 30. 5. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110530_nuova-evangelizzazione.html (accessed 28. 2. 2021).
- Codex Iuris Canonici.** 1983. Vatican. 25. 1. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_la.html (accessed 28. 3. 2021).
- Congregation for the Clergy.** 2020. The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church. Vatican. 29. 6. <http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Dox/Istruzione2020> (accessed 28. 3. 2021).
- Francis.** 2013a. Meeting with the clergy, consecrated people and members of diocesan pastoral councils. Vatican. 4. 10. <http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/>

- october/documents/papa-francesco_20131004_clero-assisi.html (accessed 30. 3. 2021).
- . 2013b. Morning meditation in the chapel of the Domus sanctae Marthae. Vatican. 21. 10. http://www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20131021_money-covetousness.html (accessed 10. 4. 2021).
- . 2013c. Apostolic exhortation 'Evangelii gaudium'. Vatican. 24. 11. http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed 30. 3. 2021).
- . 2017a. Homily at the Holy Mass on the Solemnity of Pentecost. Vatican. 4. 6. http://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170604_omelia-pentecoste.html (accessed 10. 4. 2021).
- . 2017b. Message for World Mission Day 2017: Mission at the heart of the Christian faith. Vatican. 4. 6. https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/missions/documents/papa-francesco_20170604_gior-nata-missionaria2017.html (accessed 30. 3. 2021).
- Gil Tamayo, José María.** 2013. Mój sąsiad, ten ateista. Papież i kwestia Boga w dzisiejszym świecie. *L'Osservatore Romano* [Polish edition] 34, no. 1:61–62.
- Huzarek, Tomasz, Marek Fiałkowski and Arkadiusz Drzycimski.** 2018. *Fenomen niewiary w świetle dialogicznej natury Kościoła*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- John Paul II.** 1984. To participants in the Plenum of the Sacred Congregation for the Clergy. Vatican. 20. 10. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/october/documents/hf_jp-ii_spe_19841020_plenaria-congregazione-clero.html (accessed 25. 3. 2021).
- . 1988. Apostolic exhortation 'Christifideles laici'. Vatican, 30. 12. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (accessed 25. 3. 2021).
- Krakowiak, Czesław.** 2006. Katechumenat pochrzcielny. In: Ryszard Kamiński, Wiesław Przygoda and Marek Fiałkowski, eds. *Leksykon teologii pastoralnej*, 352–355. Lublin: TNKUL.
- Mąkosa, Paweł.** 2009. *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański, Janusz.** 2010. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Paul VI.** 1965. Christus Dominus. Decree concerning the pastoral office of bishops in the Church. Vatican. 28. 10. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_en.html (accessed 28. 2. 2021).
- Porada, Ewa.** 2014. Małżeństwo we współczesnej kulturze: Koncepcja genderowa czy katolicka? *Ateneum Kapłańskie* 163, no. 1:77–90.
- Potocki, Andrzej.** 2016. Szlachetny choć nieco naiwny optymizm: „Gaudium et spes” o kulturze. *Roczniki Teologiczne* 63, no. 6: 75–91. <https://doi.org/10.18290/rt.2016.63.6-6>
- Przygoda, Wiesław.** 2003. Parafia jako komunio. *Dobry Pasterz* 28:130–144.
- . 2006. Michenneau Georges. In: Ryszard Kamiński, Wiesław Przygoda and Marek Fiałkowski, eds. *Leksykon teologii pastoralnej*, 482–483. Lublin: TNKUL.
- Rahner, Karl.** 1967. *Schriften zur Theologie*. Vol. 8. Einsiedeln: Benzinger Verlag.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. ‚Pastoralna v spreobrnjenju’ papeža Frančiška in izzivi za prenovo Cerkve v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:1063–1073. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/slatinek>
- Śliż, Anna, and Marek S. Szczepański.** 2008. Kraina szczęśliwości czy miejsce przekłete? Dwie dekady polskiej transformacji w oglądzie socjologicznym. In: *Czy koniec socjalizmu? Polska transformacja w teoriach socjologicznych*, 7–35. Warszawa: PWN Wydawnictwo Naukowe.
- Święś, Kazimierz.** 2019. Uwarunkowania duszpasterstwa parafialnego w Polsce na początku 21. wieku. *Teologia i Człowiek* 47, no. 3:73–90. <https://doi.org/10.12775/ticz.2019.030>
- Ujházi, Lóránd.** 2020. The Significance of Charity (Caritas) in the Governing, Sanctifying, and Teaching Mission of the Church. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 4:783–802. <https://doi.org/10.34291/bv2020/04/ujhazi>
- Vatican Council II.** 1964. Lumen Gentium. Dogmatic constitution of the Church. Vatican. 21. 11. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed 28. 2. 2022).



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 459—468

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 37:27-47

DOI: 10.34291/BV2022/02/Orozco

© 2022 Orozco Sánchez et al., CC BY 4.0

*Luis Guillermo Orozco Sánchez, Luis Alfredo Molina Guzmán
and Martha Cecilia Posada Diez*

Sunday Pedagogy: A Commitment to the Renewal of the Church

Nedeljska pedagogika: predanost prenovi Cerkve

Abstract: Year after year the Church celebrates the Day of the Lord, a celebration that has transcended the boundaries of evangelization as the most sublime thing in the Church. This is why there is a need for a dynamic, pastoral and priestly pedagogy, which will make Sunday a real place for the transformation of spiritual experiences, and which, from a hermeneutic analysis of the texts and authors that have to the survey is used as a tool for collecting information on priests to measure their pedagogical formation and the results which show the need for an articulation between the pedagogical and the pastoral, in which a contribution is made to the formation of priests through a revitalization of the liturgy, especially the celebration of the Lord's Day. This is why this research is an extremely important contribution to the ecclesial renewal in the celebration of the Lord's Day, so that the clergy, from their pastoral work, implement pedagogy as an articulating element of evangelization and the will of the Church focused on the Gospel of Christ.

Keywords: Pedagogy, pastoral, church, clergy, Sunday celebration

Povzetek: Leto za letom Cerkev obhaja Gospodov dan – gre za praznovanje, ki pre-sega meje evangelizacije in ki je v Cerkvi nekaj najvišjega. Od tod izvira potreba po dinamični, pastoralni in duhovniški pedagogiki, ki naj nedeljo naredi za resnični kraj preobrazbe duhovnega izkustva. Hermenevitična analiza besedil in avtorjev, sodelujočih v anketi, je uporabljena kot orodje za zbiranje informacij o duhovnikih, s čimer se ugotavlja njihova pedagoška formacija in rezultati, ki kažejo na potrebo po razmejitvi med pedagoškim in pastoralnim področjem. Predlagana je tudi formacija duhovnikov s pomočjo pozitivne liturgije, zlasti obhajanja Gospodovega dne. Na tem temelju je raziskava pomemben prispevek k cerkveni prenovi pri obhajanju Gospodovega dne – da bi tako duhovniki na podlagi svojega pastoralnega dela uresničevali pedagogiko kot utemeljevalno prvo evangelizacije in kot voljo Cerkve, osredotočeno na Kristusov evangelijski.

Ključne besede: pedagogika, pastorala, Cerkev, duhovščina, nedeljsko praznovanje

1. Introduction

Pedagogy is that differentiating element that allows priests to appropriate it to energize evangelization and make Sunday a day, as John Paul II states: »The Day of the Lord -as Sunday has been called since apostolic times« (DD, 1); moreover, it is a meeting of celebration and worship, a place in which the transformation of the subject is proposed. While it is true that priests receive a strong academic formation rich in ecclesiology, biblical, sacramental, theology and pastoral care, all this formation must be accompanied by the pedagogical element that makes it possible to carry out the evangelizing work of the Church.

In this order of ideas, and bearing in mind that Sunday Day, according to the Spanish Episcopal Conference (1991, 2): »is one of the first and most original Christian institutions. His birth must be sought in the fact that the Lord rose and manifested himself to his own the first day of the week as all the Evangelists testify«, so Sunday is the time of meeting of the communities that gather around listening to the Word and the Fraction of the Bread; it suffers pedagogical and didactic elements that allow in the participation of the faithful in the meaningful celebration, which helps not only to live the faith in Christ, but also to become a transforming experience of the human and the social, since the well-explained Word and the Eucharist are very dynamic, they make the experience of the human God been felt and experienced: Jesus in the realities of the man and woman of today, in other words: »He finds that only the Church which responds to concrete problems of concrete people, especially the weakest and most vulnerable, is consistent with its mission.« (Žalec 2020, 268)

From this perspective, then, the need arises to answer the question: How to make the celebration of Sunday truly become a place of transformation of the spiritual experiences of the faithful, in such a way that it serves as the axis of the experience of faith in Christ Jesus? Answering this question implies thinking of a priestly pedagogy, which involves the formative differentiating elements for the pastoral work of the validly ordained priest and brings to an evangelizing quality in the style of Jesus the Teacher and Pedagogue par excellence.

2. Pedagogy and Pastoral Work Are the Articulating Axes That Energize the Sunday Celebration

Since the beginning of the history of knowledge, there has always been speculation about how humankind gradually developed knowledge, learning and knowing, elements so significant that have been in all cultures, people, nations, traditions, languages and idiosyncrasies from generation to generation; till reaching the knowledge developed from the disciplines and knowledge supported in didactics that enable holistic learning, that allows the development of the capacities that according to (Nussbaum 2012, 40) »It refers to the potentialities of humankind, substantive freedoms that individuals have to develop as functions that allow them

to realise themselves and achieve well-being«; however, from these substantive freedoms of individuals, pedagogy¹ plays an important role in the development of the capacities of thinking subjects, culture, society, religion and in this sense in the evangelizing pastoral of the Church, understood as it manifests: »As a renewed and vigorous organic pastoral action, so that the variety of charisms, ministries, services and organizations are oriented in the same missionary project to communicate life in their own territory.« (CELAM 2007)

However, pastoral care, understood from this ecclesial and Latin American context, is based on the very roots of the Gospel, when in Saint Mark we find the divine mandate of Jesus when he says: »Go in to all the world and preach the Gospel to every creature. He who believes and is baptized will be saved, but he who does not believe will be condemned.« (Mk 16:15-16)

Therefore, evangelization is then a human and divine action that makes it possible to focus its evangelizing activity on the culture, society and communities that make up not only the conglomerate of people to be evangelized but also, the community of the baptized who must be accompanied in the formation process from the faith and in the certainty of impregnating with hope in the face of the daily vicissitudes that are presented to the man and the woman of today: since »Only the Church that responds to concrete problems of concrete people, especially the weakest and most vulnerable, is consistent with its mission« (Moore 1995, 572).

3. Formation in Pastoral Pedagogy for Priests: A Commitment to Ecclesial Transformation

The pedagogical formation of the priest helps to qualify the evangelizing action of the Church, thus fostering a good community and especially formative climate, as Pope John Paul affirmed in the 1994 Encyclical „Pastores dabo vobis“: »Certainly there are also purely human reasons that must impel the priest to permanent formation. This is a requirement of progressive personal fulfilment, since every life is an unceasing journey towards maturity, a continuous formation.« (PDV 66)

Consequently, all this makes it possible to apply pedagogical formation as a new transversal trend in the field of evangelization, in such a way that it serves as an effective means for a personal experience of the Lord’s Day as a place of living encounter with the faith and in which the Second Vatican Council expressly states in the Dogmatic Constitution „Sacrosanctum Concilium“: »On the day that is rightly called ‚The Day of the Lord‘ or Sunday. On this day the faithful must gather in order to hear the word of God and participate in the Eucharist.« (SC 106)

¹ The notion of pedagogy is linked to the social, cultural and educational climate of each historical moment, as well as to contexts in which new conceptions and approaches emerge. Although it has been part of the training processes since ancient times, its major developments coincide with the emergence of modernity. Today it is associated with the apogee of the ‚postmodern‘ discourses of education and the transformation of social relations and, in this way, with the constitution of new realizations of subjectivity, identity and individual and collective social practices. (Díaz Villa 2019).

In the same way, the evangelizing, celebrational and liturgical work of the Church is seen as an imperative need for the priest's human, Christian, biblical, catechetical, liturgical and pedagogical formation, as John Paul II puts it: »In the human dimension, the priest must increase and deepen that human sensitivity which enables him to understand the needs of today and to accept the pleas, to share the hopes and expectations, the joys and the works of ordinary life« (PDV 69), which means that this firm Sunday decision must permeate all the ecclesial structures and all the pastoral plans of the dioceses, parishes, religious communities, movements and any institution of the Church.

No community should be excluded from entering decisively, with all its strength, into the constant celebratory renewal, without losing the essential: the celebration of The Lord's Day, and from abandoning the obsolete structures that no longer favour the transmission of the faith. Faith is therefore closely intertwined with trust in God, so we can conclude that faith is a source of human strength. (Žalec 2020, 272)

Thus, this formative need emerges as the fruits of testimonies through the survey and the facts observed, based on the experience of the parish communities that have deepened in pedagogical practices to evangelize, which presumes the need to implement a new comprehensive pedagogical formation that is appropriate to the continuing formation of the priest and his communities, so as not to »Lament the deficiencies in the participation of the Eucharist« (Ratzinger 2012) and with strategies to structure in the pastoral, a theoretical-practical foundation, in relation to the teaching of the faith within a dynamic and meaningful framework for the faithful and communities as proposed in the Constitution „Sacrosanctum Concilium“: »Zeal to promote and reform the sacred liturgy is rightly regarded as a sign of God's providential dispositions in our time, as the passing of the Holy Spirit through his Church.« (SC 43)

It is, therefore, a question of building and proposing participatory, creative, flexible, integrated and relevant didactics that respond to the most sensitive needs, interests and problems of the communities, which celebrate the faith on the day of the Lord as Pope Francis points out in the Encyclical „Laudato Si'“: »Sunday is the day of the Resurrection, the ›first day‹ of the new creation, whose first fruit is the risen humanity of the Lord, guarantee of the final transfiguration of all created reality.« (LS 237)

In short, it seeks to rescue the pedagogical part of the priest in the construction of his evangelizing work as well as harmonize the different aspects of pastoral care, so that it can carry out a true transformative action that has transcendence in the priestly life; as Pope John Paul II insistently invites: »Sunday, established as a support for the Christian life, naturally has a value of witness and proclamation. A day of prayer, communion and joy, which radiates energies of life and reasons for hope.« (DD 84)

Now, to renew and revitalize the Church's Sunday celebration and evangelizing, it is necessary to read the reality and apply the methods of Jesus' pedagogy in order to be more effective in the day that has been entrusted to the Church and that in the words of John Paul II is understood as »The day of rest is such first of all because it is

the day ,blessed' and ,sanctified' by God, that is, separated from the other days to be, among all, the ,day of the Lord'« (DD 14) and to proclaim the Gospel, with the witness of life and the word, in such a way that every Sunday celebration becomes a ,Delivery' (Mc 16;15, Mt 28;19) that Jesus proposed to his disciples; which involves going out, accompanying, pointing out the way, proposing and interpreting the message of salvation today and applying it to the cultural reality from the liturgical experience and from the Day of the Lord.

However, as worship is an act of Christ and the Church, the first host is God, who through the Holy Spirit makes humanity visited by God. This encounter with the One who brings salvation is the expression of God's greatest hospitality. The Church, however, must remember this hospitality of God by becoming the host of the Eternal Communion. (Krajnc 2020, 489)

In this regard, the Church is called to think about the renewal of the communities to which CELAM (2007) insists with determination: »The entire parish community is called to be the space where the Word is received, celebrated and expressed in the adoration of the Body of Christ, and thus is the dynamic source of the missionary disciple«; this interest is born from systemic reflection, traced by the Aparecida document as an integrated model of parish communities and of the priest who mediates the processes of the transformation and reconfiguration of the liturgical and pastoral celebration, who must have as their basis a properly founded epistemological knowledge and with clear methodological criteria, which allow effective processes of evangelization, supported by pedagogical knowledge and the human sciences that study the fact of learning to learn and learn to teach. »In this way, learning the art of celebrating, passing through the liturgy of each Sunday (one day of the Lord, one day for the Lord, one day to the Lord to enter into the mystery.« (Lopez-Corps 2019, 15)

4. Methodology

This research is qualitative-ethnographic, carried out in the Archdiocese of Medellín. It aims to analyse the pedagogy used by the priests of the parish communities in the celebration of Sunday and how they appropriate the concepts of pedagogy, didactic, and the pedagogical methods used in the celebration to transmit the Sunday message, in such a way as to help raise the quality of evangelization according to the will of Pope John Paul when he affirms in the encyclical *Dies Domini*: »The Lord's Day, as Sunday has been called since apostolic times, has always been given special consideration in the history of the Church because of its close relationship with the very core of the Christian mystery« (DD 1); this research then succeeds, through the survey, in establishing the importance of Sunday in parish communities and through the interpretative analysis the researcher collects.

The object of study of the research are the priests of the Archdiocese of Medellín, whose population is as follows: 722 validly ordained Catholic priests, of which 100 priests are sampled.

Analysis of Information

1. IMPORTANCE OF SUNDAY IN THE CHRISTIAN LIFE		
	Percentage	Number of answers
Always	41%	41
Almost always	19%	19
Occasionally	4%	4
Never	11%	11
Don't know/No response	25%	25
Total	100%	100

Table 1: *Importance of Sunday in the Christian Life. Source: Orozco (2021).*

Information from question 1

41% of the sample clearly defined the importance of Sunday in their parish communities, while 19% stated the importance of transforming Sunday celebrations into Christian life; 25% of the respondents were concerned because they did not know how to answer the question asked (see Figure 1).

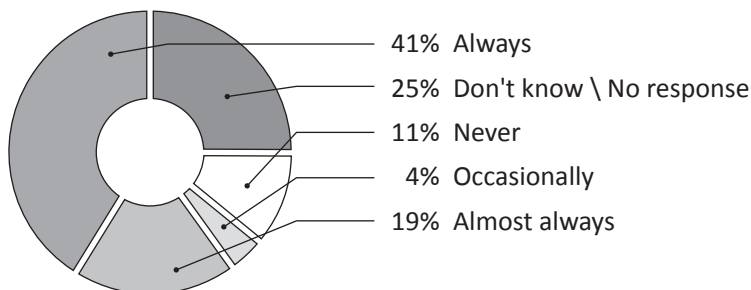


Figure 1: *Importance of Sunday in Christian Life. Source: Orozco (2021).*

2. PEDAGOGICAL METHODS USED IN THE SUNDAY CELEBRATION		
	Percentage	Number of answers
Exegetical method	22%	22
Catechetical method	20%	20
Discursive method	43%	43
Pedagogical method	15%	15
Total	100%	100

Table 2: *Pedagogical methods used in the Sunday celebration. Source: Orozco (2021).*

Information obtained from question 2

Discursive method 43% of the population surveyed are not clear about the pedagogical methods to be used during Sunday celebrations, while Exegetical method 22% of the priests surveyed answered that pedagogical methods are always used on the Lord's Day, which means that they are focused on the pedagogical methods required by today's evangelization so that the message of the Good News can be used. On the other hand, Catechetical method 20% respond that almost always,

which makes it clear that on Lord’s Day, some use these methods to make the Gospel message more explicit. All this makes it possible to analyse the urgent need to train the archdiocesan clergy in pedagogical methods so that pastoral work may be more effective and relevant in changing times. It is important to bear in mind that 15% of the interviewees have pedagogical methods, which means that pedagogical training is needed for the Sunday celebration. (See Figure 2).

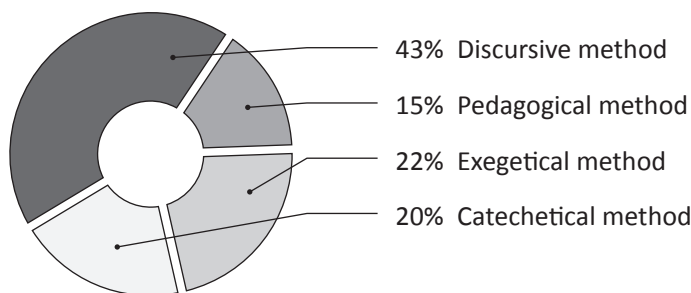


Figure 2: Pedagogical methods used on Sunday celebration Source: Orozco (2021).

3. PEDAGOGY OF THE PRIEST TO KNOW HOW TO TRANSMIT THE SUNDAY MESSAGE		
	Percentage	Number of answers
Always	11%	11
Almost always	15%	15
Occasionally	65%	65
Never	9%	9
Total	100%	100

Table 3: Pedagogy of the priest to know how to transmit the Sunday message. Source: Orozco (2021).

Information obtained from question 3

Regarding the pedagogy used by the priest to convey the Sunday message, 11% of the respondents replied that they always used it, while 15% replied that they almost always used methods to explain the Gospels. In a high percentage, 65%, that is, 65 priests occasionally use methods to celebrate on Sunday. 9% say that there is never any pedagogy by the priest (see Figure 3).

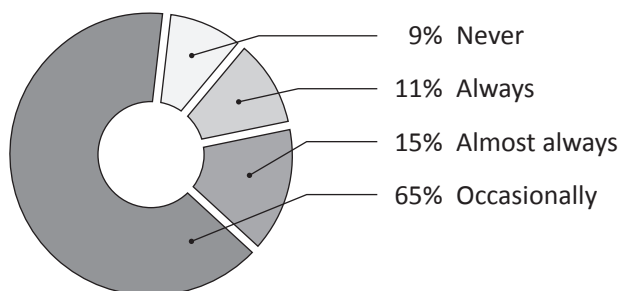


Figure 3: Pedagogy of the priest to know how to transmit the Sunday message. Source: Orozco (2021).

4. THE CELEBRATION OF SUNDAY TRANSFORMS		
CHRISTIAN LIFE		
	Percentage	Number of answers
Always	67%	67
Almost always	12%	12
Few times	16%	16
Never	5%	5
Total	100%	100

Table 4: *The celebration of Sunday transforms Christian life. Source: Orozco (2021).*

Information obtained from question 4

In question 4, which is based on the transformation of a Christian life of Sunday celebration, a high percentage of 67% responds that whenever they go to Sunday celebration, it transforms them, while 12% priests almost always, while if the percentages of few and never times are added, 21% of the faithful who take part in Sunday celebrations do not feel transformed as Christians (see Figure 4).

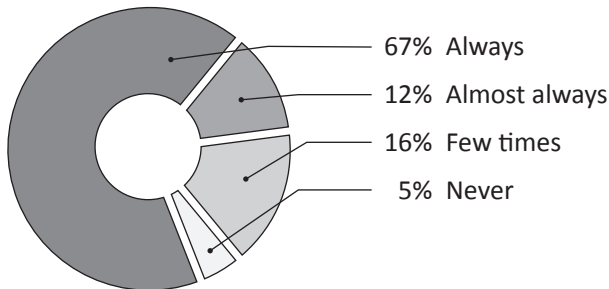


Figure 4: *Sunday celebration transforms Christian life. Source: Orozco (2021).*

5. Interpretative Analysis – Discussion

This research does not only try to reproduce reality but constitutes a development based on perception and thought. Its success is the result of interaction with the subjects under investigation, who in turn take the influence of assessment and points of view.

Once the technique has been applied, the analysis allows us to elucidate the basic categories of the importance of Sunday for the communities, from the pedagogical methods to the pedagogy of the priest to transmit the Sunday message, how Sunday the Lord's Day must transform Christian life. In this sense, John Paul II affirms: »The discovery of this day is a grace to be asked for, not only to live to the full the demands of faith but also to give a concrete answer to the deepest longings of the human being« (DD 7); according to the survey, the answers show that Sunday is truly the Day of the Lord; this is demonstrated by the answers to questions 1, 4: »Sunday is therefore a sign of the Easter event of the Lord's Day. Past and anticipation, through faith and hope, of God's rest, the perfect and endless future life.«

From the category of Pedagogical Methods used in the Sunday celebration, which is linked to the pedagogy used by the priest to transmit the Gospel message on the Lord's Day, it is relevant to note that, from the answers to questions 2 and 3, and that in words (Orozco Gómez 2015, 176) it is understood as: »procedures, forms, systems and Education laws allow teachers and intellectuals interested in the subject to acquire clear and precise concepts and then to introduce themselves to the great complexity that these subjects have acquired today.«

With regard to the category of 'Priestly Pedagogy for Knowing how to Transmit the Sunday Message in the Homily', which is linked to the way in which practical elements are used, not only for catechetical pastoral care but also for the biblical and celebratory pastoral care of the Church, it should be noted that from the survey carried out and the answers to questions 2 and 3, it can be deduced that among the priests of The dioceses of Medellín need to strengthen the use of new didactics so that the Sunday Gospel message can come to an end. In this regard, CELAM (2007): »The pastoral efforts directed towards the encounter with the living Jesus Christ have borne fruit. Among others, we highlight the following: the efforts of pastoral renewal in parishes are growing, fostering an encounter with the living Christ, through various methods of new evangelization.«

These answers suggest that priests need a pedagogical and didactic formation so that they can overcome difficulties in the transmission of the Sunday message through practical means, with the advice of the Apostolic and Roman Catholic Church, Pope Francis affirms: »The homily cannot be an entertaining spectacle, it does not respond to the logic of the media resources, but it must give fervour and meaning to the celebration. It is a peculiar genre; it is a preaching within a liturgical celebration.« (EG 138)

After highlighting the importance of the Pedagogy of the Priest to know how to transmit the Sunday message, the analysis leads to another category: The celebration of Sunday transforms Christian life. The survey and the answers to questions 1 and 4 allow us to have a clear vision of the need for a Sunday celebration that transforms the lives of believers, in which the Encyclical *Dies Domini* notes: »Man's relationship with God requires moments of explicit prayer, this relationship becomes an intense dialogue that involves all the dimensions of the person. The 'day of the Lord' is, par excellence, the day of this relationship.« (DD 16)

6. Final Considerations

The above research leads to the conclusion that pastoral pedagogy is of the utmost importance in the formation of priests, since it not only makes it possible to use didactic and pedagogical tools for evangelization and the formation of grassroots ecclesial communities and the celebration of the Lord's Day but also makes possible a commitment to today's ecclesial transformation and renewal.

The research contributes to the pedagogical formation of the priest, although it is true that his initial formation in theology, pastoral care, catechesis, ecclesiol-

ogy, biblical and exegetical formation, among others, pedagogy is an important element that serves as a basis for linking priestly activity with methodological didactics for the new evangelization. especially in the celebration of Sunday day.

The contributions that have supported the research, have served as a cross-cutting axis for the research development, it is clear that all of them allow the solidification of pastoral pedagogy, since pedagogical elements are needed that can energize evangelization and the transformation of parish communities through a pastoral pedagogy that is evident, dynamic and innovative.

Based on this research, it is possible to carry out further research on pedagogy and what to do with the priest, for the sake of the new tendencies of the modern and globalized world, in which the Church and her Pastors must strive for didactics and methodologies new in their ardour, new in their expression and new in their language, always respecting the Magisterium of the Church and its doctrine.

Abbreviations

DD – John Paul II 1998 [Dies Domini].

EG – Francis 2015 [Evangelii Gaudium].

LS – Francis 2015 [Laudato Si’].

NMI – John Paul II 1992 [Novo Millennio Ineunte].

PDV – John Paul II 1992 [Pastores Dabo Vobis].

SC – Vatican Council II. 2004 [Sacrosanctum Concilium].

References

- CELAM.** 2007. Fifth Conference of the Latin American and Caribbean Bishops: Concluding Document. Aparecida, 13–31. 5. Celam. <https://www.celam.org/aparecida/Ingles.pdf> (accessed 13. 6. 2022).
- Díaz, Villa, Mario.** 2019. What is that called pedagogy? *Pedagogía y Saberes* [Bogotá], št. 50:11–28. Online.
- Francis.** 2013. *Evangelii Gaudium*. Apostolic Exhortation on the proclamation of the Gospel in today's world. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2015. *Laudato Si’*. Encyclical Letter. Vatican: Libreria editrice Vaticana.
- John Paul II.** 1992. *Pastores Dabo Vobis*. Apostolic Exhortation on the Formation of Priests in the Current Situation. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- . 1998. *Dies Domini*. Apostolic Letter on the Sanctification of Sunday. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2001. *Novo Millennio Ineunte*. Apostolic Letter at the conclusion of the Great Jubilee of the Year 2000. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Krajnc, Slavko.** 2020. Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:489–503. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/krajnc>
- López-Corps, Manuel G.** 2019. Celebrando la peculiaridad del domingo [Celebrating the peculiarity of Sunday]. *Cuestiones Teológicas* [Theological questions] 46, no. 105:1–28. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n105.a01>
- Ratzinger, Joseph.** 2014. The meaning of Sunday for prayer and the life of the Christian. In: *Theology of the Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Spanish Episcopal Conference.** 1981. Sunday, the primordial feast of the Christians. Conferencia Episcopal Española. 22. 11. https://www.obispadoalcala.org/pdfs/Domingo_fiesta_primordial_CEE.pdf (accessed 13. 6. 2022).
- Vatican Council II.** 2004. *Sacrosanctum Concilium*. Dogmatic Constitution on the Sacred Liturgy. San Francisco: Ignatius Press.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:267–279. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/zalec>

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 469—483

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 613.81:2-184.3

DOI: 10.34291/BV2022/02/Simonic

© 2022 Poljak Lukek et al., CC BY 4.0

Saša Poljak Lukek and Barbara Simonič

Spiritual and Religious Factors of Recovery from Alcoholism¹

Duhovni in verski dejavniki okrevanja po alkoholizmu

Abstract: Recovery from alcoholism is a complex, dynamic, personal and social process aimed not only at abstaining from alcohol but also at improving the quality of various areas of life. In this process, individuals rely on a variety of internal and external resources. One of these is spirituality/religiosity, which contributes to the results of alcoholism treatment in various ways. In this paper, where we used the systematic literature review method to analyze 28 different studies in the field of spirituality/religiosity in the recovery process from alcoholism, we present findings that indicate the role of spirituality as one of the components in this process. We shed light on several spiritual and religious factors that are, each in its specific way, important support to the individual in the process of recovery from alcoholism.

Keywords: addiction, alcoholism, abstinence, relationship with God, religion, spirituality

Povzetek: Okrevanje po alkoholizmu je kompleksen, dinamičen, osebni in socialni proces, katerega cilj ni samo abstinenca, ampak izboljšanje kvalitete življenja na različnih življenjskih področjih. V tem procesu se ljudje naslonijo na različne notranje in zunanje vire. Med njimi je tudi duhovnost/religioznost, ki na različne načine prispeva k rezultatom zdravljenja odvisnosti od alkohola. V prispevku, v katerem smo z metodo sistematičnega pregleda literature analizirali 28 različnih raziskav s področja duhovnosti/religioznosti v procesu okrevanja od odvisnosti od alkohola, predstavljamo ugotovitve, ki nakazujejo, kakšna je vloga duhovnosti kot ene izmed komponent v procesu okrevanja od posledic odvisnosti od alkohola. Izpostavljeni so različni duhovno-religiozni dejavniki, ki na raznolike načine predstavljajo pomembno podporo posamezniku v procesu okrevanja od odvisnosti od alkohola.

Ključne besede: odvisnost, alkoholizem, abstinenca, odnos z Bogom, religija, duhovnost

¹ The results were partly obtained within the project No. J5-2570, financed by the Public Agency for Research of the Republic of Slovenia.

1. A Modern Understanding of Alcoholism

Recent research in the field of addiction confirms that alcoholism is not just a mental disorder of addiction but also a chronic physical disease that damages the biological balance in the brain (Urschel 2009, 5). From the point of view of mental health, alcoholism is diagnosed as a pattern of harmful consumption of a psychoactive substance (alcohol) that causes health problems and addiction syndrome. The latter is characterized by a strong desire to drink alcoholic beverages, persistent consumption of alcohol despite harmful consequences, higher commitment to alcohol consumption than other activities and obligations, increased tolerance and in some cases physical disorders due to substance withdrawal (World Health Organization 2016, 289–291). Alcohol addiction is thus manifested in the specific behaviour, thinking and emotions of an individual and at the same time causes permanent changes in brain function, especially in impaired frontal lobe function and in the damaged neurotransmitter system.

Although alcoholism is often described as an addictive behaviour driven by either the pursuit of pleasure or self-destructive motives, experts find that behind addictive behaviour there is deep and strong psychological pain (Gostečnik et al. 2010, 364–365; Khantzian 2014, 33). In understanding and dealing with alcoholism, it is thus increasingly important to understand mental development and, above all, the factors that cause and maintain psychological stress and pain in an individual during development. The disorder of self-regulation because of traumatic experience (De Bellis 2002, 164; Wright 2014, 27) or insecure attachment (Khantzian 2014, 36) and systemic adjustment of relationships to non-functional behavioural patterns are recognized as risk factors for the development of alcoholism (Vetere 2014, 62). Inappropriately regulated psychological contents associated with various forms of (relational) trauma are thus in the background of the dynamics of alcoholism, and addiction is a way of inappropriate regulation of these internal states.

2. The Process of Recovery from Alcoholism

Coping with alcoholism can be aimed at reducing the harmful effects of addiction or at maintaining abstinence (Wright 2014, 12). The recovery process can be based on the principles of non-spiritual approaches, non-religious spiritual approaches, or religious approaches (Brown et al. 2006, 655–656). All of these approaches should include medical, psychotherapeutic, and supportive interventions. Because alcoholism is understood as a disease, the first step in recovery must be a medical approach (especially for patients with withdrawal symptoms and comorbid mental disorders, for example, severe depression). With medicaments, we enable the brain to regain the ability of paying attention, listening and memorizing, thus meeting basic conditions for further psychotherapeutic and supportive treatment (Urschel 2009, 23, 27).

When we talk about psychotherapeutic support in the recovery process, the importance of re-establishing relationships is increasingly emphasized (Khantzian

2014, 53; Vetere 2014, 63). In this phase, the recovery process should therefore be focused primarily on building attachment, forming reliable interpersonal relationships and reorganizing traumatic relational experiences (Wright 2014, 17). New experiences in relationships enable new mechanisms of self-regulation (Khantzian 2014, 63) and thus one's autonomy and free and secure attachment to another person. Through interpretation, understanding, and explanation, conscious, verbal information is reorganized, and through the experience of this subjective environment the implicit relational knowing changes (Stern et al. 2010, 14). In the relational context, recovery from addiction is supposed to represent a new satisfaction of basic relational needs, where the way of connecting and establishing the basic elements of attachment in relationships is key. The satisfied need for significance and recognition is especially important since it is supposed to help the recovering individual to regain a sense of trust in relationships and the ability to re-attach to a person (which replaces attachment to the substance) (Khantzian 2014, 63).

3. The Importance of Spirituality in Recovery after Alcoholism

When we talk about the spiritual or religious approach in the treatment of addiction, we have in mind various support interventions that include these two dimensions (Brown et al. 2006, 656). These are two different, but inevitably connected and overlapping constructs. Spirituality is usually understood more broadly than religiosity and defines a personal and internalized sense of the transcendent, the sacred, where the individual establishes a deep and personal relationship with God or the transcendent being. Religiosity, on the other hand, is seen as a more external and organized expression of spirituality, also including an institutional and community dimension, spiritual life according to institutional rules and belief according to the value system of a particular religion (Bent-Goodley and Fowler 2006, 283). Religiosity can thus be understood as an expression of a spiritual relationship in certain forms, ways, beliefs, and practices that develop within a community with others who share the same experiences with transcendent reality (Hodge 2011, 22). In principle, we can say that spirituality can exist without religiosity, while religiosity is empty if it does not include spirituality (Brown et al. 2006, 654).

There are various ways in which spirituality and religiosity are linked to alcohol abuse and the recovery process. Spirituality and religiosity can help deal with stress (Pargament et al. 2001, 64), as religious coping can reduce or accelerate the effects of stressful events, depending on how it is involved in the process. Secondly, spirituality and religiosity can promote healthy behaviours and emotions, e.g. higher levels of spirituality and religiosity are associated with lower indicators of depression (Chatters et al. 2008, 958). Some religions explicitly forbid the consumption of alcohol, and almost all of them claim that alcohol abuse is a mistake (sin). Active and spiritually marked behaviours appear to promote self-esteem and create positive emotions such as being loved and forgiven (2000, 335). Final-

ly, spiritual and religious behaviour typically involves rather intense formal and informal social activities (e.g., inclusion in various groups) that are known to reduce stress and have a positive effect on psychological health (Miller and Saunders 2011, 2–3). From this point of view, spirituality is an important factor in the process of recovery from alcoholism (Jerebic and Jerebic 2012, 307).

Support groups for the treatment of alcoholism (e.g. Alcoholics Anonymous - AA) highlight the basic principles of self-help with which a person can find ways to maintain abstinence and offer a new social network in which individuals can try new ways to meet their relational needs (Urschel 2009, 110). In support groups with a spiritual or religious component, a person satisfies the need for recognition and the need to be with people they perceive as similar and sharing the same experience (Erskine 1998, 239). In addition, engaging in religious rites and cultivating a genuine spiritual relationship with God or another transcendent being during recovery can also alter attachment patterns (Kerlin 2017, 405) as a person in their vulnerability regains the experience of safe shelter and distress regulation when the contact is broken. Expressing gratitude through prayer and affection through religious rituals enables the individual in the recovery process to awaken spiritually and to reach a new state of consciousness, characterized by faith in the transcendent and joy of life (Dermatis and Galanter 2016, 511). Spirituality thus plays an important role in recovery from addiction, as it is associated with a more optimistic view of the world and stronger social support, which allows for healing and changing one's behavioural patterns (Pardini et al. 2000, 352).

In a personal relationship with God, a person in the process of recovery can experience new dimensions of understanding themselves, relationships, and the world. The spiritual identity of the individual, as an explicit and implicit expression of the relationship to God (Davis, Granqvist and Sharp 2018, 8), is important in the recovery process as it gives the individual a sense of confidence, efficiency, control and value. A relationship with a God who does not judge or disgrace and where there is always a place for human vulnerability can offer a new experience of security (Kirkpatrick 2005, 61) that replaces meeting security needs with addictive behaviour. Thus, by changing the attitude toward God, when in moments of vulnerability a person experiences its importance for living, they form or change the explicit perception of spirituality as well as the inner implicit attitude towards God, thus creating support in coping with challenges in the process of recovery.

4. The Purpose of the Study

Most studies on alcoholism, focusing on its aetiology and treatment, rely mainly on the medical model of understanding. Therefore, little research would focus on the qualities of alcoholics who have opted for sobriety. The recovery process is based not so much on medical or biological predispositions, but on how an individual seeks meaning and purpose, the ability to make moral decisions, the decision to know and work on oneself, and the ability to be creative. Recovery from alcoholism is an internal phenomenon, it is a 'success story' that can only be told from

within. Of course, alcoholics often opt for abstinence due to external pressures from family or society. This decision, however, must also become internal; a transformative process must evolve in which the alcoholic discovers the internal factors, including spirituality, that lead to change (Wisner Bowden 1998, 337–338). In this regard, the purpose of this paper is to present a systematic overview of the findings of recent scientific studies that have examined the role of spirituality in the process of recovery from alcoholism. Based on the analysis, we want to present the role of spirituality as one of the components in the process of recovery.

5. Method

5.1 Systematic Literature Review

For the research method, we used the systematic literature review method, which is similar to meta-analysis. It can be described as a method that compares the results of qualitative and quantitative studies, using a qualitative approach (Snyder 2019, 335). It provides an objective and systematic overview of the field and offers a good insight into a particular scientific field by identifying, critically evaluating and integrating findings of important qualitative studies addressing a specific research topic (Cooper 2003, 5). The method needs to be based on the preparation of a detailed analysis protocol, and the research material consists of relevant studies that comply with pre-defined criteria for inclusion in and exclusion from the analysis (Ressing, Blettner and Klug 2009, 457). The result is a comprehensive and systematic review of the results of a large number of already published quantitative and qualitative research in a particular field. By integrating the findings and perspectives derived from the various empirical findings of these studies, we obtain answers to research questions in a way that no single study can (Snyder 2019, 333). In our study, by a systematic literature review we identified, summarized, and synthesized achievable research that addressed various aspects and the role of spirituality in the process of recovery from alcoholism.

5.2 Procedure

For this study, we searched for scientific articles of qualitative and quantitative studies on two online bases of articles, Scopus and Web of Science. To capture the articles, we selected the period from January 2000 to December 2021. We searched the databases for results under the search terms ‚alcoholism‘, ‚recovery‘, ‚spirituality‘ and ‚religion‘, which were found in the title, summary or keywords. The following criteria were considered in identifying relevant studies:

- The full article presented an original study (quantitative or qualitative) in English and was published in a peer-reviewed scientific journal between January 2000 and December 2021.
- The content of the article referred (also) to aspects of spirituality/religiosity in the process of recovery from alcoholism (even if the article dealt with the process of recovery from abuse of other substances and addictions, we focused only on the part that was related to recovery from alcoholism).

- The research sample consisted (also) of individuals with the experience of alcohol addiction and were currently or in the past involved in the process of recovery from alcoholism.

Articles were first evaluated based on their title and abstract. In articles that were not excluded we then looked at the full text that seemed relevant. By the set criteria, we designed the final selection of articles, which we analyzed in detail in accordance with the purpose of our research. The entire process of finding and selecting articles is shown in Figure 1.

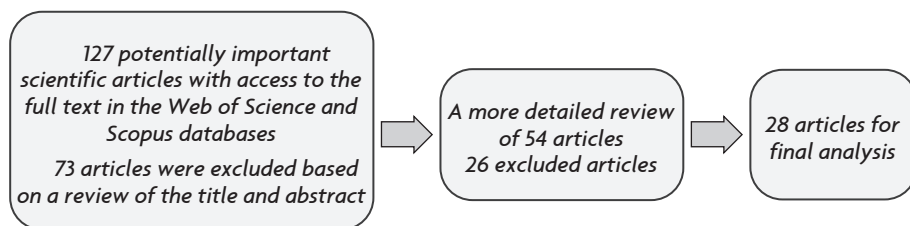


Figure 1: Process of obtaining and selecting studies.

6. Results

Table 1 presents the main features of the included studies. Of the 28 studies included, 21 were quantitative and 7 used qualitative research approaches.

Survey (authors, year) and type of survey	Sample	Research approach and method of data collection
Andó et al. (2016) Quantitative research	Adults involved in addiction treatment programs (N=169)	Statistical analysis (questionnaires)
Atkins and Hawdon (2007) Quantitative research	Participants in addiction treatment support groups (N=924)	Statistical analysis (questionnaires)
Blakeney, Blakeney and Helmut (2005) Qualitative research	Chronic addicts who have entered the recovery process in the Jewish community (N=29)	Phenomenological content analysis (semi-structured interviews)
Brown et al. (2007) Quantitative research	Participants in the program of recovery from alcoholism (N=26)	Statistical analysis (questionnaires)
Brown et al. (2013) Quantitative research	Adults cured of addiction (N=91)	Statistical analysis (questionnaires)
Doty-Sweetnam and Morrisette (2018) Qualitative research	Women in the process of recovering from alcoholism with at least 5 years of abstinence (N=7)	The phenomenological method with content analysis (interviews)
Galanter, Dermatis and Santucci (2012) Quantitative research	Young participants of AA groups (N=266)	Statistical analysis (questionnaires)
Galanter et al. (2013) Quantitative research	Adult participants (physicians) who were AA members (N=144)	Statistical analysis (questionnaires)
Galanter et al. (2020) Quantitative research	Participants of the Narcotic Anonymus program (N=450)	Statistical analysis (questionnaires)
Jackson and Cook (2005) Qualitative research	Members of a spiritual group in the community recovery program for people with alcohol problems (N = 5)	Content thematic analysis (analysis of topics that emerged at the meetings)

Survey (authors, year) and type of survey	Sample	Research approach and method of data collection
Kelly and Eddie (2020) Quantitative research	Adults (USA national sample) (N=2002)	Statistical analysis (questionnaires)
Kerlin (2017) Quantitative research	Women involved in integrative institutional treatment of addic- tion (N=95)	Statistical analysis (questionnaires)
Lewis and Allen (2017) Qualitative research	50+ years old Alaskan natives involved in the People Awakening project (N=10)	Thematic analysis (interviews)
Mason et al. (2009) Quantitative research	Men involved in a substance abuse rehabilitation program (N=77)	Statistical analysis (questionnaires)
Medlock et al. (2017) Quantitative research	Adults diagnosed with a serious addiction disorder (N=131)	Statistical analysis (questionnaires)
Miller and Saunders (2011) Quantitative research	Persons in the process of group and individual therapy (N=55)	Statistical analysis (questionnaires)
Murray, Goggin and Malcarne (2006) Quantitative research	Members of AA (N=144)	Statistical analysis (questionnaires)
Necula, Baciú and Punga (2019) Qualitative research	Participants in the alcoholism treatment program organized by the Blue Cross Association from Romania (N=over 700)	Triangulation of methods (direct observation, analysis of daily reports and interviews with users of the recovery program)
Panati et al. (2020) Quantitative research	Adults diagnosed with alcohol addiction syndrome (N=50)	Statistical analysis (questionnaires)
Pardini et al. (2000) Quantitative research	Adults cured of alcohol and/or other drug addiction (N=236)	Statistical analysis (questionnaires)
Piderman et al. (2007) Quantitative research	Adults in the process of treating alcohol addiction (N=74)	Statistical analysis (questionnaires)
Piderman et al. (2008) Quantitative research	Adults who have completed an alcohol addiction treatment program (N=74)	Statistical analysis (questionnaires)
Polcin and Zemore (2004) Quantitative research	Participants in AA groups and other treatment programs (N=200)	Statistical analysis (questionnaires)
Robinson et al. (2007) Quantitative research	Adults cured of alcohol addiction (N=123)	Statistical analysis (descriptive longitudinal study) (questionnaires)
Selvam (2015) Qualitative research	Participants (a man and a woman) with experience of alcohol abuse included in a program where elements of Christian contem- plation were practised (N=2)	Case study (interview and questionnaires)
Wade (2013) Qualitative research	Alcoholics in the process of reco- very in AA (N=12)	Phenomenological method (interviews)
Webb et al. (2006) Quantitative research	Adults with alcohol addiction included in a community treat- ment program (N=157)	Statistical analysis (questionnaires)
Yeterian, Bursik and Kelly (2015) Quantitative research	Adolescents one year after the end of treatment (N = 127)	Statistical analysis (questionnaires)

Notes: AA - Alcoholics Anonymous. In articles that included different types of addiction in the research, we analyzed only data related to alcohol addiction.

Table 1: *Included studies and their characteristics.*

Research mostly emphasizes that various spiritual variables develop and function in the recovery process and that this spiritual development is associated with achieving better results in the process of recovery from alcoholism. With the exception of two studies (Atkins and Hawdon 2007; Yeterian, Bursik and Kelly 2015) that did not confirm that the spiritual/religious dimensions increase an individual's ability to maintain abstinence, studies highlight some important aspects of spirituality. These are related to lower levels of craving for alcohol, one remains sober more easily and with higher certainty, and better recovers psychologically. The findings of research on the role of spirituality as one of the components in the process of recovery from alcoholism can be summarized in the following topics: the level of spirituality, spiritual practice, religious coping, spiritual growth and personal relationship with God.

6.1 Level of Spirituality/Religiosity

The research results show a positive correlation between higher levels of spirituality/religiosity and positive aspects in the recovery process, which also contribute to a higher ability to maintain abstinence. A higher level of spirituality is associated with a higher level of self-confident decisiveness to maintain sobriety (Brown et al. 2013). Spirituality and religiosity are associated with a more optimistic life orientation, greater perception of social support, higher resilience to stress and lower levels of anxiety, which contributes to a more successful coping with addiction (Pardini et al. 2000). When a higher level of spirituality in the recovery process is also associated with a person's self-efficacy, i.e. a proactive attitude that leads to change, the desire for alcohol decreases (Mason et al. 2009; Piderman et al. 2007). A higher level of spirituality is also associated with less negative affect, more social and positive behaviour, and more appropriate self-care (Panati et al. 2020), thereby increasing the power to abstain from alcohol.

In general, spiritually/religiously-oriented individuals are expected to have a lower propensity to consume alcohol and other substances, and strengthening spirituality/religiosity provides a stronger commitment to maintaining abstinence during recovery. Developing spiritual and religious beliefs in the recovery process in addicts is also therapeutic and increases the chances of treatment success (Necula, Baciu and Pungă 2019). Research confirms that in recovery programs that include spiritual growth, the level of spirituality and faith increases, which helps to maintain sobriety (Brown et al. 2007), as the symptoms of anxiety decrease in relation to a higher level of spirituality (Andó et al. 2016). Spirituality is said to be more important in the recovery process for individuals who have completed formal treatment than for those who have recovered without it. In addition, higher levels of spirituality/religiosity are expected to contribute differently to major changes according to certain characteristics (e.g. they have shown more significance in African Americans than Caucasians and in women compared to men in the recovery process) (Kelly and Eddie 2020).

6.2 Spiritual Practice

Some research has focused on general or specific aspects of spiritual/religious practice associated with the recovery process. In general, personal spiritual practices increase the possibility of maintaining abstinence (Piderman et al. 2007; 2008). Promoting spirituality through reading spiritual texts, discussions, listening to others, and participating in conversations about spirituality is an important factor in achieving sobriety (Brown et al. 2007). Christian contemplative practice, which promotes spiritual growth through strengthening self-awareness, self-regulation, humility, forgiveness, social responsibility and intelligence, also has the potential to lower cravings for alcohol (Selvam 2015). Prayer and attending church/Mass, which enable a personal relationship with God while also providing a support network outside the 'drinking company' (non-drinking social environment), are important factors in motivating sobriety (Lewis and Allen 2017). Attending Mass (and sacramental practice) can promote the complex recovery process, as there one can listen to God's word and pray with others, thus establishing a sense of community, which also promotes recovery by lowering the feelings of loneliness and alienation (Wade 2013).

6.3 Spirituality as a Way of Coping with Stress (Religious Coping)

Some studies have focused on examining the relationship between the role of spirituality/religiosity as a mechanism for coping with stress and the aspects of the recovery process. They find that various interventions in the recovery process deepen many positive dimensions of spirituality and religiosity, including positive religious coping (Robinson et al. 2007). They confirm that positive religious coping (incorporating spiritual/religious aspects of coping with stress, which stems from a sense of positive connection and collaborative relationship with God, from which one draws strength to face one's trials) is associated with higher success in the recovery process (Polcin and Zemore 2004). For example, this way of religious coping is associated with a lower level of alcohol consumption before entering the recovery process and a tendency to stronger mutual support of participants in the recovery process, which is reflected in a lower desire for substance and abstinence that is more reliable after dismissal (Medlock et al. 2017).

6.4 Spiritual Growth

Research that has examined the progress of persons in the area of spirituality in the recovery process, without exception points to the fact that the dimensions of spirituality and religiosity in people in the recovery process are strengthened. Higher levels of spirituality are also associated with greater success in maintaining sobriety. Spiritual growth in the recovery process is often the result of interventions that specific recovery programs include in the recovery process (e.g. spiritual content in discussion groups, discussions, reading texts with spiritual/religious content) (Brown et al. 2007), as well as relationships with other persons (friends, relatives) that encourage spiritual growth (Doty-Sweetnam and Morrissette 2018).

Thus, in the process of recovery, a kind of spiritual awakening occurs (Galanter, Dermatis and Santucci 2012). Participants experience God's presence on a personal level and as a result, their sense of connection with God deepens (Galanter et al. 2013), their daily spiritual experience increases, they experience a deeper meaning of life (Robinson et al. 2007) and feel higher existential well-being in general (Miller and Saunders 2011). In recovered participants, we may find that spiritual growth they experience in the recovery process increases their optimistic life orientation and openness to social contacts and resilience to stress, while it lowers anxiety (Pardini et al. 2000) and depression (Galanter et al. 2020). An important dimension of spiritual growth in the recovery process is also the achievement of forgiveness (to self and others), which is a noteworthy component of successful recovery, as it allows one to overcome unresolved aspects that may drive alcohol abuse (Webb et al. 2006). All of the listed dimensions of spiritual growth in the recovery process are associated with a lower craving for alcohol.

6.5 Personal Relationship with God

The dimension that emerges from research and explains how spirituality and religiosity help in the recovery process and support the maintenance of abstinence, is an aspect of experiencing a relationship with God on a deeper, personal level. It is important to experience God's genuine presence, also reflected in a secure attachment to God, which is associated with less craving for alcohol and maintaining sobriety (Galanter et al. 2013; Kerlin 2017). Persons in the healing process deepen their personal relationship with God, where they experience God as a personal saviour who has helped them survive all the dangers of addiction and stop drinking. For them, the decision to stop drinking and to recover equals a crucial moment of change in their lives, and they believe that they would not be able to persevere on this path and would start drinking again if they did not experience support and salvation from God (Lewis and Allen 2017). This personal and saving relationship with God is also the result of spiritual awakening (Galanter et al. 2013), and they experience it as mentally 'hearing' how God speaks inside them (2020). Many experience their addiction to alcohol as something they have replaced God with, and feel that intense hunger and thirst for God lie behind their addiction. Because of drinking, they faced inferiority and feelings of loneliness and alienation, which, however, diminished in their personal relationship with Jesus in the Eucharist, where they felt accepted by Jesus even though they were sinners. They experienced his mercy and forgiveness - and without a sense that one has been forgiven, there is no recovery. The Eucharist ensures the true presence of Jesus and thus a relationship in which one can be felt, restructure one's existing life and observe new things in real life, as well as to continue sobriety. The Eucharist means to unite with Christ, who is life, and to go with him through the process of recovery, which is death and resurrection. During these experiences, as well as in belonging to the Church and community, they felt safe, and above all, they were inspired by the view of death and resurrection, which is an important parallel to the recovery process (Wade 2013). For persons in the process of recovery, a per-

sonal relationship with God thus represents an internal point from which control over alcohol abuse can take place (a decision to quit, a decision to remain sober) (Murray, Goggin and Malcarne 2006).

7. Discussion

Using the method of a systematic literature review, we identified five areas that cover the results of research in the field of spirituality and recovery from alcoholism. These are: level of spirituality, spiritual practice, religious coping, spiritual growth and personal relationship with God. It turned out that these are the main areas through which we can explain the importance of spirituality for the process of recovery from alcoholism.

Spirituality or religious practices, which an individual develops as part of their experience and behaviour, contribute to a more successful coping in the process of recovery from addiction and also from the consequences of addiction. Spirituality and religiosity often help people find meaning and purpose in their lives, especially in stressful and traumatic situations (Hill and Pargament 2003, 64–65; Peres et al. 2007, 346), and also contribute to faster post-traumatic growth after difficult experiences (Calhoun et al. 2000, 522), as well as in recovery from addiction (Kerlin 2017, 398). In coping with difficulties, the spiritual dimension is often one that helps to understand the seemingly incomprehensible and achieve control over something that is difficult to manage at first glance (Erzar 2021, 928–929), which also seems challenging in the process of recovery from alcoholism. Based on the results of the research, we can conclude that aspects of spirituality and religiosity enable an individual to divert attention from addiction, learn new strategies for satisfying basic relational needs, new strategies for coping with stress and finding new meaning in life.

What is important here is that spiritual or religious coping with stress is based on a strong and secure relationship with God (or other transcendent being) from which a person draws a sense of certainty and trust. Research, too, shows that a personal relationship with God is an important factor in successful coping with addiction, especially in maintaining abstinence. For many religious people, God (or other transcendent being) is not an abstract or distant being, but an important person who has an important place in their intimate world. Many theorists and researchers of the relational psychology of religion find that the intrapsychic image of God has the psychic energy and dynamics of a living person. God is a psychic reality whom one feels as real, alive, someone it is possible to be in a real and living relationship with. (Belford Ulanov 2001, 17–22) Even in moments of stress and vulnerability, it is a relationship that calms, offers refuge and comfort (Beck and McDonald 2004, 93). Namely, when we face emotional turmoil, feelings of loneliness, guilt, and anxiety, and we are vulnerable, secure and trusting relationships are of paramount importance (Johnson, Makinen and Millikin 2001, 146). Providing a sense of security when we are vulnerable is also said to be one of the

main functions of religion (Durkheim 1965, 419–421). It is in times of trouble and crisis that people feel vulnerable and fragile, which is awakened in the process of recovery from alcoholism, that they turn to God (or another transcendent being) and seek protection, security and comfort (Rowat and Kirkpatrick 2002, 638–639). Such a relationship with a transcendent being provides people with security and confidence to function more easily in daily life and helps them cope more easily with trials and tribulations.

In this light, spirituality also opens up the possibility of post-traumatic growth after coping with the consequences of addiction. Due to the distress caused by facing addiction and its consequences, people in their vulnerability find and establish contact with God in a new way. They often experience a spiritual awakening, which promotes the process of recovery from alcoholism, by establishing contact with a higher power through prayer and meditation, which are the cornerstones of recovery support programs (Kerlin 2017, 405–406).

The presented study is thus a starting point for further research into the importance of spirituality in the process of recovery from alcoholism. Above all, it focuses on the importance of an individual's spirituality as a significant aspect of coping with addiction. Here we recognize the need for further research that would shed even more light on aspects of the experience of those recovering from alcoholism. There is especially a need for additional qualitative research, which would provide in-depth insight into how spiritual dimensions enter this structure of experience and what is their role and contribution in the process of recovery from alcoholism.

8. Conclusion

The nature of the process of recovery from alcoholism is extremely complex: it is a continuous and multifaceted life change that allows a person to first recover and then eventually maintain sobriety (Pouille et al. 2020, 2; Wade 2013, 1138). It is a distinctly personal process, and abstinence being only one aspect of it; in this process, the individual embarks on a path of deeper transformation and personal growth, part of which is spiritual growth. Spirituality in recovery can be understood as a relationship with someone/something with meaning transcending the individual. The findings suggest that substances are of particular importance to the addict (McCauley and Reich 2008, 25). Addicts develop a deep emotional attachment to a substance and can give it very personal meaning. It, therefore, seems reasonable to think that only something with similar depth and greater personal significance, both spiritual and emotional, can transcend and change this attachment. From this perspective, addicts must first recognize and acknowledge the depth of their emotional attachment to the substance and then accept guidance towards finding higher meaning and significance in some other aspect of life. Spirituality and growth in this area can therefore be of paramount importance in the process of recovery from alcoholism.

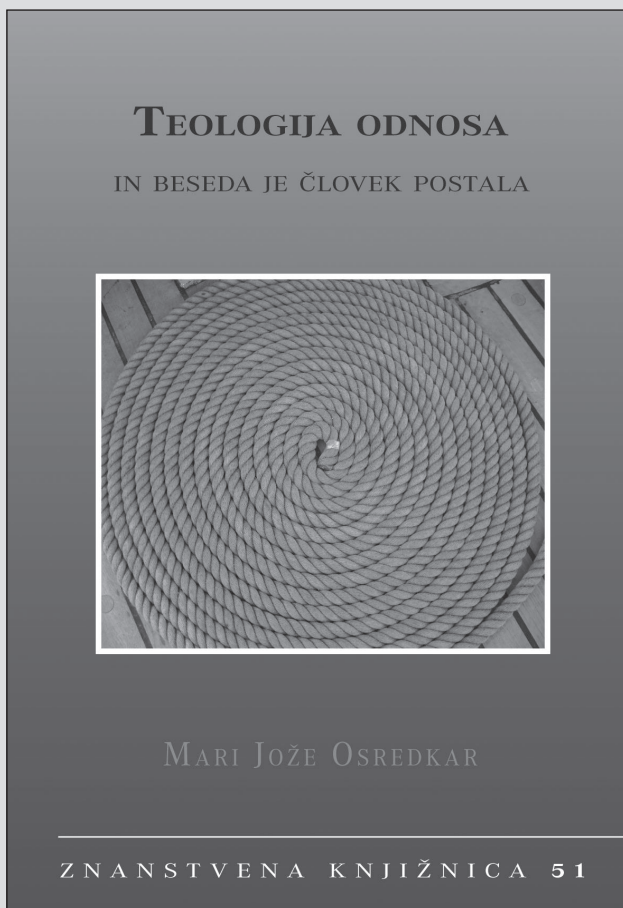
References

- Andó, Bálint, Péter Zoltán Álmos, Viola Luca Németh, Ildikó Kovács, Anna Fehér-Csókás, Ildikó Demeter, Sándor Rózsa, Róbert Urbán, Eszter Kurgyis, Petronella Szikszay, Zoltán Janka, Zolt Demetrovics and Anita Must. 2016. Spirituality Mediates State Anxiety but Not Trait Anxiety and Depression in Alcohol Recovery. *Journal of Substance Use* 21, no. 4:344–348. <https://doi.org/10.3109/14659891.2015.1021869>
- Atkins, Randolph G., and James E. Hawdon. 2007. Religiosity and Participation in Mutual-Aid Support Groups for Addiction. *Journal of Substance Abuse Treatment* 33, no. 3:321–331. <https://doi.org/10.1016/j.jsat.2007.07.001>
- Beck, Richard, and Angie McDonald. 2004. Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. *Journal of Psychology and Theology* 32, no. 2:92–103. <https://doi.org/10.1177/009164710403200202>
- Belford Ulanov, Ann. 2001. *Finding Space: Winnicott, God and Psychic reality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Bent-Goodley, Tricia B., and Dawnovise N. Fowler. 2006. Spiritual and Religious Abuse Expanding What is Known About Domestic Violence. *Affilia* 21, no. 3:282–295. <https://doi.org/10.1177/0886109906288901>
- Brown, Anthony E., Valory N. Pavlik, Ross Shogog, Simon N. Whitney, Lois C. Friedman, Catherine Romero, George Christopher Davis, Irina Cech, Thomas R. Kosten and Robert J. Volk. 2007. Association of Spirituality and Sobriety during a Behavioral Spirituality Intervention for Twelve Step (TS) Recovery. *American Journal of Drug and Alcohol Abuse* 33, no. 4:611–617. <https://doi.org/10.1080/00952990701407686>
- Brown, Anthony E., Scott J. Tonigan, Valory N. Pavlik, Thomas R. Kosten and Robert J. Volk. 2013. Spirituality and Confidence to Resist Substance Use Among Celebrate Recovery Participants. *Journal of Religion and Health* 52, no. 1:107–113. <https://doi.org/10.1007/s10943-011-9456-x>
- Brown, Anthony E., Simon N. Whitney, Max A. Schneider and Charles P. Vega. 2006. Alcohol Recovery and Spirituality: Strangers, Friends, or Partners? *Southern Medical Journal* 99, no. 6:654–657. <https://doi.org/10.1097/01.smj.0000198271.72795.ab>
- Calhoun, Lawrence G., Arnie Cann, Richard G. Tedeschi and Jamie McMillan. 2000. A Correlational Test of the Relationship Between Posttraumatic Growth, Religion, and Cognitive Processing. *Journal of Traumatic Stress* 13, no. 3:521–527. <https://doi.org/10.1023/a:1007745627077>
- Chatters, Linda M. 2000. Religion and Health: Public Health and Practice. *Annual Review of Public Health* 21, no. 1:335–367. <https://doi.org/10.1146/annurev.publhealth.21.1.335>
- Chatters, Linda M., Kai McKeever Bullard, Robert Joseph Taylor, Amanda Toler Woodward, Harold W. Neighbors and James S. Jackson. 2008. Religious Participation and DSM-IV Disorders among Older African Americans: Findings from the National Survey of American Life. *American Journal of Geriatric Psychiatry* 16, no. 12:957–965.
- Cooper, Harris. 2003. *Research Synthesis and Meta-Analysis: A Step-by-Step Approach*. Los Angeles: Sage.
- Davis, Edward B., Pehr Granqvist and Carissa Sharp. 2018. Theistic Relational Spirituality: Development, Dynamics, Health, and Transformation. *Psychology of Religion and Spirituality* 13, no. 4:401–415.
- De Bellis, Michael D. 2002. Developmental Traumatology: A Contributory Mechanism for Alcohol and Substance Use Disorders. *Psychoneuroendocrinology* 27, no. 1/2:155–170.
- Dermatis, Helen, and Marc Galanter. 2016. The Role of Twelve-Step-Related Spirituality in Addiction Recovery 55, no. 2:510–521.
- Doty-Sweetnam, Karen, and Patrick Morrisette. 2018. Alcohol Abuse Recovery through the Lens of Manitoban First Nations and Aboriginal Women: A Qualitative Study. *Journal of Ethnicity in Substance Abuse* 17, no. 3:237–254.
- Durkheim, Emile. 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.
- Erskine, Richard G. 1998. Attunement and Involvement: Therapeutic Responses to Relational Needs. *International Journal of Psychotherapy* 3:235–244.
- Erzar, Tomaž. 2021. Uničeno zaupanje, ustvarjanje pomena ter zdravljenje moralnih ran v sekulariziranem svetu in religioznem soočanju. *Bogoslovni Vestnik* 81, no. 4:925–933. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/erzar>
- Galanter, Marc, Helen Dermatis and Courtney Santucci. 2012. Young People in Alcoholics Anonymous: The Role of Spiritual Orientation and AA Member Affiliation. *Journal of Addictive Diseases* 31, no. 2:173–182.
- Galanter, Marc, Helen Dermatis, John Stanievich and Courtney Santucci. 2013. Physicians in Long-Term Recovery Who Are Members of Alcoholics Anonymous. *American Journal on*

Addictions 22, no. 4:323–328.

- Galanter, Marc, William L. White, Penelope P. Ziegler and Brooke Hunter.** 2020. An Empirical Study on the Construct of 'God' in the Twelve Step Process. *American Journal of Drug and Alcohol Abuse* 46, no. 6:731–738.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič, Mateja Cvetek and Robert Cvetek.** 2010. Hidden Mission of the Psyche in Abuse and Addiction. *Journal of Religion and Health* 49, no. 3:361–376.
- Hill, Peter C., and Kenneth I. Pargament.** 2003. Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research. *The American Psychologist* 58, no. 1:64–74.
- Hodge, David R.** 2011. Alcohol Treatment and Cognitive-Behavioral Therapy: Enhancing Effectiveness by Incorporating Spirituality and Religion. *Social Work* 56, no. 1:21–31.
- Jerebic, Drago, and Sara Jerebic.** 2012. Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija. *Bogoslovni vestnik* 72, no. 2:297–309.
- Johnson, Susan M., Judy Makinen and John W. Millikin.** 2001. Attachment Injuries in Couple Relationships: A New Perspective on Impasses in Couples Therapy. *Journal of Marital and Family Therapy* 27, no. 2:145–155.
- Kelly, John F., and David Eddie.** 2020. The Role of Spirituality and Religiousness in Aiding Recovery From Alcohol and Other Drug Problems: An Investigation in a National U.S. Sample. *Psychology of Religion and Spirituality* 12, no. 1:116–123.
- Kerlin, Ann Marie.** 2017. Therapeutic Change in a Christian SUD Program: Mental Health, Attachment, and Attachment to God. *Alcoholism Treatment Quarterly* 35, no. 4:395–411.
- Khantzian, Edward J.** 2014. The Self-Medication Hypothesis and Attachment Theory: Pathways for Understanding and Ameliorating Addictive Suffering. V: Richard Gill, ed. *Addictions from an Attachment Perspective. Do Broken Bonds and Early Trauma Lead to Addictive Behaviors?* 33–56. London: Karnac Books Ltd.
- Kirkpatrick, Lee A.** 2005. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Lewis, Jordan P., and James Allen.** 2017. Alaska Native Elders in Recovery: Linkages between Indigenous Cultural Generativity and Sobriety to Promote Successful Aging. *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 32, no. 2:209–222.
- Mason, Sarah J., Frank P. Deane, Peter J. Kelly and Trevor P. Crowe.** 2009. Do Spirituality and Religiosity Help in the Management of Cravings in Substance Abuse Treatment Spirituality and Cravings Mason et Al. *Substance Use and Misuse* 44, no. 13:1926–1940.
- McCauley, Kevin, and Cory Reich.** 2008. *Addiction*. Salt Lake City: Institute for Addiction Study.
- Medlock, Morgan M., David H. Rosmarin, Hilary S. Connery, Margaret L. Griffin, Roger D. Weiss, Sterling L. Karakula and Kathryn R. McHugh.** 2017. Religious Coping in Patients with Severe Substance Use Disorders Receiving Acute Inpatient Detoxification. *American Journal on Addictions* 26, no. 7:744–750.
- Miller, Melissa L., and Stephen M. Saunders.** 2011. A Naturalistic Study of the Associations between Changes in Alcohol Problems, Spiritual Functioning, and Psychiatric Symptoms. *Psychology of Addictive Behaviors* 25, no. 3:455–461.
- Murray, Thomas S., Kathy Goggin and Vanessa L. Malcarme.** 2006. Development and Validation of the Alcohol-Related God Locus of Control Scale. *Addictive Behaviors* 31, no. 3:553–558.
- Necula, Constantin, Adina Baciu and Antoaneta Pungă.** 2019. Dimensions of Religiousness in Determining the Anthropological Changes in the Process of the Toxi-Addicted Person's Recovery. *Romanian Journal of Legal Medicine* 27, no. 2:136–141.
- Panati, Dinesh, Ramya Keerthi Paradesi, Vinay Kumar Sayeli and Swetha Panati.** 2020. Spirituality and Abstinence Self-Efficacy in Patients with Alcohol Dependence Syndrome. *Journal of Clinical and Diagnostic Research* 14, no. 6:9–12.
- Pardini, Dustin A., Thomas G. Plante, Allen Sherman and Jamie E. Stump.** 2000. Religious Faith and Spirituality in Substance Abuse Recovery: Determining the Mental Health Benefits. *Journal of Substance Abuse Treatment* 19, no. 4:347–354.
- Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig, Nalini Tarakeshwar and June Hahn.** 2001. Religious Struggle as a Predictor of Mortality Among Medically Ill Elderly Patients. *Archive of Internal Medicine* 161, no. 15:13–27.
- Peres, Julio F., Alexander Moreira-Almeida, Antonia Gladys Nasello and Harold Koenig.** 2007. Spirituality and Resilience in Trauma Victims. *Journal of Religious Health* 46, no. 3:343–350.
- Piderman, Katherine M., Terry D. Schneekloth, Shane V. Pankratz, Shaun D. Maloney and Steven I. Althchuler.** 2007. Spirituality in Alcoholics during Treatment. *American Journal on Addictions* 16, no. 3:232–237.
- Piderman, Katherine M., Terry D. Schneekloth, Shane V. Pankratz, Susanna R. Stevens and Steven I. Althchuler.** 2008. Spirituality during

- Alcoholism Treatment and Continuous Abstinence for One Year. *International Journal of Psychiatry in Medicine* 38, no. 4:391–406.
- Polcin, Douglas L., and Sarah Zemore.** 2004. Psychiatric Severity and Spirituality, Helping, and Participation in Alcoholics Anonymous during Recovery. *American Journal of Drug and Alcohol Abuse* 30, no. 3:577–592.
- Pouille, Aline, Charlotte De Kock, Freya Vander Laenen and Wouter Vanderplasschen.** 2020. Recovery Capital among Migrants and Ethnic Minorities: A Qualitative Systematic Review of First-person Perspectives. *Journal of Ethnicity in Substance Abuse* 2:1–31.
- Ressing, Meike, Maria Blettner and Stefanie J. Klug.** 2009. Systematic Literature Reviews and Meta-Analyses. *Deutsches Ärzteblatt International* 106, no. 27:456–463.
- Robinson, Elizabeth A. R., James A. Cranford, Jon R. Webb and Kirk J. Brower.** 2007. Six-Month Changes in Spirituality, Religiousness, in Heavy Drinking in a Treatment-Seeking Sample. *Journal of Studies on Alcohol and Drugs* 68, no. 2:282–290.
- Rowatt, Wade C., and Lee A. Kirkpatrick.** 2002. Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, no. 4:637–651.
- Selvam, Sahaya G.** 2015. Character Strengths in the Context of Christian Contemplative Practice Facilitating Recovery from Alcohol Misuse: Two Case Studies. *Journal of Spirituality in Mental Health* 17, no. 3:190–211.
- Snyder, Hannah.** 2019. Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines. *Journal of Business Research* 104:333–339.
- Stern, Daniel N., Nadia Bruschiweiler-Stern, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum and Louis W. Sander.** 2010. *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm*. New York: W. W. Norton.
- Urschel, Harold C.** 2009. *Healing the Addicted Brain*. Naperville: Sourcebooks, Inc.
- Vetere, Arlene.** 2014. Alcohol Misuse, Attachment Dilemmas, and Triangles of Interaction: A Systemic Approach to Practice. V: Richard Gill, ed. *Addictions from an Attachment Perspective. Do Broken Bonds and Early Trauma Lead to Addictive Behaviours?*, 57–68.. London: Karnac Books Ltd.
- Wade, Wendy.** 2013. Catholic Mass and Its Healing Implications for the Addicted Person. *Substance Use and Misuse* 48, no. 12:1138–1149.
- Webb, Jon R., Elizabeth A. R. Robinson, Kirk J. Brower and Robert A. Zucker.** 2006. Forgiveness and Alcohol Problems among People Entering Substance Abuse Treatment. *Journal of Addictive Diseases* 25, no. 3:55–67.
- Wisner Bowden, Jeanne.** 1998. Recovery from Alcoholism: a Spiritual Journey. *Issues in Mental Health Nursing* 19, no. 4:337–352.
- World Health Organization.** 2016. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems - 10th Revision*. 5th Edition. Geneva: World Health Organization.
- Wright, Jason.** 2014. Addiction: Treatment and Its Context. V: Richard Gill, ed. *Addictions from an Attachment Perspective. Do Broken Bonds and Early Trauma Lead to Addictive Behaviours?*, 11–32. London: Karnac Books Ltd.
- Yeterian, Julie D., Krisanne Bursik and John F. Kelly.** 2015. Religiosity as a Predictor of Adolescents' Substance Use Disorder Treatment Outcomes. *Substance Abuse* 36, no. 4:453–461.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 485—499

Besedilo prejeto/Received:01/2022; sprejeto/Accepted:05/2022

UDK/UDC: 314.04:27-426

DOI: 10.34291/BV2022/02/Kezman

© 2022 Kezman et al., CC BY 4.0

Mihaela Kežman, Jana Goriup in Mitja Gorenak¹

Pomen prenosa vrednot med generacijami

The Importance of Passing on Values between Generations

Povzetek: Demografske spremembe vplivajo tudi na sodobno družino. Ta se namreč spreminja. Medgeneracijsko sodelovanje kot del skupnega bivanja ni več samoumevno. Zdi se, da se vrednote družinskega življenja v procesih, ki jih družina doživlja v postmoderni družbi, nekako izgubljujejo. Slednje nas je vodilo v raziskovanje, kako se vrednote prenašajo skozi medgeneracijski odnos starih staršev in njihovih vnukov. S tehniko anketnega vprašalnika smo na vzorcu 405 starih staršev v starosti od 65 do vključno 75 let ugotavljali, katere vrednote so obema populacijama pomembne in katere ter v kolikšni meri lahko stari starši prenašajo na svoje vnuke. Uporabljen instrumentarij je bil zasnovan na podlagi Muskove lestvice vrednot (MLV). Na osnovi dobljenih empiričnih podatkov smo ugotovili, da so vrednote, ki so osebno pomembne stari staršem, pomembne tudi za prenos na njihove vnuke. *Vera* se je izkazala kot najpomembnejša vrednota (vrednost korelacije 0,812), saj jo stari starši, ki jim je ta vrednota pomembna, prenašajo tudi na svoje vnuke. Odkrili smo tudi nekatere razlike glede na spol starih staršev, medtem ko pri večini vrednot, ki smo jih raziskovali, vpliva starosti nismo zaznali. Raziskava je gotovo spodbuda za nadaljnje raziskovanje – posebej v času krize, ko je družina toliko bolj pomembna in vrednote še toliko bolj nujne.

Gljučne besede: vrednote, stari starši, vnuki, družina, vera

Abstract: Demographic changes that we are seeing happen have a significant influence of families. Intergenerational cooperation is no longer seen as something that we can take for granted based purely on the fact that various generations live together. Based on all of this it seems that values are losing their power. This has led us to research the area of values, in particular, we were interested in how values are being transmitted from grandparents to grandchildren through intergenerational relations. We have used a paper-pencil survey where we gathered responses from 405 respondents, aged between 65 and 75 years of age inclusive, asking them how important selected values are for their personal and how important do they see these same values for being

¹ Korespondenčni avtor.

transmitted to their grandchildren. We have found out that those values that are important for grandparents themselves are also important to be transmitted to their grandchildren. For this purpose, we have used a pre-existing questionnaire based on Musek value survey (MLV). Another interesting discovery of our research is also that the value of faith (correlation value 0,812) has proven to be the most important value for transmission to their grandchildren based on the views of grandparents. Our research also identified certain differences when it comes to the gender of grandparents and age of grandparents in relation to the transmission of values. Results of the survey can be directly used or can be used for further research purposes especially now when in times of crisis family is a value, we all must foster as necessary.

Keywords: values, grandparents, grandchildren, family, faith

1. Uvod

Podaljševanje življenjske dobe in intenziven porast starejšega prebivalstva ne spreminja samo starostne strukture prebivalstva, temveč tudi oblike in vsebine družinskega življenja ter družinskih vlog (Coale in Hoover 2015, 9–18; Goriup in Lahe 2018, 32; Samir in Lutz 2017, 18–192; Pol 2017, 3–15; Vaupel, Villavicencio in Bergeron-Boucher 2021). Temeljna značilnost demografske prihodnosti evropske (tudi slovenske) družbe je torej staranje. Vsak človek doživlja staranje in starost drugače. Vsak ima svoje značilnosti, ki jih je treba spoštovati, vsak tudi posebne potrebe, ki morajo biti zadovoljene, če želimo govoriti o kakovosti življenja v starosti (Filej in Kaučič 2019, 556). Pri trenutnem staranju prebivalstva so že vidne posledice demografske dinamike (Reynaud in Miccoli 2019, 8–9), ki je zaznavna ne le pri starejših, temveč tudi pri mladih. V preteklosti so bili starejši mlajšim generacijam glavni vir znanja, veščin in informacij za vsakdanje življenje in delo, kar je gotovo neposredno povezano z vrednotami. Bistvena sestavina doživljanja smisla starosti je prav prenašanje spoznanj in izkušenj mlajšim generacijam. Generacije so v zadnjem stoletju dosegle velik izjemno velik razvoj znanja na materialno-tehničnem in naravoslovnem področju, medtem ko sta znanje in možnost za kakovost osebnostnega razvoja in medčloveškega sožitja delno zaostala – prav to pa je odločilnega pomena za kakovostno staranje in solidarno sožitje med generacijami. Starejši in nemočni ljudje so v današnji družbi pogosto marginalizirani. V takih družbenih razmerah tudi sami starejši starosti ne sprejemajo in specifičnih možnosti, ki jih ponuja tretje življenjsko obdobje vse do konca življenja, ne vidi-jo (Goriup in Lahe 2018, 164–165). Družbeni prehodi od ene generacije k drugi že od nekdaj omogočajo prenašanje dediščine na mlajše. V sodobnih družbah, družinah so se medgeneracijska razmerja bistveno spremenila, vsaka generacija življenje in življenjske izzive doživlja na svoj način (Kump in Jelenc Krašovec 2013, 11). Prenašajo se ne le znanja, temveč stari starši na svoje vnuke prenašajo tudi svoje poglede, razmišljanja in vrednote.

Prav slednje nas je vodilo v raziskovanje področja prenosa vrednot med generacijo starih staršev in generacijo vnukov, ki se v okoliščinah, v katerih smo se kot družba znašli, kaže zelo pomembno – posebej v času, ko pogosto slišimo, da je družina v krizi in da se odnosi v družinah spreminjajo in krhajo.

2. Teoretična izhodišča

2.1 Družina kot osnovna celica družbe

Družina je vrednota (Musek 1995, 207), uvrščena v sam vrh na lestvici vrednot (Potočnik 2009, 261), in še vedno osnovna družbena enota. Družina niso zgolj posamezniki, ki jo sestavljajo, ampak veliko več (Chambers in Gracia 2021). Družine uživajo tudi številne pravice in privilegije, tako formalne kot neformalne, ki drugim niso zagotovljene (Powel 2014, 2). V širšem smislu je osnovna in najpomembnejša eksistencialna celica, znotraj katere se oblikujejo najpomembnejši socialni odnosi – tako v jedrni družini kot tudi skozi odnose z drugimi člani razširjene družine (Chambers in Gracia 2021). Pearce, Hayward, Chassin in Curran (2018, 592) ugotavljajo, da so družinski člani lahko med seboj povezani po krvnem sorodstvu, po zakonski zvezi ali glede na drugo trajno vez (skrbništvo, posvojitev ali sobivanje). V preteklosti je bila funkcija (jedrne) družine zlasti vzgoja in socializacija otrok ter skrb za materialno in čustveno stabilnost njenih (odraslih) članov. Pozneje se je temeljna funkcija družine iz strukturne enote družbene organizacije spremenila; te spremembe so posledica prilagajanja posameznikov – in družinskih članov – spreminjajočim se gospodarskim, demografskim, tehnološkim in kulturnim razmeram (Furstenberg 2014, 12). Različni člani imajo v družini različne vloge, ena pomembnejših pa je – po mnenju Goriupove in Lahetove (2018, 105–106) – prav vloga starih staršev, saj ti preko svojih otrok z vnuki vzpostavljajo povezavo med preteklostjo in prihodnostjo. Na ta način uresničujejo ne le medgeneracijsko sožitje, temveč tudi prenos vrednot.

2.2 Vloga starih staršev v sodobni razširjeni družini

Razširjene družine so sestavljene iz več generacij in lahko vključujejo biološke starše in njihove otroke ter stare starše, tete, strice in (druge) sorodnike. Razširjena družina ima osrednjo vlogo (LaFave in Thomas 2017, 52), saj so njeni člani otrokova opora in zavetje, ga razvajajo – so pa tudi osebe, na katere se otrok obrača po pomoč (Gurtler 2013, 7). Goriupova in Lahetova (2018, 106) trdita, da je zelo pomemben tudi emocionalni vidik vloge starih staršev, saj ti v družinskem življenju (ponovno) postajajo nepogrešljiv člen. Večgeneracijska sobivanja povečujejo odpornost in sposobnost družine zadovoljevati potrebe vseh družinskih članov – kljub več dejavnikom tveganja, ki vključujejo zapletena razmerja in pogosto tudi generacijski konflikt (Papić 2017, 75). Čas, ki ga vnuki preživijo s svojimi starimi starši, je neprecenljiv. Odnos med njimi je namreč edinstven in drug drugega lahko naučijo marsikaj. Dovolj varni medosebni odnosi, da se človek v ranljivosti in ne-

popolnosti lahko razkrije, z njima sooči ter išče nove in bolj učinkovite življenjske poti in drže, so namreč pomembni (Simončič 2018, 217).

V sodobni postmoderni družbi je razširjenih družin, ki živijo v istem gospodinjstvu ali vsaj bližnji soseski, vse manj. Prostorska ločenost nuklearne družine (starši in otroci) od razširjene (s starimi starši) zmanjšuje priložnosti za ustaljene medgeneracijske transferje. Zaradi takšne ločenosti postajajo tako mladi kot starejši bolj ranljivi. Vse več vnukov ima s starimi starši stike redko. Pa bi jim ti z vsemi izkušnjami in modrostjo lahko nudili oporo pri odraščanju, učenju in razumevanju nepredvidljive postmoderne družbene realnosti. Obenem pa so zaradi omejenih stikov z vnuki tudi stari starši prikrajšani za pripadnost, neposredno seznanjanje s sodobnimi družbenimi dogajanjem in novimi tehnologijami. Vse to jim vnuki, če živijo dovolj blizu, lahko nudijo. Tako (lahko) oboji, stari starši in vnuki, izgubljajo medsebojno podporo.

2.3 Družbena vloga starih staršev

Klasična podoba starih staršev običajno slika potrpežljive, ljubeče in modre ljudi, ki imajo svoje vnuke (brezpogojno) radi in ki svojim otrokom – tudi že staršem – priskočijo na pomoč vedno, ko jih ti potrebujejo. To je vsekakor idealizirana podoba. Vlogi stare mame (babice, ome, none) in starega očeta (dedka, nona, opa) nista zgolj zgodovinski stalnici, saj ju vsaka družba in generacija razume, pa tudi interpretira drugače. Obe vlogi sta tesno povezani z družbenim dojemanjem starosti in pričakovanjem glede obeh vlog v določeni kulturi, časovnem obdobju in družbenem prostoru. Knudsen (2012, 232–237) opaža, da so babice pri skrbi za stike s širšo družino tradicionalno spretnejše – s svojo žensko in materinsko intuicijo lažje poiščejo ustrezne načine, kako se vključiti v pomoč mladi družini. Vendar je prednost tako za dedka kot babico, če to vlogo opravljata skupaj. Po drugi strani avtor izpostavlja, da se tudi moški v vlogi dedkov pravzaprav znajdejo dobro. Morda bodo vnuki preko tega učenja sami nekoč dobro odigrali ravno te naučene vloge. Kajti, kot pravi Nežič Glavica (2019, 201), izkustveno učenje omogoča poglobljen odnos, ki nagovarja na eksistencialni ravni – in tako spodbuja k samorefleksiji in osebni rasti.

Druženje starih staršev in vnukov je v (sodobnih) družinah nedvomno pomemben vidik medgeneracijske solidarnosti. S tem namreč poteka tako imenovana medgeneracijska vzgoja (Andoljšek Mravljak in Ramovš 2017, 54). Pri tem poudarjamo, da so – ne glede na norme oziroma zakonske opredelitve v družbi – veliko pomembnejša pričakovanja in vrednote, na katerih temeljijo medgeneracijski odnosi v vsaki posamezni družini. V mnogo družinah so stari starši tudi zaradi dolgega delovnika staršev zelo pomembni pri (so)vzgoji otrok – in neprecenljivi zaradi svojih izkušenj ter življenjske opore. V primeru neustreznosti vzgoje ali prisotnosti nasilja ter prepogoste fizične ali čustvene odsotnosti staršev pa so večkrat celo tisti, h katerim se vnuki zatekajo. Tako lahko stari starši včasih postanejo nadomestni starši – zatočišče, kjer vnuki dobijo občutek varnosti in ljubljenosti. Vnuki zato potrebujejo stare starše skoraj tako kot starše. Starši jim dajejo očetovsko in materinsko oskrbo, brez njih bi bilo življenje težavnejše in revnejše. Stari starši

pa nudijo vnukom pomoč v stiski, tudi npr. denarni ali zdravstveni. Nudijo jim tudi lastne izkušnje in omogočajo dogodivščine. Če želijo ustvariti kvalitetne medsebojne odnose, jih morajo (znati) zgraditi (Gurtler 2013, 5–7). Takšno druženje pri naša kreativno preživljanje časa, saj temelji na medgeneracijskem sodelovanju ter prenosu vrednot z mlajših na starejše in obratno. Buchanan in Rotkirch (2018) poročata o raziskavi na več kot 1500 otrocih, starih med 11 in 16 let, ki je pokazala, da so imeli stari starši, ki se z vnuki ukvarjajo pogosto, manj čustvenih in vedenjskih težav in da tesne vezi med starimi starši in vnuki pri slednjih pomenijo manj čustvenih in vedenjskih težav ter manj težav z vrstniki. Ti odnosi so tudi pomagali zmanjšati škodljive vplive različnih izkušenj – npr. ločitev staršev in vrstniško nadlegovanje.

Pomen tradicionalnih oblik pripadnosti je tudi danes pomemben. Kljub individualistični naravi sodobnih družb namreč posameznikova identiteta ni nekaj povsem poljubnega. Je posledica procesov socializacije, ki jim je posameznik podrejen in preko katerih so mu posredovane vrednote, moralne norme, mišljenjski in vedenjski vzorci skupnosti. Pri tem imajo globoko zakoreninjene elemente kulture, ki so povezani z religijo določenega okolja in z zgodovinskim spominom posamezne nacionalne skupnosti, zelo veliko vlogo (Golob idr. 2020, 174).

2.4 Vrednote starih staršev so pomembne

Za psihologijo in sociologijo so vrednote del osebnosti. Slovar slovenskega knjižnega jezika – SSKJ (s.v. »vrednôta«) vrednôto opredeljuje kot nekaj, »čemur priznava kdo veliko načelno vrednost in mu zato daje prednost: doživljati, ohranjati, priznavati vrednote; družbene, osebne vrednote; estetske, moralne vrednote; ljubezen, resnica, svoboda in druge vrednote«. Köthemann (2014, 9) navaja, da je definicijo in strukturo vrednot že leta 1951 oblikoval Kluckhohn (1962). Zanj vrednota pomeni kodo ali standard, obstojen skozi čas, ki organizira sistem delovanja kot koncept pojmovanja, ki je, eksplicitno ali implicitno, želeno značilen za posameznika ali skupine in ki vpliva na izbiro razpoložljivih načinov, sredstev ter zaključkov vednja in delovanja. Isti avtor vrednote torej razume kot idejo (za)želenega. Milton Rokeach (1973, 5) idejo Kluckhohna (1962) nadgrajuje – vrednote opredeljuje kot »trajna prepričanja, da je določen način obnašanja oziroma stanje obstoja na osebni ali družbeni ravni bolj sprejet kot nasprotni, oziroma obratni način obnašanja ali stanje obstoja« (Rokeach 1973, 5). Tudi Reich in Adcock (1976, 18) vrednote razumeta kot prepričanja, ki sprožijo reakcijo posameznika glede na njegova stališča.

Med slovenskimi avtorji je področje vrednot raziskoval Musek (1995; 2000; 2015), ki jih je opredelil kot »motivacijski cilj najvišjega hierarhičnega reda«. Vrednote je klasificiral, jih razdelil na dionizične in apolonske, te pa na hedonske – čutne, zdravstvene, varnostne (veselje, zabava, vznemirljivo življenje, udobje, uživanje, zdravje in varnost), potenčne – statusne in patriotske (moč, ugled, slava, denar, politični uspeh, ljubezen do domovine, narodnostni ponos), moralne – socialne, societalne in tradicionalne (ljubezen, družinska sreča, razumevanje s partnerjem, mir, sloga, enakost, poštenost in delavnost) in naposled izpolnitvene –

spoznavne, kulturne, estetske, aktualizacijske in verske (resnica, modrost, lepota, narava, umetnost, kultura, samoizpolnjevanje, vera in upanje) (2015, 30). Definicije vrednot so torej različne, imajo pa skupne značilnosti, ki jih Rokeach (1973, 3) opredeljuje s petimi ključnimi lastnostmi: »posameznik ima relativno majhno število vrednot; vsi posamezniki imajo iste vrednote, le njihov pomen je različno močan; vrednote so povezane v vrednotne sisteme; korenine vrednot lahko izsledimo v družbi, kulturi, institucijah ter osebnosti in posledice delovanja vrednot bodo vidne v vseh raziskovalnih fenomenih, ki jih bodo raziskovali«. Rokeach (34) izpostavlja še, da so splošne vrednote odraz osebnih, saj osebne vrednote vodijo v družbene vrednote, te pa v splošne vrednote.

Vrednote se spreminjajo, saj doživljamo premik od dionizičnih k apolonskim vrednotam kot nekaj skoraj ‚naravnega‘ (Musek, Lešnik Musek in Musek Lešnik 1993, 34). Kljub temu so rezultati raziskave pokazali, da s starostjo relativno upada pomen hedonskih in potenčnih vrednot – ob tem pa ne upada pomen moralnih vrednot in narašča pomen izpolnitvenih vrednot. Zato naj bi bile generacijske razlike v vrednotah posledica intraindividualnih sprememb (ki imajo določene zakonitosti) v vrednostnem razvoju posameznikov (25–26).

Vera ima mesto tako v zasebnem kot tudi javnem prostoru sodobnih evropskih družb, vsekakor pa številnim ljudem osmišlja in napolnjuje sicer pogosto prazna vsakodnevna življenja (Ruparčič 2022, 83). Igra dragoceno vlogo pri ohranjanju odnosov skozi različne vrste izzivov, vključno z izrazito neugodnimi okoliščinami in obdobji velikega dvoma (McKaughan 2018, 195). Vera kot odnosna resničnost je nekaj živega, dogajajočega se, zato so njen sestavni del rast, zorenje – seveda lahko tudi slabljenje in izginjanje (Turnšek 2021, 982). Filejeva in Kaučič (2019, 566) trdita, da je za starejše duhovni dejavnik najpomembnejši dejavnik, ki vpliva na kakovost življenja. Iz tega lahko sklepamo, da je duhovni vidik gotovo pomemben tudi za prenos vrednot na vnuke. Tudi Musek, Lešnik Musek in Musek Lešnik trdijo, da s starostjo narašča zlasti pomen vrednot, kot so spoštovanje družbenih načel, varnost in vera (1993, 29) – čeprav Potočnik (2008, 335) ugotavlja, da vera v družini izgublja pomen. Vera je osebnostno dogajanje (Turnšek 2021, 984); močno je povezana tudi z duhovnostjo, katere namen je, da človek v življenju najde pomen in smisel ter se čuti celega in povezanega (Perko in Čotar Konrad 2018, 261).

Na podlagi teoretičnega pregleda smo za potrebe raziskave postavili sledeče raziskovalne hipoteze:

- H 1: Dojemanje osebnega pomena vrednot ima močno pozitivno korelacijo z dojemanjem pomena prenosa vrednot na vnuke.
- H 2: Največjo pozitivno korelacijo dojemanja osebnega pomena vrednot z dojemanjem pomena prenosa vrednot na vnuke ima vrednota vera.
- H 3: Ženske statistično značilno višje ocenjujejo pomen prenosa vrednot na vnuke kot moški.
- H 4: Starejši anketiranci statistično značilno višje ocenjujejo pomen prenosa vrednot na vnuke kot mlajši anketiranci.

3. Metodološki pristop

V empiričnem delu raziskovanja smo za obvladljivost količine podatkov in zagotavljanje reprezentativnosti vzorca glede na celotno populacijo vzorec zamejili tako, da smo vanj zajeli starejše odrasle v starostni skupini od 65 do vključno 75 let, ki imajo vsaj enega vnuka ali vnukinjo. V nadaljevanju predstavljamo zasnovo anketnega vprašalnika, potek raziskave ter vzorčenje, karakteristike in zanesljivost vzorca.

3.1 Zasnova anketnega vprašalnika

Vprašalnik je bil iz dveh delov: prvi del vprašalnika smo namenili raziskovanju vrednot, pri čemer smo uporabili Muskovo lestvico vrednot (v nadaljevanju: MLV) (Musek 2000, 29). Gre za predhodno validirano lestvico, ki je rezultat 15-letnega raziskovanja avtorja. Musek (2000) je svojo lestvico oblikoval postopno, za našo raziskavo smo tako uporabili MLV z 31 vrednotami. Najprej smo MLV uporabili za raziskavo pomembnosti vrednot za anketirance osebno, nato pa v smislu pomena za prenos na vnuke in vnukinje. Drugi del vprašalnika je bil naš lasten in je služil za zbiranje socio-demografskih in ekonomskih podatkov o starejših, vključenih v raziskavo – vendar smo se pri tem zgledovali po drugi raziskavi (Naterer idr. 2019). Tu so nas zanimali spol, starost, izobrazba, urbanizacija, oblika bivanja, ocena lastnega trenutnega zdravstvenega stanja in pa osebni mesečni neto dohodek.

3.2 Potek raziskave in zbiranje podatkov

Podatke smo zbirali tako, da smo se povezali z vsemi petnajstimi večgeneracijskimi centri (v nadaljevanju VGC) v Sloveniji. Z vodji VGC smo se vnaprej dogovorili, kdaj bodo izvajali aktivnosti za starejše, in takrat smo se srečanj udeležili tudi mi. Udeležencem smo podali navodila in kuverte s tiskanimi vprašalniki. V navodilih smo pojasnili, kaj vsak sklop, na katerega odgovarjajo, pomeni – in dodatno pojasnili tudi, da ne gre za zbiranje osebnih podatkov, temveč zgolj za zbiranje socio-demografskih in ekonomskih podatkov, ki jih bomo uporabili izključno za potrebe znanstvenoraziskovalnega dela. Prosili smo jih, da izpolnjene ankete oddajo v kuverti v za to namenjeno škatlo. Zbiranje podatkov je bilo popolnoma anonimno, prostovoljno in je trajalo od aprila do septembra 2021.

3.3 Vzorčenje

Vprašalnik je zajel vzorec anketiranih, ki je reprezentativen za uporabljeno starostno skupino v Sloveniji. Velikost reprezentativnega vzorca smo določili na podlagi podatkov Statističnega urada Republike Slovenije (SURS 2021) in teoretičnih spoznanj (Kalton in Vehovar 2001).

Statistični urad Republike Slovenije vodi statistiko o demografskih podatkih prebivalcev Republike Slovenije, pri čemer je bil za nas pomemben delež starejših, starih od 65 in do vključno 75 let. V Sloveniji je bilo po podatkih Statističnega urada Republike Slovenije (SURS 2021) na dan 31. 12. 2020 v tej starostni skupini 250.631 oseb. Za zagotavljanje reprezentativnosti vzorca celotne populacije

(250.631 oseb v starostni skupini od 65 do vključno 75 let) smo izračunali minimalno število anketnih vprašalnikov, potrebnih za doseganje reprezentativnosti na 384 anketirancev. Pri tem smo se odločili za 95-odstotno raven zaupanja in 5-odstotno tveganje, kar se v družboslovnem raziskovanju šteje kot sprejemljivo (Cohen, Manion in Morrison 2011). Zajeli smo torej anketirance, stare od 65 do vključno 75 let, iz vseh statističnih regij; pri tem je bilo vzorčenje priložnostno. S tem smo želeli zagotoviti geografsko pokritost celotne Slovenije in reprezentativnost po najmanj treh socio-demografskih in ekonomskih kazalnikih. Kadar namreč zagotavljamo reprezentativnost po najmanj treh socio-demografskih in ekonomskih kazalnikih, lahko iz značilnosti vzorca sklepamo o celotni populaciji (Hannan in Freeman 1977, 929–964). Podatke smo vnesli v računalniške baze in jih obdelali s pomočjo programov Excel ter SPSS for Windows.

3.4 Reprezentativnost vzorca

V fazi raziskave smo zbrali več od predvidenega (384) števila anketnih vprašalnikov, in sicer 435. Nepopolne smo izločili in tako dobili 405 veljavnih vprašalnikov. Ob pridobitvi 405 veljavnih vprašalnikov smo preverili reprezentativnost vzorca: tega smo v primerjavi s populacijo izračunali s pomočjo testa hi-kvadrat (χ^2), ki je za spremenljivko spol pokazal vrednost 2,324 (pri stopnji prostosti $df = 1$) in signifikanco $p = 0,127$. Za spremenljivko starost je test hi-kvadrat pokazal vrednost 17,331 (pri stopnji prostosti $df = 10$) in signifikanco $p = 0,067$. Pri urbanizaciji pa je test hi-kvadrat pokazal vrednost 0,892 (pri stopnji prostosti $df = 1$) in signifikanco $p = 0,345$. Vrednosti porazdelitve hi-kvadrata (χ^2) pri signifikanci 0,05 (torej 5 %) so za spremenljivke z eno (1) stopnjo prostosti (spremenljivki spol in urbanizacija) 3,8415, za spremenljivke z desetimi (10) stopnjami prostosti (spremenljivka starost) pa 18,307 (Košmelj in Rovar 1997, 290). Na podlagi dobljenih rezultatov lahko torej potrdimo, da je vzorec veljaven in tudi reprezentativen za celotno populacijo.

3.5 Značilnosti vzorca

Pri demografskih vprašanjih so nas zanimali spol, starost, stopnja izobrazbe, urbanizacija, oblika bivanja, ocena zdravstvenega stanja in osebni mesečni dohodek. Rezultati analize demografskih podatkov so prikazani v Tabeli 1.

Spremenljivka	Število odgovorov	%
Spol anketiranca		
moški	177	43,8
ženski	227	56,2
Starost anketiranca		
od 65 do vključno 69 let	201	49,8
od 70 do vključno 75 let	203	50,2
Kje živite?		
urbano okolje	229	57,1
ruralno okolje	172	42,9
Stopnja izobrazbe		
osnovnošolska ali manj	32	8,0

poklicna srednješolska	81	20,1
srednješolska	122	30,3
višja/visoka strokovna	108	26,9
univerzitetna	50	12,4
magisterij ali doktorat	9	2,2
Osební mesečni neto dohodek		
do 600 €	58	14,6
od 601 € do 900 €	172	43,2
od 901 € do 1200 €	100	25,1
nad 1201 €	68	17,1

Tabela 1: Demografija anketirancev.

Iz Tabele 1 lahko razberemo, da je med vsemi anketiranci, ki so odgovorili na vprašanje, 177 (43,8 %) moških in 227 (56,2 %) žensk. Iz Tabele 1 je tudi razvidno, da je v starostni skupini od 65 do vključno 69 let 201 (49,8 %) anketiranih, v starostni skupini od 70 do vključno 75 let pa 203 (50,2) anketiranih. Povprečna starost anketirancev je znašala 69,60 let. Pri stopnji izobrazbe prevladujejo anketiranci s srednješolsko izobrazbo – 122 (30,3 %), sledijo tisti z višjo ali visoko strokovno – 108 (26,9 %), s poklicno srednješolsko – 81 (20,1 %), univerzitetno – 50 (12,4 %), osnovnošolsko ali manj – 32 (8,0 %); najmanj anketiranih pa ima magisterij ali doktorat – 9 (2,2 %). Iz Tabele 1 še lahko razberemo, da 229 (57,1 %) anketirancev živi v urbanem okolju, 172 (42,9 %) pa v ruralnem okolju. Najpogostejši osebni mesečni dohodek anketiranih znaša med 601 € in 900 €, takšnih je 172 (43,2 %), sledijo anketirani z osebnim mesečnim dohodkom od 901 € do 1200 € (100 oz. 25,1 %), 68 (17,1 %) anketiranih ima osebni mesečni dohodek nad 1201 €, medtem ko ima najnižji osebni mesečni dohodek, torej do 600 €, 58 (14,6 %) anketiranih.

3.6 Zanesljivost merjenja

Zanesljivost merjenja smo preverjali s testom Cronbach alfa, ki smo ga izvedli, še preden smo se lotili poglobljenih analiz vsebine vprašalnika. Ker je ta sestavljen iz več različnih delov, smo merjenje s testom Cronbach alfa temu prilagodili. Najprej smo zato testirali vprašanja prvega sklopa – in sicer v kolikšni meri anketiranci ocenjujejo, da je posamezna vrednota pomembna za njih osebno. Cronbach alfa za ta sklop je 0,878, kar predstavlja visoko zanesljivost merjenja. V nadaljevanju smo testirali drugi sklop vprašalnika, kjer anketiranci ocenjujejo, v kolikšni meri je posamezna vrednota pomembna za prenos na vnuke in vnukinje. Cronbach alfa za ta sklop je 0,903, kar prav tako predstavlja izjemno visoko zanesljivost merjenja. Test Cronbach alfa smo nato izvedli še za vse postavke – znašal je 0,939, kar je zopet zelo visoka zanesljivost merjenja. Slednjo opredeljujemo na podlagi mnenja, da vrednost testa Cronbach alfa nad 0,800 kaže na visoko zanesljivost merjenja (Ferligoj, Leskovšek in Kogovšek 1995).

4. Analiza podatkov

4.1 Združevanje spremenljivk

Zaradi velikega števila spremenljivk (31 vrednot iz MLV) smo se odločili za združevanje vrednot v skupine, ki jih je predpostavil že Musek (2000), in s tem postavili nove združene spremenljivke. V prvo skupino vrednot smo pri tem združili vrednote: veselje, zabava, vznemirljivo življenje, udobje, uživanje, zdravje, varnost; te je Musek (2000) imenoval čutne, varnostne in zdravstvene vrednote (CVZ). Drugo skupino predstavljajo vrednote: moč, ugled, slava, denar, politični uspeh, ljubezen do domovine, narodnostni ponos – po Musku (2000) statusne in patriotske vrednote (SP). Tretjo skupino predstavljajo vrednote: ljubezen, družina oz. družinska sreča, razumevanje s partnerjem, mir, sloga, enakost, poštenost, delavnost; te je Musek (2000) poimenoval socialne, societalne in tradicionalne vrednote (SST). V četrto skupino so vrednote: resnica, modrost, lepota, narava, umetnost, kultura, samoizpopolnjevanje, vera, upanje – te je Musek (2000) označil kot spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote (SEKAV).

Združevanje zajema tako segment samoocene pomembnosti vrednot za posameznika kot tudi segment ocenjevanja pomena prenosa vrednot na vnuke. Po združevanju smo opravili analizo združenih spremenljivk, ki je pokazala, da tudi take še vedno nimajo karakteristik normalne porazdelitve, zato v nadaljevanju za analizo uporabljamo neparametrične teste. Najprej nas je zanimalo, kolikšne so korelacije med združenimi spremenljivkami.

4.2 Analiza korelacij

Rezultati analize korelacij med združenimi spremenljivkami ob uporabi Spermanovega testa korelacij so prikazani v Tabeli 2.

	CVZ – prenos na vnuke	SP – prenos na vnuke	SST – prenos na vnuke	SEKAV – prenos na vnuke
CVZ – osebno pomembno	0,650**			
SP – osebno pomembno		0,762**		
SST – osebno pomembno			0,749**	
SEKAV – osebno pomembno				0,772**

** $p < 0,01$

Tabela 2: Korelacija združenih spremenljivk (sklopov vrednot).

V Tabeli 2 lahko vidimo, da so prav vsi pari združenih spremenljivk močno povezani, na kar kažejo visoke vrednosti Spermanovega koeficienta. Najvišjo stopnjo povezanosti (tj. 0,772**) izkazuje združena spremenljivka *spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote* (SEKAV); pri njej anketiranci najpogosteje ocenjujejo, da so vrednote v tej združeni spremenljivki za prenos na vnuke pomembne. Najnižjo (tj. 0,650**), a še vedno precej visoko stopnjo povezanosti smo zaznali pri združeni spremenljivki *čutne, varnostne in zdravstvene vrednote*

(CVZ), saj anketiranci to skupino vrednot pogosteje ocenjujejo kot za prenos na vnuke pomembno. Ker smo prav pri združenih spremenljivki *spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote* (SEKAV) ugotovili najvišjo stopnjo korelacije, smo se v nadaljevanju odločili korelacije posameznih vrednot v omenjenem sklopu analizirati podrobneje; rezultati so prikazani v Tabeli 3.

Posamezne vrednote »Spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote«	Spearmanov koeficient (ρ)
vera (osebno pomembno) – vera (pomembno za prenos)	0,812**
umetnost (osebno pomembno) – umetnost (pomembno za prenos)	0,707**
kultura (osebno pomembno) – kultura (pomembno za prenos)	0,703**
lepota (osebno pomembno) – lepota (pomembno za prenos)	0,647**
narava (osebno pomembno) – narava (pomembno za prenos)	0,621**
modrost (osebno pomembno) – modrost (pomembno za prenos)	0,563**
resnica (osebno pomembno) – resnica (pomembno za prenos)	0,550**
samoizpolnjevanje (osebno pomembno) – samozipolnjevanje (pomembno za prenos)	0,521**

** $p < 0,01$

Tabela 3: Korelacija posameznih vrednot iz sklopa SEKAV vrednot.

Podrobnejša korelacija posameznih vrednot v omenjenem sklopu je pokazala, da so prav vsi pari spremenljivk močno povezani, saj izkazujejo visoke vrednosti Spearmanovega koeficienta. Najmočnejšo povezanost smo zaznali pri vrednoti vera (0,812**), sledita vrednoti umetnost (0,707**) in kultura (0,703**). Najnižjo, vendar še vedno močno povezanost smo zaznali pri vrednoti samoizpolnjevanje (0,521**).

V nadaljevanju nas je zanimalo tudi, kako na zaznano pomembnost prenosa posameznih skupin vrednot na vnuke anketirancev vplivajo različni demografski dejavniki.

4.3 Analiza demografskih razlik

Z Mann-Whitneyjevim U testom in testom Kruskal-Wallis smo ugotavljali statistično značilne razlike pri dojetanju pomena prenosa vrednot na vnuke glede na posamezne izbrane demografske kazalce. Najprej smo ugotavljali razlike glede na spol anketirancev.

Združena spremenljivka	U	p	Srednji rang	
			moški	ženske
čutne, varnostne in zdravstvene vrednote – CVZ	17047,000	0,017	216,59	188,93
statusne in patriotske vrednote – SP	17080,500	0,024	215,34	189,08
socialne, societalne in tradicionalne vrednote – SST	17020,500	0,014	185,32	213,02
spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote – SEKAV	17680,500	0,047	188,96	212,11

Tabela 4: Mann-Whitney U test združenih spremenljivk glede na spol.

Analiza statistično značilnih razlik glede na spol je pokazala obstoj statistično značilne razlike pri vseh štirih združenih spremenljivkah. Moški namreč statistično

značilno ($U = 17047,000$ in $p = 0,017$) višje (srednji rang 216,59) ocenjujejo združeno spremenljivko čutne, varnostne in zdravstvene vrednote (CVZ) kot ženske (srednji rang 188,93). Prav tako moški statistično značilno ($U = 17080,500$ in $p = 0,024$) višje (srednji rang 215,34) ocenjujejo združeno spremenljivko *statusne in patriotske vrednote* (SP), kot to velja za ženske (srednji rang 189,08). Po drugi strani pa smo ugotovili, da moški statistično značilno ($U = 17020,500$ in $p = 0,014$) nižje (srednji rang 185,32) ocenjujejo združeno spremenljivko *Socialne, societalne in tradicionalne vrednote* (SST) kot ženske (srednji rang 213,02). Podobno moški statistično značilno ($U = 17680,500$ in $p = 0,047$) nižje (srednji rang 188,96) ocenjujejo še združeno spremenljivko *Spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote* kot ženske (srednji rang 212,11).

Ker nas je zanimalo, ali med anketiranci obstajajo statistično značilne razlike glede na starostni skupini, ki smo ju opredelili, smo izračunali še Mann-Whitney U Test.

Združena spremenljivka	U	p	Srednji rang	
			Od 65 do vključno 69 let	Od 70 do vključno 75 let
čutne, varnostne in zdravstvene vrednote – CVZ	18360,000	0,133	209,77	192,44
statusne in patriotske vrednote – SP	17378,500	0,023	187,27	213,47
socialne, societalne in tradicionalne vrednote – SST	19757,500	0,759	199,29	202,70
spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote – SEKAV	19336,500	0,409	197,18	206,75

Tabela 5: Mann Whitney – U test združenih spremenljivk glede na starost.

Tako ugotavljamo, da smo med proučevanima skupinama statistično značilno razliko ($U = 17378,500$ in $p = 0,023$) zaznali le pri združeni spremenljivki *statusne in patriotske vrednote* (SP) – starejši anketiranci (od 70 do vključno 75 let) pomen prenosa vrednot na vnuke namreč ocenjujejo višje (srednji rang 213,47) kot anketiranci starostne skupine od 65 do vključno 69 let (srednji rang 187,27).

5. Razprava

Individualni pomen vrednot za posameznika se je v preteklosti dokazoval že večkrat (Rokeach 1973; Musek, Musek Lešnik in Lešnik Musek 1993; Gorenak 2020). V naši raziskavi smo se osredotočili na pomen konkretnega prenosa vrednot s starih staršev na vnuke. Raziskovali smo tako osebni pomen posameznih vrednot starih staršev kot njihove ocene pomembnosti prenosa teh vrednot na vnuke. Postavljeno H 1: *Dojemanje osebnega pomena vrednot ima močno pozitivno korelacijo z dojemanjem pomena prenosa vrednot na vnuke* lahko na podlagi rezultatov Tabele 2 potrdimo. Iz Tabele 2 je še vidno, da smo pri vseh sklopih vrednot zaznali zelo visoko pozitivno korelacijo; najvišja (0,772**) je bila korelacija pri združeni spremenljivki spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote. Visoke pozitivne vrednosti korelacije med posameznimi sklopi jasno potrjujejo,

da so tiste vrednote, ki jih stari starši ocenjujejo kot pomembne zase, tudi tiste, ki jih želijo prenesti na vnuke. Stari starši si želijo vrednote, ki so jim pomembne, prenesti tudi na vnuke ter s tem spodbujati spoštovanje in hvaležnost med generacijami (Noriega in López 2020, 1130). V nadaljevanju smo postavili hipotezo H 2: *Najmočnejšo pozitivno korelacijo dojetanja osebne pomena vrednot z dojetanjem pomena prenosa vrednot na vnuke ima vrednota Vera*. Tudi to hipotezo lahko na podlagi rezultatov Tabele 3 potrdimo, saj je iz nje lahko razberemo zelo visoko vrednost Spermanovega koeficienta – najmočnejšo povezanost osebnih vrednot in vrednot prenosa (SEKAV vrednot) zaznali ravno pri vrednoti Vera (0,812**). Na podlagi te ugotovitve lahko trdimo, da stari starši, ki jim je vera kot osebna vrednota pomembna, želijo to vrednoto prenesti tudi na vnuke. Gutierrez idr. (2014, 9) to trditev nadgrajujejo z lastno empirično raziskavo, kjer še bolj specifično pojasnjujejo, zakaj pri prenosu vere najpomembnejšo vlogo igrajo matere in babice. Musek (2000, 111) ugotavlja, da s starostjo pomen religioznih vrednot narašča. V nadaljevanju smo postavili tretjo hipotezo H 3: *Ženske statistično značilno višje ocenjujejo pomen prenosa vrednot na vnuke kot moški*. Podatki iz Tabele 4 kažejo, da so ob statistično značilnih razlikah ženskam (babcam) bolj kot moškim (dedkom) za prenos pomembne Socialne, societalne in tradicionalne vrednote (SST), pa tudi Spoznavne, estetske, kulturne, aktualizacijske in verske vrednote (SEKAV), medtem ko se jim zdijo Čustvene, varnostne in zdravstvene vrednote (CVZ) ter Statusne in patriotske vrednote (SP) manj pomembne, kot to velja za moške (dedke). Tako lahko hipotezo H 3 zavrnamo. Delno se te ugotovitve ujema tudi z Muskovimi (2000, 149), ko pravi, da so – na splošno – ženskam pomembnejše socialne, družinske, societalne in varnostne vrednote, moškim pa so pomembnejše čutne, statusne in patriotske vrednote. Povsem na koncu smo postavili še zadnjo hipotezo H 4: *Starejši anketiranci statistično značilno višje ocenjujejo pomen prenosa vrednot na vnuke kot mlajši anketiranci*. Tabela 5 kaže, da je statistično značilna povezanost le pri Statusnih in patriotskih vrednotah (SP), ki so pomembnejše starejšim kot mlajšim starejšim. Tistim v starosti med 70 in 75 let so Statusne in patriotske vrednote za prenos načeloma pomembnejše. Zato lahko hipotezo 4 zavrnamo – trdimo, da starost statistično značilnih razlik pri oceni pomena prenosa vrednot na vnuke ne prinaša. Gutierrez idr. (2014, 3) pravijo, da pri veri ta razlika obstaja, saj so ugotovili, da starejši udeleženci (upokojeanci) raziskave versko življenje vidijo kot za prenos pomembnejše.

6. Zaključek

Stari starši simbolizirajo družino in so vez med generacijami. Pregovor pravi, da ko umre starejši, je tako, kot da bi pogorela knjižnica – sestavljena iz različnih, a za življenje še kako pomembnih bogastev. Vez med vnuki in starimi starši je zelo posebna in pomembno vpliva na razvoj otrokove osebnosti, saj omogoča prenos vrednot, ki so pomembne za obe generaciji. Skozi medgeneracijske vezi lahko oboji razvijejo obojestransko dostojanstven odnos, se čustveno obogatijo, razvijejo nači-

ne učenja vrednot (med katerimi izstopa vera) za življenje v zahtevni postmoderni družbi. Oblikovanje generacije vnukov poteka skozi prenašanje vzorcev obnašanja in vrednot, ki so za stare starše pomembni – in ki jih vnuki ponotranjijo ter uporabijo, ko se znajdejo pred pomembnimi življenjskimi odločitvami: ob vprašanih o samem sebi, v iskanju identitete in vključevanju v družbo. In ker je človek bitje odnosa, vedno potrebuje nekoga, da lahko vidi in razume (tudi) samega sebe – zato je medgeneracijsko sožitje velikega pomena za vse, ki so vanj vpeti.

Reference

- Andoljšek Mravljak, Veronika, in Jože Ramovš.** 2017. Vzgoja – revija za učitelje, vzgojitelje in starše. *Kakovostna starost* 20, št. 1:54.
- Buchanan, Ann, in Anna Rotkirch.** 2018. Twenty-first century grandparents: global perspectives on changing roles and consequences. *Contemporary Social Science* 13, št. 2:131–144.
- Chambers, Deborah, in Pablo Gracia.** 2021. *A sociology of family life: Change and diversity in intimate relations*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Coale, Ansley Johnson, in Edgar M. Hoover.** 2015. *Population growth and economic development*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Louis, Lawrence Manion in Keith Morrison.** 2011. *Research Methods in Education*. London: Routledge.
- Ferligoj, Anuška, Karmen Leskovšek in Tina Kogovšek.** 1995. *Veljavnost in zanesljivost merjenja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Filej, Bojana, in Boris Miha Kaučič.** 2019. Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:555–568. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/filej>
- Furstenberg, Frank F.** 2014. Fifty years of family change: From consensus to complexity. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 654, št. 1:12–30.
- Golob, Tea, Matej Makarovič in Matevž Tomšič.** 2020. Pomen religioznosti za evropsko identiteto mladih. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:161–175. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/golob>
- Gorenak, Mitja.** 2020. *Ljudje v turizmu: Izbrana poglavja iz managementa človeških virov v turizmu*. Maribor: Univerzitetna založba Univerze v Mariboru.
- Goriup, Jana, in Danijela Lahe.** 2018. *Poglavja iz socialne gerontologije*. Maribor: AMEU – ECM, Alma Mater Europaea Press.
- Gurtler, Helga.** 2013. *Otroci imajo radi stare starše*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Gutierrez, Ian A., Lucas J. Goodwin, Katherine Kirkinis in Jacqueline S. Mattis.** 2014. Religious socialization in African American families: The relative influence of parents, grandparents, and siblings. *Journal of Family Psychology* 28, št. 6:779.
- Hannan, Michael T., in John Freeman.** 1977. The population ecology of organizations. *American journal of sociology* 82, št. 5:929–964.
- Kalton, Graham, Vasja Vehovar in Andrej Blejec.** 2001. *Vzorčene v anketah*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kluckhohn, Clyde.** 1962. *Culture and behavior*. Oxford, England: Free Press Glencoe.
- Knudsen, Knud.** 2012. European grandparents' solicitude: Why older men can be relatively good grandparents. *Acta Sociologica* 55, št. 3:231–250.
- Košmelj, Blaženka, in Jože Rovani.** 1997. *Statistično sklepanje*. Ljubljana: Ekonomska fakulteta 2.
- Köthemann, Dennis.** 2014. *Macht und Leistung als Werte in Europa: Über gesellschaftliche und individuelle Einflüsse auf Werteprioritäten*. Wiesbaden: Springer VS.
- Kump, Sonja, in Sabina Jelenc Krašovec.** 2013. Družina ostaja pomembna za medgeneracijsko sodelovanje in učenje. *Andragoška spoznanja* 19, št. 2:10–28. <https://doi.org/10.4312/as.19.2.10-28>
- LaFave, Daniel, in Duncan Thomas.** 2017. Extended families and child well-being. *Journal of Development Economics* 126:52–65.
- McKaughan, Daniel J.** 2018. Faith through the dark of night: What perseverance amidst doubt can teach us about the nature and value of religious faith. *Faith and Philosophy* 35, št. 2:195–218.
- Musek, Janek, Petra Lešnik Musek in Kristjan Musek Lešnik.** 1993. Vrednotne orientacije skozi življenje. *Psihološka obzorja* 1, št. 2:25–35.

- Musek, Janek.** 1995. *Ljubezeni, družina, vrednote*. Ljubljana: Educy.
- . 2000. *Nova psihološka teorija*. Ljubljana: Educy.
- . 2015. *Osebnost, vrednote in psihično blagostanje*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Naterer, Andrej, Miran Lavrič, Rudi Klanjšek, Sergej Flere, Tibor Rutar, Danijela Lahe, Metka Kuhar, Valentina Hlebec, Tina Cupar in Žiga Kobše.** 2019. *Slovenska mladina 2018/2019*. Dunaj: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79:191–202. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/nezic>
- Noriega, Cristina, C. Velasco in Javier López.** 2020. Perceptions of grandparents' generativity and personal growth in supplementary care providers of middle-aged grandchildren. *Journal of Social and Personal Relationships* 37, št. 4:1114–1135.
- Papič, Kaja.** 2017. Medgeneracijsko učenje in znanje. *Revija za ekonomske in poslovne vede* 4, št. 1:73–88.
- Pearce, Lisa D., George M. Hayward, Laurie Chasin in Patrick J. Curran.** 2018. The increasing diversity and complexity of family structures for adolescents. *Journal of Research on Adolescence* 28, št. 3:591–608.
- Perko, Uroš, in Sonja Čotar Konrad.** 2018. Čustvena izraznost družine, struktura družine in volja do bivanjskega smisla oseb iz nealkoholičnih in alkoholičnih družin. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:251–264.
- PoJ, Louis G.** 2017. Rapid Growth in the Elderly Population of the World. V: Moncef Berhouma in Pierre Krolak-Salmon, ur. *Brain and Spine Surgery in the Elderly*, 3–15. Cham: Springer International Publishing AG.
- Potočnik, Mihaela.** 2009. Vpliv potrošništva na življenjski standard slovenskih družin. Magistrska naloga. Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru.
- Potočnik, Vinko.** 2008. Družina kot zveza. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 3:313–336.
- Powell, Brian.** 2014. Changing counts, counting change: Toward a more inclusive definition of family. *Journal of the Indiana Academy of the Social Sciences* 17, št. 1: članek 2.
- Reich, Ben, in Christine Adcock.** 1976. *Values, attitudes and behaviour change*. London: Methuen.
- Reynaud, Cecilia, in Sara Miccoli.** 2019. Population ageing in Italy after the 2008 economic crisis: A demographic approach. *Futures* 105:17–26.
- Rokeach, Milton.** 1973. *The Nature of Human Values*. New York: The Free Press.
- Ruparčič, Jože.** 2022. Verska svoboda, pravičnost, etika in pravo. *Res novae* 7:63–90.
- Samir, K. C., in Wolfgang Lutz.** 2017. The human core of the shared socioeconomic pathways: Population scenarios by age, sex and level of education for all countries to 2100. *Global Environmental Change* 42:181–192.
- Simončič, Barbara.** 2018. Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastorali. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:209–218.
- SURS.** 2021. Prebivalstvo po starosti in spolu, občine, Slovenija, 2008H1–2020H2. Statistični urad. <https://pxweb.stat.si/SiStatData/pxweb/sl/Data/-/05C4002S.px> (pridobljeno 17. 1. 2021).
- Turnšek, Marjan.** 2021. Zakramentalnost in dialoškost vere. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:973–989. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/turnsek>
- Vaupel, James W., Francisco Villavicencio in Marie-Pier Bergeron-Boucher.** 2021. Demographic perspectives on the rise of longevity. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118, št. 9:e2019536118.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

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

Jože Krašovec. *God's Righteousness and Justice in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2022. 479 str. ISBN 978-0-8028-8211-0.

Znanstvena monografija akademika Jožeta Krašovca *Božja pravičnost in pravica v Stari zavezi*, ki je izšla pri priznani ameriški založbi Eerdmans, obravnava tematiko, ki je primarnega pomena za področje biblicistike in osnovnega bogoslovja, v veliki meri pa tudi za druga področja humanistike – še zlasti za področje etike. Avtor obravnava zelo kompleksno tematiko razsežnosti pravičnosti pod dvema vidikoma – zato ima monografija dva dela. V prvem delu z naslovom „Razsežnosti Božje pravičnosti v dejanjih stvarjenja in odrešenja“ po semantični metodi analizira vse oblike hebrejskega korena *šdq*, ki v hebrejskem Svetem pismu označuje različne vidike pravičnosti na kozmološki, družbeni in osebni ravni. V tem delu avtor ugotavlja, da Božja pravičnost v hebrejskem Svetem pismu povsod označuje predvsem Božjo zvestobo v razmerju do izvoljenega ljudstva Izraela in vsega človeštva – zato pa pogosto tudi sodbo nad krivičnimi posamezniki in skupinami (narodi), ki zatirajo pravične. V drugem delu z naslovom „Razsežnosti Božje pravičnosti in pravice med kaznijo in odpuščanjem“ pa avtor po intertekstualni metodi literarne analize relevantnih besedil iz celotnega hebrejskega Svetega pisma išče odgovore na vprašanje, kako Bog Svetega pisma, ki je stvarnik

in rešitelj pravičnih, uporablja svojo pravico za kaznovanje krivičnih, kakšni so pogoji za Božje odpuščanje in spravo ter kakšno vlogo pri tem igra samožrtvovanje pravičnih. Obširna literatura, ki jo avtor navaja, kaže na poglobljene preliminarne študije posameznih vidikov pravičnosti v različnih vrstah in zvrsteh svetopisemskih besedil z namenom čim bolj ustrezno prikazati notranje povezanosti kompleksnega razmerja pravičnosti in pravice na kozmični, družbeni in osebni ravni – tako glede na razmerje Boga do človeka kot na razmerje ljudi do Boga in sočloveka.

V obeh delih avtor po primerjalnem postopku semantične in literarne analize svetopisemskih besedil v odnosu do religij starega Bližnjega vzhoda in nekaterih poznejših vplivnih pesnikov, pisateljev in filozofov prihaja do zaključka, da so v Bibliji zastopane vse tri dimenzije pravičnosti in pravice (kozmoloska, družbena in osebna) – a glede na druge antične kozmološke in kolektivistično usmerjene religije in kulture v svetopisemskih upodobitvah Boga v odnosu do človeka in obratno izrazito prevladuje osebna razsežnost pravičnosti in pravice. Zato med religijami in kulturami starega Egipta, Mezopotamije in Grčije ter Izraela glede možnosti oziroma nemogućnosti odpuščanja in sprave obstajajo bistvene razlike. Za vse kozmološko in kolektivistično usmerjene religije in kulture je značilno, da čutenja in razprave o odpuščanju in spravi dejansko ne dopuščajo – saj kozmični red in zakoni kolektivističnih družb dopuščajo le uspeh

ali propad, ne dopuščajo pa možnosti rehabilitacije po neuspehu oziroma propadu. V ozadju teh nesvetopisemskih pogledov je ciklično pojmovanje časa in zgodovine.

Krašovec v svoje delu pokaže, da Sveto pismo izstopa po težišču na kompleksnem osebnem razmerju med Bogom in člani izvoljenega ljudstva Izraela, pa tudi celotnega človeštva. To pomeni, da Bog v vlogi stvarnika vesolja pričakovano uveljavlja absolutno avtoriteto v vseh pogledih. Absolutno pozitivna narava Boga pa pomeni, da namen Božjega delovanja v svetu nikoli ni negativen, temveč vedno pozitiven. Od tod osrednje mesto Boga kot rešitelja izvoljenega ljudstva – in vseh zvestih v svetu sploh. Od tod tudi linearno pojmovanje časa in zgodovine v razponu med začetkom v stvarjenju in koncem v dopolnitvi stvarjenja. V tej teleološki naravnosti zgodovine odrešenja ima kazen vedno vzgojni namen: da Bog načelno po vseh krizah zaradi nezvestobe izvoljenega ljudstva in narodov izpostavlja možnost svojega brezpogojnega odpuščanja in sprave ‚zaradi svojega imena‘, se pravi zaradi svoje absolutne naravnosti na odrešenje – in zaradi manjšine pravič-

nih. Vsi temeljni vidiki razmerja med razlogi za kazen in odpuščanje so v drugem delu monografije vsestransko primerjalno osvetljeni z vsebinami svetopisemskih besedil na eni strani in zgodovine hermenevtike teh besedil v poznejši literaturi, teologiji in filozofiji na drugi strani.

Monografija akademika Jožeta Krašovca odgovarja na temeljna vprašanja vsega človeštva glede izvora in namena vesoljstva, glede hierarhije avtoritet, glede vrednotenja človekovega dostojanstva, glede njegovih pravic ter morale in etike na osebni in družbeni ravni. S tem študija odpira prave osnove tudi za medverski in medkulturni dialog v današnjem času. Delo je krona vseživljenjskega raziskovanja akademika Krašovca o pojmovanju pravičnosti ter na edinstven način povezuje poglobljeno poznavanje interpretacij v zgodovini in njihove možne aplikacije v sodobnem času. Monografija predstavlja pomemben prispevek k mednarodnemu diskurzu o navedenih vprašanjih – in je nena zadnje promocija slovenske humanistike na globalni ravni.

Roman Globokar

François Moog. *Éducation intégrale: Les ressources éducatives du christianisme*. Pariz: Éditions Salvator, 2020. 188 str. ISBN 978-2-7067-1982-0

Avtor knjige François Moog je doktoriral iz teologije na Pariškem katoliškem inštitut (ICP) in na Lavalovi univerzi v Québecu (Université Laval de Québec). Je pro-

fesor na Teološki fakulteti (ICP), kjer predava predmete s področja ekleziologije in praktične teologije. Je tudi član francoskega uredniškega odbora revije *Lumen vitae* in sourednik revije *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique*.

Leta 2020 je pri založbi Salvator v Parizu izšla knjiga z naslovom: *Éducation*

intégrale (Les ressources éducatives du christianisme). Avtor izhaja iz sodobne družbe, ki jo zaznamujejo številne krize: socialna, gospodarska, ekološka, zdravstvena ... V tem kontekstu je proces izobraževanja postal ključno vprašanje tako za starše, vzgojitelje, učitelje kot za politične, družbene in verske voditelje.

Knjiga je razdeljena na pet delov. V prvem delu avtor prikazuje, kako je Cerkev začela govoriti o ‚celostni vzgoji‘. Pojem se je najprej pojavil v drugi polovici 19. stoletja znotraj filozofske tradicije, ki je bila daleč od krščanstva. Pod vplivom Jacquesa Maritaina je izraz dobil svoje mesto tudi v katoliški tradiciji. François Moog se ustavlja pri Maritainovem pojmovanju, ki temelji na integralnem humanizmu in predpostavlja določeno vizijo človeka, njegove poklicanosti in svobode. Vabi nas, da se vrnemo k pojmu osebe, ki danes ni več samoumevna.

Sprašuje se tudi o mestu vere v procesu izobraževanja. V nadaljevanju skuša izluščiti pojem celostne vzgoje v okviru II. vatikanskega koncila, ki je izraz prevzel in vzpostavil povezavo med antropologijo in vzgojo. Kongregacija za katoliško vzgojo je pripravila besedilo (sintezo) o tej tematiki šele leta 1977. Gre za način izobraževanja, ki si prizadeva preoblikovati osebo, družbo in svet, ter usposabljanje, ki vzgaja, saj osebo vodi k njeni izpolnitvi. Avtor prvo poglavje sklepa s celostno vzgojo v katoliških šolah (*l'école catholique*). Osvehliti želi odnos med kulturo, vero in življenjem.

V drugem poglavju avtor razjasni nekaj temeljnih pojmov. Že naslov pomenljivo kaže, da je človek izpolnjen kot oseba. V podpoglavjih razmišljanje vodi od narave k človeku in razumevanju

pojma osebe. Nato skuša osvetliti stanje človeka kot bitja, ki je poklicano v odnos z Bogom. V sklepnem delu drugega poglavja dostojanstvo osebe poveže s kulturo.

Tretje poglavje podčrtuje povezanost med kulturo, vero in življenjem, ki je osrednja os katoliškega izobraževanja. V tem poglavju je bistvena ugotovitev, da je krščanska vera vir za kulturo in življenje. Pri tem izpostavlja mesto evangelija v vzgojnem procesu – tako se oblikuje vera, ki človeka ‚potisne‘ v dejavno življenje. Božja pedagogika postaja ‚norma‘ za katoliško izobraževanje.

V zadnjem poglavju se avtor osredinja na domače okolje – katoliški šolski sistem v Franciji. V uvodu predstavlja poseben družbeni in pravni okvir katoliškega šolstva v Franciji kot priložnost – avtor želi predstaviti katoliško šolo kot prostor, primeren za projekt integralnega izobraževanja. Odločilno značilnost katoliške šole vidi v izobraževalni skopnosti. V tem sklopu se mu zdi pomembno tudi izobraževanje vzgojiteljev, ki so nosilci in posredovalci vrednot.

Ob branju knjige o celostni vzgoji nas preseneča, da je uspeh katoliškega izobraževanja nesporen – kar je za sekularizirano (francosko) družbo presenetljivo. Hkrati pa gre za dejstvo, ki Cerkev obvezuje, da pomen svojega poslanstva na področju vzgoje poglobi. Tudi pedagoško delo (posredovanje znanja) se sooča s težavami, ki so posledice kriz na področju antropologije, kulture in ekologije. Prav zato ima Cerkev s svojo metodološko in didaktično metodo priložnost, da naredi korak naprej.

Avtor citira francoskega sociologa in filozofa Edgarja Morina, ki je zapisal, da je zaradi naraščajočega individualizma,

omajane avtoritete, razdrobljenega znanja, pospešenega razvoja tehnologije, zmanjševanja temeljnih razlik (moški in ženske, človek in žival, človek in robot) temeljna naloga »naučiti se, kaj pomeni biti človek«. Prav zaradi vseh naštetih sprememb je ta naloga težja in zahtevnejša. Pomembno pa je tudi dejstvo, da izobraževanje ne reproducira samo tega, kar je bilo, ampak ustvarja kulturo in gradi ljudi – ustvarja civilizacijo. Ko govorimo o celostnem izobraževanju, ne gledamo samo v preteklost, temveč tudi v sedanjost, ki je poročstvo za prihodnost.

S tem prepričanjem François Moog predlaga proučitev katoliškega predloga ‚celostne vzgoje‘. Sprašuje se, kateri so viri krščanstva, ki bodo v sedanjem družbenem in kulturnem kontekstu

omogočili prenavo vzgojnih načel, praks, sistemov, ki bi lahko spremljali človeštvo v sodobni kulturni in družbeni preobrazbi.

François Moog prepričljivo pokaže, da krščansko izročilo ponuja veliko več kot le vzgojna načela. V času kriz je vir, ki varuje skrivnost osebe, spremlja njeno rast in spodbuja nastanek novih umetnosti življenja. Cerkev ostaja zavezana vzgoji in želi biti ‚dostopna‘ za vse. Knjiga nam tako kaže, da celostna vzgoja presega polje golega izobraževanja – slednje je le njen sestavni del. Knjiga je aktualna za vse, ki delajo na področju izobraževanja, saj prinaša ‚spomin‘ iz preteklosti in daje smernice za ‚prihodnost‘.

Andrej Šegula

Siv Ellen Kraft, Bjørn Ola Tafjord, Arkotong Longkumer, Gregory D. Alles in Greg Johnson. *Indigenous Religion(s): Local Grounds, Global Networks*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2020. 196 str. ISBN 9780367898588.

Monografija *Indigenous Religion(s): Local Grounds, Global Networks* je rezultat projektnega sodelovanja petih profesorjev religiologije iz Norveške, Škotske in Združenih držav Amerike. Na 190 straneh odgovarjajo na vprašanje, kako se domorodna religioznost konkretno izraža v današnjem svetu, natančneje na ozemlju Sápmi, Talamance, Havajev, Nagalandije in Gujarata. Domorodna religija je več kot le veroizpoved

– predstavlja identiteto vsakega domorodnega naroda in je s svojimi animističnimi prviniami neizbežno povezana s stvarstvom.

Delo je razdeljeno na pet poglavij. Prvo od petih z naslovom „Translating Indigeneities“ avtorja Bjørna Oleja Tafjorda govori o dožemanju različnih domorodnih verskih praks, vse od Trømsa (Norveška) pa do Talamance (Kostarika). Avtor po osebni izkušnji s Sámiiji in Bribriji opisuje stik s pojmom domorodnosti in mesto domorodne verske prakse v kulturni identiteti naroda. S pojavom domorodnega aktivizma in zahtevo po pravicah je domorodnost začela pridobivati svoj glas. Po drugi strani jo je popularni družbeni sistem oskrnil. Pri

tem se odpira vprašanje, kako domorodnost in njeno versko prakso prikazati in razložiti današnjemu svetu brez izgube domorodne identitete. Tafjord poudarja, da je ključ do pravilnega pristopa k domorodnosti na kateremkoli akademsko-raziskovalnem področju prav domorodna izvornost kulture in religije, v odnosu do katere moramo ostajati trajnostno občutljivi.

Namen avtorice Siv Ellen Kraft je od blizu prikazati domorodni aktivizem, natančneje sámijiški aktivizem v 20. in 21. stoletju. Drugo poglavje tako uvaja zgodba o protestu proti gradnji hidroelektrarne v norveški Alti, ki je pritegnil pozornost tako skandinavske kot svetovne (zlasti domorodne) javnosti: danes velja v domorodnem aktivizmu za enega pionirskih dogodkov. Še več, gre za dogodek, ki je sprožil ti. sámijsko pomlad – petje *joika* (obredna sámijska pesem), izobešanje sámijske zastave, nošenje *gáktija* (tradicionalnega sámijskega oblačila) in (predvsem presenetljivo) obuditev sámijskega šamanizma – vse to je vodilo do preoblikovanja kolektivne narodne zavesti Sámijev. Leta 2017 so Sámiji podoben aktivizem ponovili v rezervatu ameriških staroselcev, imenovanem Stoječa skala (*Standing Rock*), ob protestu proti gradnji naftnega plinovoda. Primerjava obeh dogodkov prinaša sintezo, v kateri avtorica ugotavlja, da je prav domorodna verska praksa (v tem primeru šamanizem) tista, ki ima sposobnost medsebojno povezovati celo najbolj oddaljene domorodne kulture.

Arkotong Longkumer nas s tretjim poglavjem, naslovljenim „Indigenous Futures“, popelje v Nagaladijo. Ljudstvo Naga je ena od etničnih manjšin, ki prebiva v Indiji in Mjanmaru. Klic po samo-

stojnosti se je začel že leta 1947, ko je Indija postala neodvisna – a Nagalandija del Indije ostaja vse do danes. Avtor tako v podpoglavjih išče utemeljitve za morebitno bodočo suverenost Nagajcev. Prvo in obenem najpomembnejšo točko predstavlja religija: kljub temu, da se 95 % prebivalcev izreka za krščanske baptiste, je domorodna verska praksa še vedno močno prisotna: kot *arasent-zurji* (dobesedno Božji ljudje) prebivalci doživljajo videnja, zamaknjenja, imajo moč ozdravljati ipd. Znotraj domorodne verske prakse so najpomembnejša t. i. prerokovanja o zedinjenju Nagajcev v en narod, neodvisen od Indije, kar simbolizira upanje. Kakor ostaja odprta prihodnost Nagajcev, zaključuje Langkumer, tako ostaja odprta prihodnost vseh domorodnih ljudstev – in čeprav v več primerih zanemarljiv člen, je prav domorodna verska praksa lahko ključ do uspeha.

Četrto poglavje „Imagining Global Adivisi-ness“ Gregoryja D. Allesa odpira vprašanje lokalne in globalne domorodnosti. Izraz *Adivasis* označuje prvotne naseljence Indije: njihovo zgodovino, življenje in pravice. Kot versko udejstvovanje pa *adivasi* pomeni tako *biti* kot *pripadati*. Avtor v središče postavlja verski praznik *adivasi*, ki ne predstavlja le lokalnega dogodka, temveč ima globalno razsežnost: pomeni namreč, da indijska država, ki staroselcev še zdaleč ne obravnava enakopravno, domorodna ljudstva, njihove pravice, kulturo in versko življenje priznava. Ponos in edinnost, ki ga omenjeni praznik prinaša, je pot do zagotovitve obstanka ljudstva, zaključuje Alles.

Zadnje, peto poglavje Grega Johansonja z naslovom „Engaged Indigeniety“ govori o havajskih domorodcih in kon-

fliktu TNT (*Thirty Meter Telescope*) na območju vulkana Mauna Kea. Ta konflikt, ki je dosegel vrh leta 2019, je sicer poskrbel za prebujenje domorodne verske prakse: Mauna Kea pri mnogih havajskih plemenih namreč velja za sveto goro. Boj za nedotakljivost vulkana je pripeljal do enkratnega dogodka – združenja različnih havajskih domorodnih verskih praks (*indigenous religions*) v eno samo (*indigenous religion*). V edivosti so z jasnim versko obarvanim sporočilom izrazili svojo domorodnost, ki je iz lokalnega okolja prerasla v globalno.

Gradnja TNT je res propadla, staroselski religijski fenomen pa s krepitvijo havajske domorodne kulture ostaja prisoten.

Obravnavana knjiga s predstavljenimi prispevki ni le še ena od mnogih, ki odnos narod – kultura – religija obravnavajo teoretično, temveč prav nasprotno – s študijskimi primeri petih skupnosti kaže raznolikost domorodnosti na lokalni ravni in njihovo enost na globalni, vse to utemeljeno v eni točki: domorodni religiji.

Liza Primc

Mednarodna konferenca o katehumenatu

Pariz, Katoliški inštitut, 5.–7. maj 2022

Od 5. do 7. maja 2022 se je v Parizu na Katoliškem inštitutu odvijala mednarodna konferenca o katehumenatu z naslovom „Uvajanje v krščansko življenje – kakšna je prihodnost?“ („L’initiation à la vie chrétienne : quel avenir?“). Konferenca se je izvajala hibridno: v dvorani nas je bilo navzočih 85, po aplikaciji Zoom pa še okrog 200 udeležencev iz različnih držav: Francije, Belgije, Kanade, Amerike ipd.

Že koncilski očetje so na II. vatikanskem koncilu pozvali k obnovi katehumenata odraslih v več stopnjah in k reviziji obreda krsta odraslih. Obrednik z naslovom „Ordo initiationis christianae adultorum“ (OICA) je papež Pavel VI. razglasil 6. januarja 1972. Gre za obred, temelječ na preizkušeni liturgični praksi, ki pa je izginila že v pozni antiki. Obred je bil postopoma prilagojen različnim jezikom in kulturam. Ta prilagajanja so v različnih državah privedla do različnih izvedb in praks. Od leta 1977 Katoliška cerkev katehumenat obravnava tudi kot navdih za katehezo. Obrednik OICA je zato postal referenčni katehetski dokument – od katehumenta se namreč zahteva, da svoje misijonarsko spreobrnjenje okrepi. Petdesetletnica obrednika OICA je bila tako priložnost za razmislek o obredu krsta odraslih in o procesu krščanske iniciacije nasploh. Predavatelji so v predavanjih skušali odgovoriti na naslednja vprašanja: Kako je z novostjo obreda krsta odraslih, z različnimi prilagoditvami, kako so sprejete? Kako lahko krščansko iniciacijo vidimo z ekumenskega vidika? Pod kakšnimi pogoji je mogoče ponovno proučiti pojem krščanske iniciacije ob upoštevanju njenega razvoja in sedanjega konteksta?

Mednarodna konferenca je poskušala odgovoriti na ta vprašanja v treh korakih: s pregledom zgodovine OICA in praks krščanske iniciacije (Od kod prihajamo?), s pregledom sedanjega stanja in njegovih izzivov (Kje smo?) ter z odpiranjem možnosti za prihodnost (Kam gremo?).

Prvi dan konference je bil namenjen pogledu v preteklost. Predavatelji in tematike so bili naslednji: David Pitt je spregovoril o nastanku in uredniškem delu OICA; Maxwell Johnson o zgodovinskih, liturgičnih in teoloških raziskavah uvajanja v krščanstvo po II. vatikanskem koncilu; Roland Lacroix o prilagoditvi obrednika za francosko govoreče skupnosti; Philippe Portier o velikem razvoju katolištva v zadnjih 50 letih; Marco Gallo je poskušal odgovoriti na vprašanje, kako je katehumenat postal navdih za katekizem v času od koncila do zadnje izdaje „Pravilnika za vzgojo“ leta 2020.

Drugo dopoldne je bilo namenjeno delavnicam, delu po skupinah. Tematsko so se dotikale naslednjih področij: kdo in kakšni so nosilci pastorale katehumenata; pomen spremljevalcev in razločevanja; prepoznavanje navzočnosti Boga v človeški krhkosti; obred krsta kot priložnost za evangelizacijo; Cerkev kot kraj sprejetosti; katehumenat kot kateheza in mistagogija. V nadaljevanju so predavatelji analizirali današnjo situacijo: Marie-Josée Poiré in Isaïa Gazzola sta predstavila trenutno stanje in prilagoditve obrednika OICA v različnih izdajah. Bruce Morrill je predstavil, kako obred uvajanja v krščanstvo za odrasle vpliva na liturgično in zakramentalno teologijo. Sklep dneva je bila okrogla miza, na kateri so sodelovali: Job de Telmessos kot predstavnik Pravoslavne cerkve, Nicolas Cochand kot predstavnik Združene protestantske cerkve Francije in Cécile Éon kot predstavnica Katoliške cerkve. Predstavili so različne poglede na situacijo krstne pastorale in njen ekumenski vidik. Posebej zanimiva je bila informacija, da v eni od svojih župnij v Franciji protestanti katehumene pripravljajo na prejem zakramenta svetega krsta skupaj s katoličani.

Tudi tretji dan se je ob pogledu v prihodnost začel z delavnicami. Odprtih je bilo več vprašanj: problematika formacije za področje spremljanja katehumenov (od laikov, duhovnikov, vse do škofov); vprašanje vključevanja novokrščencev v domača občestva; odprtost za nove oblike tako formalnega kot neformalnega pastoralnega delovanja; mesto Svetega pisma v življenju novokrščencev; pokrstna kateheza, ki vključuje tako kerigmatične kot mistagoške elemente kateheze. Prav tako pa je bilo izpostavljeno vprašanje spremljanja po sprejemu zakramenta svetega krsta. V popoldanskem delu so spregovorili: Marie-Jo Thiel, ki se sprašuje, v kakšno Cerkev novokrščenci vstopajo in katera so za današnji čas bistvena eklesiološka vprašanja; Andrea Grillo o vprašanju iniciacijskih praks ter pojavu ekskulturacije. Na koncu je Paul Turner spregovoril o sicer krščenih, a ne katehiziranih, ne v polnosti uvedenih kristjanih. Zastavil si je še sklepno vprašanje, kakšno mesto imajo krščeni v obredu krščanskega uvajanja odraslih.

Vsebina mednarodne konference o katehumenatu je nadaljevanje raziskovanja katehetskih praks, ki se je začelo leta 2010 s prvo konferenco, ki je bila v Parizu. Veliki teologi, kot sta Jean Daniélou in Joseph Alois Ratzinger, sta namreč že zelo zgodaj razumela, da se bo praksa krsta počasi spreminjala (od krščevanja otrok k vedno večjemu številu krsta odraslih). Drugi mejnik je bil kongres v Santiagu de Chile leta 2014, kjer so ugotavljali, da se katehumenat razume kot nov navdih za pastoralno delo – zlasti kot metafora za razmišljanje o novih misijonarskih in pedagoških dinamikah kateheze. Ob aktualizaciji obrednika OICA lahko dobimo v kontekstu postmoderne kulture občutek paradoksa, saj ponovno uvaja tradicijo, medtem ko sodobni utrip, čas in svet iščejo avtonomijo in novost. Na konferenci v Parizu 2016 je bilo poudarjeno, da gre za razvoj uvajanja v krščanstvo v smeri razumevanja, da se je Božja beseda utelesila.

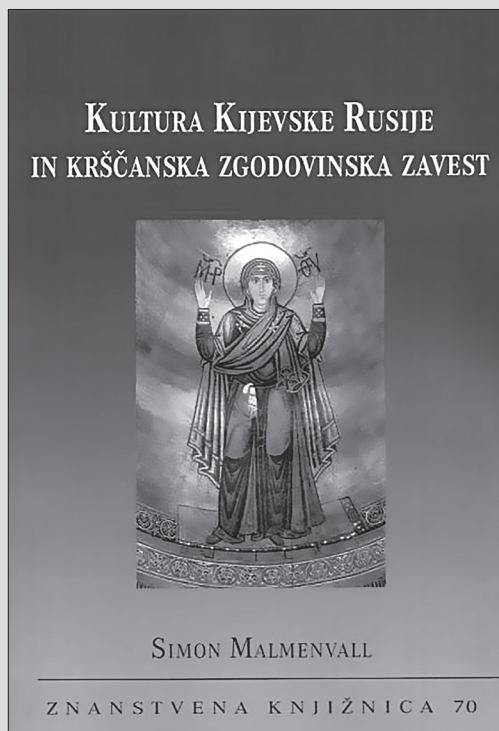
Profesor dr. Joël Molinario je v sklepnem delu izpostavil vprašanja, ki so se na tej konferenci pojavila. Gre za spoznanje, ki ni novo, je pa obsežno: katehumenat in ves kontekst uvajanja – v liturgičnem, katehetskem in teološkem pogledu – je dejansko delo II. vatikanskega koncila. Najprej je to ekumensko vprašanje, ki se je

pojavi kot dokaz z delitvijo katehetskih praks in krstnih liturgij; z delitvijo je prišlo do težav, ki jih je bilo treba premagati. V povzetku poudarja štiri vidike: 1. Ekumenizem: nedavni „Ekumenski vademekum“, ki ga je izdal Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov, v točki 25 navaja, da je vsak ekumenizem krstni. Če je vsak ekumenizem krstni, potem lahko trdimo, da nas na ekumensko pot usmerja prav vsako krstno vprašanje. To velja še toliko bolj, ker OICA uporablja zakramentalnost izven neosholastičnih kategorij. Krščanska (torej ne le katoliška) iniciacija odraslih je zato priložnost za ekumensko gibanje, ki si prizadeva za zakramentalno vez edinosti. Nedvomno lahko pojem katehetskega navdih razumemo kot skupno področje delovanja. 2. Pluralnost: na naštetih konferencah se je pokazala raznolikost oblik krščanske iniciacije v zgodovini. Razumevanje OICA in raznolikost izvajanja zakramentov. Obred krsta daje upanje tudi v državah, ki jim grozi tako imenovana ekskulturacija. In pričujoča krščanska iniciacija kljub vsem negativnim trendom daje neko upanje. 3. Krščanska iniciacija v življenje Cerkve doživlja svojo krhkost zlasti danes, ko se kaže toliko prizadetosti, ranljivosti, pa tudi nostalgičnosti: kriza katolištva, kriza duhovnih poklicev, kriza prenosa vere, zlorabe mladotnikov itd. Vse to odpira več različnih pogledov in razumevanja: temeljni je v sprejemanju dejstev, drugi je v vseh možnih alternativnih oblikah: napad, nestrinjanje ipd. Pričevanja katehumenov nas lahko veliko naučijo. Čeprav rane Cerkve vidijo, na naša vrata trkajo. So nekakšna znamenja, da je za nov odnos evangelija do postmoderne družbe značilno krščansko spreobrnjenje. Sočutna oseba (katehumen) se namreč odloči postati kristjan zaradi odločilnega srečanja z Jezusom. Bog je Bog tukaj in zdaj – in katehumen ga želi sprejeti kljub vsemu. 4. Izziv, ki ostaja, je prenos vere, posredovanje vere. Gre za dojetje zgodovinskosti vere v Kristusa, pa tudi zgodovinskosti velikonočne skrivnosti s pojavom Razodetja v zgodovini vsakega posameznika. In tako se Kristus uteleša tudi danes.

K boljšemu razumevanju konteksta te mednarodne konference lahko pripomore dejstvo, da je letos (2022) ob velikonočnih praznikih prejelo zakramente krščanskega uvajanja odraslih (krst, birma in evharistija) 4278 odraslih. Letošnje število se je v primerjavi z veliko nočjo leta 2021 povečalo za približno 14 %. Število odraslih, ki so sprejeli zakrament svetega krsta, se je v zadnjih petih letih gibalo okoli dobrih 4000. Tri četrtine letošnjih krščenih je mlajših od 40 let. Še najbolj pa se je povečal delež mladih od 18 do 25 leta, ki predstavljajo skoraj tretjino katehumenov (28 %). Njihovo število se je v enem letu povečalo za 30 %.

Naslednja mednarodna konferenca je načrtovana za leto 2023.

Andrej Šegula



Simon Malmenvall
**Kultura Kijevske Rusije
in krščanska zgodovinska zavest**

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskemu znanstvenemu prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zavesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske poveljne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in potopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str. ISBN 978-961-6844-82-6, 11€.

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

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijemskem 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 recenzijemskem 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 priimeka 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 citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske 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.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

**Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /
Abstracts of this review are included in**

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupp (Gradec), József Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič in Rok Gregorčič

Domen Krvina

Simon Malmenvall

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. o. o., Grobelno

Janez Vodičar

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

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

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RESONANCA IN ODTUJENOST: KRIZA ODNOSOV V SODOBNEM SVETU

- | | |
|--------------------------------|---|
| Bojan Žalec | <i>Resonanca, demokracija in skupno dobro</i> |
| Branko Klun | <i>Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo</i> |
| Vojko Strahovnik | <i>Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti</i> |
| Borut Pohar | <i>Resonanca med znanostjo in krščanskim naukom ...</i> |
| Robert Petkovšek | <i>Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije</i> |
| Mateja Centa Strahovnik | <i>Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost</i> |
| Ivan Platovnjak et al. | <i>Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation...</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Georgij Florovski in zgodovina v teologiji</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Motnja spolne identitete</i> |
| Tomaž Erzar | <i>Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi...</i> |
| Andrej Šegula | <i>Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije</i> |
| Janez Vodičar | <i>Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo</i> |
| Tadej Stegu | <i>Kerigmatična kateheza in resonanca</i> |
| Iva Nežič Glavica | <i>Resonanca in edukacija</i> |
| Urška Jeglič | <i>Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije</i> |
| Anton Štrukelj | <i>Dankbares Gedenken an Henri Kardinal de Lubac ...</i> |

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 82

2022 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 82
Leto 2022**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2022

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

RESONANCA IN ODTUJENOST: KRIZA ODNOSOV V SODOBNEM SVETU*RESONANCE AND ALIENATION: CRISIS OF RELATIONSHIPS IN THE MODERN WORLD*

- 519 Uvodnik / Editorial (Robert Petkovšek in Bojan Žalec)**
- 521 Bojan Žalec – Resonanca, demokracija in skupno dobro**
Resonance, Democracy, and Common Good
- 535 Branko Klun – Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo**
Rosa's Concept of Resonance in Dialogue with Phenomenology
- 547 Vojko Strahovnik – Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca**
Identity, Ethics of Belief, Rationality, and Resonance
- 561 Mari Jože Osredkar – Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti**
Relationship as Man's Experience of Transcendence
- 573 Borut Pohar – Resonanca med znanostjo in krščanskim naukom kot pot do resonančnosti pluralne družbe**
Resonance between Science and Christian Doctrine as a Path to Resonance in a Pluralistic Society
- 587 Robert Petkovšek – Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije**
Conversion of Desire in the Light of Mimetic Theory
- 611 Mateja Centa Strahovnik – Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost**
Cognitive Role of Bodily Sensations, Resonance, and Alienation
- 623 Ivan Platovnjak and Tone Svetelj – Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World**
Starogrško in krščansko razumevanje kontemplacije v smislu resonančne držbe do sveta
- 639 Simon Malmenvall – Georgij Florovski in zgodovina v teologiji**
Georges Florovsky and History in Theology
- 651 Stanislav Slatinek – Motnja spolne identitete: pravne dileme in pravica do poroke**
Gender Identity Disorder: Legal Dilemmas and the Right to Marry
- 667 Tomaž Erzar – Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi, odnosi izključevanja in empatičnega usklajevanja**
Changes in the Conceptualization of Psychic Defenses in Psychoanalysis, Relationships of Exclusion and Empathic Coordination

- 677 Andrej Šegula – Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije**
Resonance and Synod in the Context of Contemporary Pastoral Theology
- 691 Janez Vodičar – Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo**
A Holararchical Model of Holistic Resonance Pedagogy for a New Catechesis
- 705 Tadej Stegu – Kerigmatična kateheza in resonanca**
Kerygmatic Catechesis and Resonance
- 715 Iva Nežič Glavica – Resonanca in edukacija: temeljni poudarki resonančne pedagogike skozi prizmo resonančnih odnosov**
Resonance and Education: The Fundamental Emphases of Resonance Pedagogy Through the Prism of Resonance Relations
- 725 Urška Jeglič – Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije**
Resolving Crisis Relationships in the Teaching Profession through Supervision

PREDAVANJE NA KONFERENCI / CONFERENCE PAPER

- 737 Anton Štrukelj – Dankbares Gedenken an Henri Kardinal de Lubac anlässlich seines 30. Todestages**
Hvaležen spomin na kardinala Hernija de Lubaca ob 30. letnici smrti
Grateful Remembrance of Henri Cardinal de Lubac on the Occasion 30th Anniversary of His Death

OCENI / REVIEWS

- 761 Peter Lah, Navigating Hyperspace: A Comparative Analysis of Priests' Use of Facebook (David Kraner)**
- 765 Zoran Turza, Razgovori o Jobu: filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup strozavjetnoj Knjizi o Jobu (Janez Vodičar)**

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Mateja CENTA STRAHOVNIK

didaktika in pedagogika religije, dr., doc. Didactics and Pedagogy of Religion, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.centastrahovnik@teof.uni-lj.si

Tomaž ERZAR

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

Urška JEGLIČ

religiologija, dr., asist. Religious Studies, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.jeglic@teof.uni-lj.si

Branko KLUN

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

David KRANER

pastoralna teologija, dr., asist. Practical Theology, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
david.kraner@teof.uni-lj.si

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, dr., doc. Religious Studies and Anthropology of Religion, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / University of Ljubljana, Faculty of Theology /
 Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Law and Business Studies
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI–1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si / simon.malmenvall@kat-inst.si

Iva NEŽIČ GLAVICA

didaktika in pedagogika religije, dr., doc. Didactics and Pedagogy of Religion, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
iva.nezicglavica@teof.uni-lj.si

Mari Jože OSREDKAR

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

Robert PETKOVŠEK

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

Ivan PLATOVNJAK

duhovna teologija, dr., doc. Spiritual Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Borut POHAR

filozofija, dr., asist. Philosophy, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
borut.pohar@teof.uni-lj.si

Stanislav SLATINEK

kanonsko pravo, dr., izr. prof. Canon Law, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Tadej STEGU

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.stegu@teof.uni-lj.si

Vojko STRAHOVNIK

filozofija in etika, dr., izr. prof. Philosophy and Ethics, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@teof.uni-lj.si

Tone SVETELJ

filozofija in religijski študiji, dr., izr. prof. Philosophy and Religious Studies, Ph.D., Assoc. Prof.
Hellenic College, Boston College Boston College, Hellenic College
Goddard Avenue 50, US – 02445 Brookline, MA
tsvetelj@hchc.edu

Andrej ŠEGULA

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Anton ŠTRUKELJ

dogmatika, dr., zasl. prof. Dogmatics, Ph.D., Prof. Emer.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@guest.arnes.si

Janez VODIČAR

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

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

RESONANCA IN ODTUJENOST: KRIZA ODNOSOV V SODOBNEM SVETU

RESONANCE AND ALIENATION: CRISIS OF RELATIONSHIPS IN THE MODERN WORLD

Uvodnik

Tematski blok¹ z naslovom „Resonanca in odtujenost: kriza odnosov v sodobnem svetu“ odgovarja na sodobno krizo odnosov. Človek je bitje odnosov. V sodobni humanistiki – pa tudi širše – se vse bolj uveljavlja relacijski model, ki je prevladal. Posebno pozornost je v zadnjih letih zbudila teorija resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmut Rosa – njegovi teoriji v razpravah posvečamo posebno pozornost. Resonančni odnosi imajo različne oblike in dimenzije. Zato se tudi problemi, ki izvirajo iz pomanjkanja resonance in slabih odnosov, porajajo na različnih ravneh: od ekološke, ki je na nek način najbolj temeljna, preko družbene in politične, pa vse do zdravstvene. Temeljitejše reševanje ekološke krize zahteva radikalno spremembo odnosa do naravnega okolja. Nenazadnje pa okoljska kriza ni samo kriza virov. Na družbeni in politični ravni smo priča odtujenosti med ljudmi in politiko, krizi demokracije, porastu polarizacije in vse bolj vplivnih populističnih antidemokratskih gibanj in strank, ki ogrožajo liberalno demokracijo. Na zdravstvenem področju ugotavljamo naraščanje psihičnih težav (depresija, izgorelost) v državah gmotne blaginje. To so samo nekateri primeri, kjer lahko govorimo o krizi odnosov, celotno področje pa je še veliko širše in kompleksnejše; zadeva človekov odnos do narave, do ‚mrtvih‘ stvari, do drugih ljudi, do transcendence. To so problemi, za katerih reševanje so humanistične vede še posebej poklicane, saj ti problemi zadevajo vprašanje identitetnih in duhovnih podlag, smisla življenja ter številna etična vprašanja. Tudi religijski odnos je v svojem jedru resonančni odnos, zato teorija resonance predstavlja pomembno spodbudo in izziv za znanosti o religiji. Sprememba človekove drže in odnosov je prvovrsten izziv za znanost o edukaciji. Nenazadnje pa se je problem odnosov pokazal kot odločilen v obdobju covid-pandemije. Še bi lahko naštevali probleme, za katere je raziskovanje odnosov, resonance in odtujenosti več kot relevantno.

¹ Tematski blok prinaša rezultate dela raziskovalne programske skupine „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“, ki deluje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Program sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Odnosi so danes v krizi, ker so v krizi temeljne, globalne vizije o mestu človeka v razmerju do drugega, do sveta in do presežnega. Čeprav se zdi, da je vprašanje odnosov najprej sociološko ali psihološko, pa je po izvoru to vprašanje primarno filozofsko, antropološko in teološko. Raziskovalci vprašanje odnosov osvetljujejo z različnih vidikov: interdisciplinarno z vidika različnih teorij, kakor so relacijska teorija, geštalt pedagogika, mimetična teorija ali eksistencialna analiza, in avtorjev, kakor so M. Heidegger, R. Girard, G. Lafon ali H. Rosa; z vidika posebno izpostavljenih ‚mest‘ in vprašanj, kakor so zgodovina, vzgoja, katehetika, pastorala ali terapija; z vidika pravnih in moralnih vidikov, kakor sta kanonsko pravo ali sodobna liberalistična etika; z vidika ustanov, idejnih tokov ali sredstev, ki vplivajo na oblikovanje odnosov, kakor so verstva, Cerkev, izročilo, družina, globalizacija, sekularizacija, socializacija, vzgoja, kateheza, pastorala, transparentnost ali skupno dobro.

Od odnosov človek živi – ti so lahko dobri ali slabi, spodbudni ali nespodbudni, lahko pa so celo uničujoči, kakor se danes kaže v vseh okoljih in na vseh ravneh, od družinskega okolja do groženj z atomskim orožjem na globalni ravni. Globalizirani čas, v katerem živimo, zato postavlja človeka pred nove izzive, ki terjajo novih odgovorov – verjetno pa korenito spremembo človeka. Tu zbrana besedila poskušajo osvetliti ta temeljni antropološki problem ter ponuditi nekaj rešitev zanj in tako prispevati k bolj kakovostnemu in varnemu življenju.

Robert Petkovšek in Bojan Žalec,
urednika tematskega bloka

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 521—533

Besedilo prejeto/Received:10/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 17:321.7

DOI: 10.34291/BV2022/03/Zalec

© 2022 Žalec, CC BY 4.0

Bojan Žalec

Resonanca, demokracija in skupno dobro²

Resonance, Democracy, and Common Good

Povzetek: Avtor v prispevku predstavlja aplikacijo teorije resonance Hartmuta Rose na problematiko demokracije, njene narave in krize. Pokazati želi, da je resonanca sestavni del resnične demokracije, ki je ne smemo zamenjevati z golim uveljavljanjem interesov. Regulativna ideja resnične demokracije je skupno dobro. Demokracija je uveljavljanje in uresničevanje skupnega dobrega – to pa lahko dosežemo samo skozi resonanco. Izvor sedanje krize demokracije je odsotnost resonance oz. odtujenost kot nasprotje resonance. Odtujenost ne obstaja samo med državljani in politiko, ampak tudi med samimi državljani in skupinami državljanov. Rešitev za demokracijo ni v tem, da ta ali ona stranka ali politična opcija prevzame oblast in nadaljuje z golo politiko moči in odtujenosti, ampak v premagovanju odtujenosti in uveljavitvi politike resonance. Drža politike resonance pomena moči ne zametuje, vendar pa se zaveda, da golo uveljavljanje moči in interesov za demokracijo še ne zadostuje. Avtor v prispevku predstavlja analizo skupnega dobrega in demokracije s pomočjo pojma resonance, s katero utemeljuje zgornje trditve. Na tej podlagi orisuje tudi sistemske ukrepe za zaščito in (p)oživitev demokracije.

Ključne besede: Hartmut Rosa, resonanca, odtujenost, skupno dobro, demokracija, kriza demokracije

Abstract: In the article, the author presents the application of Hartmut Rosa's resonance theory to the question of democracy, its nature and crisis. The author shows that resonance is an integral part of true democracy, which should not be confused with the mere assertion of interests. The regulative idea of true democracy is the common good. Democracy is the enforcement and realization of the common good, and this can only be achieved through resonance. The origin of the current crisis of democracy is the absence of resonance or alienation as the other of resonance. The alienation exists not only between citizens and politics, but also between citizens themselves and groups of citizens. The solution

² Raziskovalni program „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ in temeljni raziskovalni projekt „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“ je odobrila in finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Članek je nastal v okviru omenjenega programa in projekta.

for democracy is not for this or that party or political option to take power and continue with the bare politics of power and alienation, but to overcome alienation and establish a politics of resonance. The position of the politics of resonance does not deny the importance of power, but it is aware that the bare assertion of power and interests is not enough for democracy. In the paper, the author presents an analysis of the common good and democracy with the help of the concept of resonance, which supports the above claims. On this basis, he outlines systemic measures for the protection and revitalization of democracy.

Keywords: Hartmut Rosa, resonance, alienation, common good, democracy, a crisis of democracy

1. Uvod

V pričujočem prispevku se bomo oprli na teorijo resonance, ki jo je razvil nemški filozofski sociolog Hartmut Rosa (Rosa 2016; 2017; 2018; 2019a; 2019b; 2019c; 2019č; 2020; Rosa in Henning 2019; Taylor 2017; 2018; 2019; Wils 2019; Kläden in Schüßler 2017; Laube 2018; Peters in Schulz 2017; Klun 2020; 2022; Žalec 2021a; 2021b; 2021c; 2021č; 2021d; 2022a; 2022b; 2022c). Predstavili bomo njevo aplikacijo na problematiko demokracije in njene krize. Rosa dokazuje, da ima odnos resonance štiri konstitutivne značilnosti, ki veljajo za obe strani v resonanci (2019b, 196; Žalec 2021a, 827–828): aficiranost ali dotaknjenost, lastno delovanje ali samodelujočnost, preobrazba in nerazpoložljivost (Rosa 2018; 2019č). Temelj demokracije so ustrezni odnosi med državljani. Pokazali bomo, kako se štiri bistvene značilnosti resonance kažejo v odnosih med državljani resnično demokratične družbe. Pojasnili bomo naslednje glavne trditve: Resonanca je sestavni del resnične demokracije, ki je ne smemo zamenjevati z golim uveljavljanjem interesov. Demokracija je uveljavljanje skupnega dobrega, to pa lahko dosežemo samo skozi resonanco. Izvor sedanje krize demokracije je odsotnost resonance oz. odtujenost kot nasprotje resonance. V dejanski demokraciji resonanca ne obstaja samo med državljani in politiko, ampak tudi med samimi državljani in skupinami državljanov. Rešitev za demokracijo torej ni v tem, da ta ali ona stranka ali politična opcija prevzame oblast in nadaljuje z golo politiko moči in odtujenosti, ampak da odtujenost premagamo in uveljavimo politiko resonance. Drža politike resonance pomena moči ne zamuja, vendar pa se zaveda, da golo uveljavljanje moči in interesov za svobodno demokracijo še ne zadostuje. V prispevku bomo predstavili analizo pojmov resonance in skupnega dobrega, s katero bomo zgornje trditve podprli.

2. Rosovo razumevanje politike in demokracije: skupno dobro kot regulativna ideja

Rosa demokracijo razume drugače kot liberalistični individualizem, za katerega je politika le artikulacija ter uveljavljanje interesov in pravic ter razreševanje in reguliranje konfliktov. Razlika je v dvojem: prvič, kakšen odnos imajo državljani

drug do drugega, in drugič, v kakšnem odnosu so s skupnostjo, ki se v političnem ravnanju oblikuje. (2020, 160) Glede na prvi vidik Rosovo pojmovanje temelji na prepričanju, da za člane skupnosti ne velja samo, da imajo skupne vrednote in da so na tej podlagi zmožni razreševati konflikte in sklepati kompromise, ampak več – da lahko drug drugega dosežejo s svojim glasom, s svojimi argumenti; in da lahko v skupnem političnem delovanju svoja stališča, glasove, celo svojo identiteto tako preobrazijo, da je možna skupnost, ki je več kot kompromis in več kot večinska volja. (160–161) Lastno delovanje, ki je za skupnost potrebno, ne pomeni uveljavitve (lastnih) interesov, ampak doseči drugega – priti do drugega. Za demokracijo je potrebno, da so državljani v političnem delovanju v takem odnosu, da oblikujejo skupnost.³ Ta odnos ima značilnosti resonance. Zato lahko rečemo, da so po Rosovem mnenju za skupnost in za demokracijo, ki skupnost predpostavlja, potrebni resonančni politični odnosi. Demokratična kultura in oblikovanje skupnosti, sveta, ki (si) ga delimo, predpostavljata resonančne politične odnose. Za oboje – demokratično kulturo in skupnost – pa je po Rosovem mnenju potrebno še nekaj: pojmovanje skupnega dobrega, ki je regulativna ideja političnega ravnanja. Brez skupnega dobrega si demokratične kulture in oblikovanja sveta, ki (si) ga delimo, ki nam je skupen, ne moremo niti misliti niti ju ni moč (trajneje) uresničevati. (161)

V demokraciji je treba svoje politične predloge in ravnanje legitimirati glede na skupno dobro.⁴ Skupnega dobrega ne moremo vnaprej opredeliti in ga nikoli ne moremo docela definirati. Ostaja določena nejasnost.⁵ Ta je trojna: kaj to dobro je, čigavo dobro je in kako naj razumemo pridevnik ‚skupno‘. (Rosa 2020 161) Skupno dobro ni nikoli docela izrekljivo. Da ga ne moremo določiti vnaprej, pomeni, da do tega, kaj skupno dobro je, lahko pridemo samo v skozi skupno (politično) razpravo – in delovanje in primeren vzajemni odnos. V tem smislu je skupno dobro procesne in odnosne narave. Bistvena sestavina tega procesa in odnosa je resonanca med udeleženi oz. državljani. Toda tudi ko smo v procesu resonance, skupnega dobrega ne moremo v nobenem trenutku za vedno oz. vnaprej določiti. Razen kakšnih splošnih določitev – ki pa so operativno in interpretativno zelo odprte – do razumevanja tega, kaj je skupno dobro, lahko zares pridemo samo v konkretni razpravi, dialogu in skupnem delovanju, skozi resonanco. Tega razumevanja ne moremo definirati, ga utemeljiti s kakšnim zares pravim dokazom, ki bi bil dovolj za nekoga, ki z menoj oz. z nami ni v resonanci. Kaj je skupno dobro v konkretni, partikularni situaciji, se lahko izkaže in dojame, začuti samo tako, da so državljani udeleženi v medsebojnem odnosu in skupnem delovanju, ki ima značil-

³ Po krščanskem nauku je vsak človek poklican, da živi v skupnosti – saj svojo vero v Boga lahko živi samo tako (Platovnjak 2020, 367; Kondrla idr. 2022, 152; Pavlíková 2021; Kardis idr. 2021). V pogledu na potrebnost skupnosti krščansko razumevanje dobrega življenja in Rosovo pojmovanje demokracije oz. politične ureditve, ki je dobra za človeka, sovpadata. »Občestvena duhovnost omogoča in spodbuja medsebojno sodelovanje vseh članov občestva.« (Platovnjak 2020, 367) Prav tako sodelovanje pa je (po Rosovem mnenju) jedro dejanske demokracije.

⁴ O pomenu (ideje) skupnega dobrega za etično, družbeno, socialno in politično misel, za krščanstvo ter o njegovi zastopljenosti v vplivnem delu sodobne (družbene) misli prim. Hollenbach 2003.

⁵ Rosa ugotavlja, da se zdi, da lahko skupno dobro služi kot regulativna ideja demokracije ravno zato, ker je »notorično nejasno« (2020, 161).

nosti resonance oz. ki je resonančne narave. V tem smislu lahko rečemo, da je Rosa glede skupnega dobrega partikularistični odnosni in procesni ‚intuicionist‘. Skupnega dobrega ne moremo izčrpati s kakšno definicijo ali diskurzivno opredelitvijo. Kaj ono je, čigavo je, v čem je njegova skupnost, lahko uvidimo samo, če oz. ko smo udeleženi v vzajemnih resonančnih odnosih in ravnanju.⁶ Skupnost tvorimo samo takrat, kadar delimo skupno dobro, skupno dobro pa delimo samo takrat, ko smo v resonanci. Zato skupnosti brez resonance ni. Rosa je prepričan, da demokracija brez skupnosti ni mogoča – demokracija brez skupnosti ne more delovati, ampak je zgolj uveljavljanje lastnih interesov, kar vodi v to, da eni vladajo nad drugimi. Da se človeku samo vlada – ne da bi tudi sam vladal oz. sodeloval, participiral – je v nasprotju z njegovo politično svobodo. Samo kdor je pri vladanju udeležen, je politično svoboden človek. Ideja politične svobode pa je središčna vrednota in obljuba demokracije. ‚Demokracija‘, v kateri politično niso svobodni vsi državljani, ne izpolnjuje svoje temeljne obljube. Po Rosovem pojmovanju demokracija ne temelji na golem preglasovanju, moči in prevladi, ampak na skupnem oblikovanju skupnosti – saj so lahko samo v skupnosti politično svobodni vsi.⁷

Lahko govorimo o določeni afiniteti med Rosovim in deliberativnim razumevanjem demokracije. Vendar pa Rosovo resonančno razumevanje presega ‚racionalizem‘ ali ‚intelektualizem‘, ki ga lahko pripišemo nekaterim najvidnejšim mislecem, ki se jih po navadi označuje kot predstavnike deliberativnega razumevanja demo-

⁶ Rosovo poudarjanje odnosne partikularnosti skupnega dobrega precej spominja na gibanje v smeri vedno večje odnosne partikularnosti poštenega sodelovanja v toku razvoja misli Johna Rawlsa (Žalec 2022č, 120, op. 73). Prav tako se Rosov odnosni partikularizem lepo sklada z Bubrovim odnosnim in partikularnim jaz – ti personalizmom (Buber 1995; 1999; Žalec 2021a, 830). ‚Neizrekljivost‘ (skupnega) dobrega nas spomni na stališče Ludwiga Wittgensteina (iz *Logično-filozofskega traktata*) o zunajsvetnosti – in zato neizrekljivosti oz. ‚transcendentalnosti‘ – smisla življenja in vrednot (Wittgenstein 1976, teza 6.41) oz. etike, estetike in religije (tezi 6.421 in 6.432; Ule 1982, 382). Wittgenstein je – podobno kot Kierkegaard – menil, da gre pri religiji za to, kako ravnamo, živimo, ne pa za kakšen nauk (Wittgenstein 2005, 50; Žalec 2005, 142–143; 2016, 463). Omenimo lahko tudi nemškega razsvetljenca judovskega rodu Moseesa Mendelssohna in njegovo idejo *religio duplex* oz. zamisel primarne religije, ki je univerzalna človeška religija. Ta ni izrekljiva in se kaže v dobrih dejanjih (Assmann 2018, 134–135; Petkovšek 2017, 630; Žalec 2020b; 2022č, 96–98). Tudi Spinoza, prav tako judovskega rodu, je menil, da morajo religijo sestavljati zgolj dejanja (Rosen 1987, 473). Ločevanje med primarnim verskim čustvovanjem (primarno religijo) in konfesijo (sekundarno religijo) kot sistemom prepričanj, ki iz primarne religije izvira, zasledimo pri zgodnjem Francetu Veburu (1923, 168ff). ‚Predmet‘ čustev primarne religije je transcendenca (Žalec 2002, 36). Primarna religija ostaja neubesedena – razodetja in pripovedi (o transcendenca) sodijo v sekundarno religijo (Žalec 2000b, 14–15). Nenazadnje v tem kontekstu lahko pomislimo na Kierkegaarda, ki je krščanstvo opredelil kot komunikacijo eksistence, ki je oblika indirektno neizrekljive komunikacije (Žalec 2020a, 178ff). Religija v končni instanci ni nekaj (docela) izrekljivega, ampak odnos, skozi katerega so nam v bistvu neizrekljive resnice še le dosegljive, dostopne. Rosovo razumevanje skupnega dobrega je torej skladno z razumevanjem D/dobrega kot presežnega, ki so ga poudarjali versko in nazorsko sicer različni misleci. Takšno razumevanje je vtakano v vsako pristno religijo. Podobno lahko rečemo za poudarjanje odnosov (in skupnosti) za »spoznavanje« in uresničevanje (skupnega) dobrega (v konkretnem življenju).

⁷ Rosa poudarja, da politika ni niti golo uveljavljanje interesov niti golo tekmovanje – niti njenega bistva ne moremo zajeti s pojmom moči (2020, 161). Bistvo politike je uveljavljanje skupnega dobrega. Tu bi lahko kdo pripomnil, da je to bistvo demokratične politike, saj obstajajo tudi nedemokratične politike – ki v ospredje postavljajo prej omenjene pojme. Vendar Rosa meni, da politika, katere regulativno ideja ni skupno dobro, v ožjem ali strogem smislu besede sploh ni politika. Zavezanost uresničevanju skupnega dobrega ni samó bistvo demokracije, pač pa tudi političnega nasploh. V tem smislu lahko rečemo, da nam danes primanjkuje ne samo demokracije, ampak tudi (resnične) politike.

kracije. Tak primer je Jürgen Habermas, ki je razvil teorijo komunikativnega delovanja.⁸ Rosa večji pomen kot Habermas pripisuje afektivni, čustveni in eksistencialni razsežnosti. V Habermasovi teoriji strukturno mesto, ki ga v Rosovi teoriji zavzema resonanca, pripada komunikacijskemu umu, katerega bistveni princip je kolektivno *razumevanje* (nem. *Verständigung*) (Rosa 2019, 348). Rosa po eni strani priznava, da so določeni pomembni momenti Habermasove teorije resonančne narave. Tako ugotavlja, da lahko tisto, kar Habermas imenuje razumevanje, označimo kot dogajanje resonance (349). Po drugi strani izpostavlja pomembne razlike. Prva razlika je, da Habermasova teorija ne upošteva resonance s stvarmi, rastlinami, živalmi, lastnim telesom ali svetom (351). Naslednja razlika (Dörre idr. 2020, 229–230) je pomembnejša (Rosa 2019c, 351): pri Habermasu je bistvena samo kognitivna dimenzija – to, kdo ima boljši argument. Njegova ideja je neprisilna prisila boljšega argumenta v razumni debati. Kolikor lahko govorimo o resonanci, je »reducirana na njene kognitivne vidike odzivnega odnosa, umanjka pa estetska, fizična, čustvena in dejansko erotična plat, ki so jo Fromm, Marcuse in Adorno izrecno razdelali« (Rosa 2019c, 352). Taka redukcija je po Rosovem mnenju velik problem Habermasove teorije (Dörre idr. 2020, 229). Vsekakor se lahko strinjamo, da gola kognitivna dimenzija za potrebe političnega in socialnega življenja ne zadošča. Nasprotno pa je Rosovo razumevanje odnosa slišanja in odgovarjanja, odzivanja – ki je bistvo in srce demokracije – oblika odnosa, ki je telesna, čustvena in afektivna. (230) Pri tem velja opozoriti, da po Rosovem mnenju ni boljša tista intervencija, ki drugemu daje dober občutek, kot je domnevala Nancy Fraser (230). Nikakor ne. Ne gre niti za dobro počutje niti za to, da se na koncu uveljavi boljši argument – temveč za to, da drugega v bivanjski razsežnosti vzamemo resno. To je tisto, kar je po Rosovem mnenju odločilnega pomena. Habermasu gre za uveljavljanje abstraktnega glasu uma (nem. *Vernunft*), medtem ko gre v Rosovi koncepciji za to, da lastni glasovi udeležencev nastopijo kot samodelujoči (nem. *selbstwirksam*). Zato pri Rosi razlike med njimi ne izginejo, ampak se ohranijo in vstopijo v odnos (230).⁹ Vsekakor je gola kognitivna ‚resonanca‘, kolikor lahko pri njej o resonanci sploh govorimo, zelo okrnjena – in nezadostna, da bi lahko na politični in socialni ravni nadomestila polno resonanco. Ta je – ne samo v političnem in socialnem smislu, ampak tudi v drugih – za človekovo dobro življenje nepogrešljiva.

3. Kriza demokracije

Rosa se strinja z mnogimi, ki ugotavljajo, da je danes demokracija v krizi, in simpatizira s Crouchevo diagnozo o postdemokraciji (Crouch 2013). Kriza je v tem, da ljudje

⁸ Rosa je Habermasovo teorijo obdelal v svojem glavnem delu o resonanci (Rosa 2019, 348–352).

⁹ Tu lahko začutimo ‚duha‘ Heglove dialektične filozofije, ki je glavne predstavnike kritične teorije – enega od izvorov Rosove misli – zelo zaznamovala. Nenazadnje je Rosa doktoriral pri (levem) heglovcu Axelu Honnethu, Habermasovemu študentu in privržencu – in verjetno najpomembnejšem predstavniku četrte generacije frankfurtske šole. Za Rosovo kritično obravnavo Honnethove teorije pripoznanja (nem. *Anerkennung*) s stališča teorije resonance prim. Rosa 2019c, predvsem 352–356. V istem delu je Rosa kritično obdelal tudi druge predstavnike kritične teorije, kot so Erich Fromm, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, in že omenjani Habermas.

niso subjekt odločanja – ljudje pa to čutijo (Dörre idr. 2020, 205–206) in so zaradi tega nezadovoljni. Izraz tega nezadovoljstva so protesti po vsem svetu (Rosa 2019, 215–225; Žalec 2022a). Rosa ugotavlja, da je ključen dejavnik te krize način delovanja kapitalističnega sistema (Dörre idr. 2020, 234–235). To, kar se danes pojavlja kot kriza demokracije, je v močni vzročni zvezi s tem, da je dinamika rasti v vse večji krizi (235). Kapitalizem za svoje delovanje potrebuje nenehno akumulacijo kapitala. Zato nenehno izvaja prisile, čemur služijo stalna racionalizacija, inovacija, pospeševanje (205–206; 235). Če se viri za akumulacijo kapitala oz. za ustvarjanje dobička, ki je način za doseganje akumulacije kapitala, zmanjšujejo, so te prisile še močnejše, še intenzivnejše (235). Te prisile in (vsiljene) reforme delovanje demokracije ovirajo ali kar onemogočajo: ob (preveliki) družbeni pospešenosti (Rosa 2005; 2017), neenakosti (Dörre idr. 2020, 223; 235) in drugih posledicah omenjenih prisil demokracija ne more delovati. Prisila k akumulaciji kapitala – ali tega, kar Rosa imenuje dinamično stabiliziranje – je prisila k nenehni, permanentni rasti, pospešenosti in inovaciji v službi akumulacije kapitala. Ta prisila, ki ji moramo stalno služiti (206), je izredno negativen dejavnik (skupnega) oblikovanja skupnosti (206). Naj naštejemo samo nekatere njene posledice, ki demokraciji škodijo in so med seboj povezane in prepletene. Prva je ustvarjanje množičnih oblik neenakosti (231). Pri taki neenakosti skupnost, demokracija, enakopravnost in enaka slišnost dejansko niso mogoče. Kot drugo se moramo zavedati, da za dejansko izvajanje demokracije potrebujemo čas. Vse večja družbena pospešenost pa povzroča, da politika razvoju dogodkov sledi vse težje – in dejansko za družbenimi in drugimi spremembami vse bolj caplja. Če že sprejme odločitve, so te (prepogosto ali kar praviloma) anahronistične, ker politično odločanje ritma s spremembami ne more držati (Rosa 2019c, 222–223; Žalec 2022a, 108). To še povečuje občutek in podobo, da je politika neučinkovita, nerelevantna in celo škodljiva – izguba časa ter nepotreben strošek, ki služi zgolj manipulaciji in interesom nekaterih ozkih skupin, praznem nastopaštvu in neverodostojnosti. Vse to krepi občutek ljudi, da je odločanje od njih odtujeno,¹⁰ da nimajo vpliva itd. – kar je voda na mlin antidemokracijskim populističnim gibanjem (Rosa 2020, 174), ki svobodno demokracijo resno ogrožajo in jo potiskajo v smeri avtoritarnega kapitalizma ali drugih nedemokracijskih opcij. Prav tako stalna pospešenost in menjavanje okolij (mobilnost in pretok delovne sile) ter (s tem povezano) menjavanje identitet¹¹ onemogočajo razvoj občutka pripadnosti in (samo)organiziranje ljudi, ki jim poleg drugega primanjkuje časa tudi za politično dejavnost. Temu se pridružujejo »dramatične strukturne spremembe javnosti« (185) oz. učinki sodobnega načina življenja ter bivanjske in medijske krajine sodobne tehnološke družbe. Priča smo vedno večjemu in hujšemu ločevanju življenjskih svetov ljudi in oddaljevanju drug od drugega: v smislu načina

¹⁰ Ta odtujenost je močan dejavnik nezaupanja do politike in institucij (demokracije) (Žalec 2011; 2013; Strahovnik in Scasserra 2021), ki danes tako pesti številne države. Crouch navaja ugotovitve, da so »v t. i. razvitih državah /.../ politiki deležni manj spoštovanja in nekritičnega sprejemanja v javnosti in množičnih medijih kot morda kdajkoli prej.« (Crouch 2013, 20) Zanimivo je, da to dejstvo nasprotniki njegove teze, da smo v razmerah postdemokracije, uporabljajo za zanikanje trditve, da je danes demokracija v krizi – poudarjajo namreč, da so včasih ljudje politike spoštovali in jim verjeli v meri, ki si je ti niso zaslužili. (20)

¹¹ Ker se moramo pogosto (na novo) socializirati v različnih kontekstih in okoljih, nimamo ene same identitete, ampak celo kopico. Zygmunt Bauman je govoril o garderobnih identitetah (Žalec 2018, 79).

življenja, kulturnih praks, mnenjskih in védenjskih sestojev (prav tam). Ljudje – tudi če fizično živijo blizu, na primer v isti soseski ali stavbi – živijo v različnih življenjskih svetovih: hodijo v različne šole, obiskujejo različne prireditve, spremljajo različne medije, obiskujejo različne spletne strani, posledično živijo v različnih informacijskih mehurčkih in sobah odmeva (ang. *echo chambers*) itd. (187).

Vse to so izzivi, s katerimi se bomo morali – če bomo hoteli dejansko svobodno demokracijo ohraniti in razvijati – resno spopasti. Delovanje demokracije potrebuje resonančne odnose med državljani, skupinami in institucijami. Pospešenost, neenakost, instrumentalistična drža, razpoložljivost ljudi itd. so negativni dejavniki resonance – in jo lahko povsem onemogočijo. Demokracija pa lahko deluje samo na način resonance, v modusu resonance. V tem smislu je resonanca bistvo demokracije: brez resonance demokracija ne obstaja. Slišanje in odzivanje je bistvo resonance in hkrati tudi bistvo demokracije. Kot že rečeno, demokracija ni golo uveljavljanje določenih interesov. V demokraciji je treba svoje politične predloge in dejanja legitimirati s sklicevanjem na skupno dobro. Skupno dobro je v demokraciji regulativna ideja političnega odločanja in ravnanja. A zanj morajo ljudje kot družba razviti neko pojmovanje skupnega dobrega, ki za politične predloge in ravnanja lahko služi kot regulativna ideja. Za demokracijo oz. njeno delovanje sta torej potrebna tako resonanca kot tudi neko razumevanje skupnega dobrega – oboje je povezano.

Razumevanje skupnega dobrega je procesne narave. Proces, v katerem se oblikuje, je resonanca. Zato ima to razumevanje dimenzije resonance: vertikalno, horizontalno, diagonalno (Rosa 2019c, 195ff; Klun 2020, 288; Žalec 2021a 829; 2021b, 9–10; 14–15). Rosa je prepričan, da je v družbi, ki jo obvladujejo prisile v službi akumulacije kapitala, obstoj resonance močno otežen – otežen, vendar pa ne nemogoč. Nerazpoložljivost resonance ne pomeni le, da je ne moremo poljubno proizvajati ali izsiliti, ampak tudi, da je nikoli ne moremo (institucionalno ali kako drugače) popolnoma umiriti. Še posebej to velja za resonanco na horizontalni ravni, med ljudmi (Rosa 2020, 184). Za to horizontalno resonanco Rosa upa, da je prav z njo našo družbo možno prenoviti v smeri povečanja demokracije. Torej se ne strinja s stališčem, da kapitalistične razmere pozne moderne resonanco onemogočajo do te mere, da je edino upanje za prenovu družbe radikalna sprememba razmer. Revolucija ni potrebna. Treba pa je poskrbeti za intaktne medije in javne prostore resonance, ki so oz. bodo politično institucionalizirani in zajamčeni (187) – in bodo omogočali, da bodo ljudje/državljani, ki imajo različne nazo-re in vrednote, vstopali v resonančne odnose.¹² Tovrstna resonanca bo na koncu povzročila, da bodo ljudje tako spremenjeni, da bodo zmožni oblikovati institucije, ki bodo prisilo zaradi akumulacije kapitala zmanjšale – in tako omogočile oblikovanje razumevanja skupnega dobrega, ki bo uravnavalo politiko (184–188).

Obstaja torej strukturno protislovje (Dörre idr. 2020, 219). Na eni strani imamo idejo da bomo našo skupnost oblikovali demokratično – obljuba demokracije je, da

¹² Da prav takšni prostori – tudi in še posebno medijski – opazno erodirajo, predstavlja za demokracijo enega od glavnih izzivov: to ni postalo jasno šele s populističnimi pretresi v zadnjih letih in diskusijami o postdemokratičnih razmerah (Crouch 2013). Brez takih prostorov je demokratična sfera resonance nepredstavljiva (Rosa 2020, 186).

bo vsakemu državljanu dana dejanska možnost, da bo njegov glas slišan in upoštevan, in s tem tudi možnost, da bo izkusil lastno delovanje (nem. *Selbstwirksamkeit*) v oblikovanju skupnosti. Na drugi strani obstajajo institucionalne prisile, prisile akumulacije kapitala, ki so iz vsakega našega vpliva in oblikovanja – in (zato) izkustva lastne delujočnosti – izvzete. Doživljamo jih kot nekaj osamosvojenega, na kar nimamo in ne moremo imeti nobenega vpliva, saj je na koncu v njih subjekt dogajanja gibanje kapitala (218–219). Obstaja torej strukturno nasprotje med skupnim oblikovanjem skupnosti na eni strani in prisilo akumulacije kapitala na drugi (219).

Po Rosovem mnenju se mora temeljno vprašanje politike glasiti: V kakšnih strukturah skupnosti želimo skupaj živeti? Kakšne morajo biti te strukture? (223) Rosa zavrača antagonistično pojmovanje demokracije, po katerem moramo strateško delovati tako, da se zdi, kot da nam gre za skupno dobro, v resnici pa zasledujemo le lastne interese. Po Rosi je to zgrešitev vsega, kar je lahko demokracija (224). Antagonizmi nedvomno obstajajo, to je dejstvo. Zato se zastavljata vprašanji: Kaj je dejansko antagonizem in kako se nanj odzvati? Ali obstoj antagonizmov res dopušča in terja samo eno držo, da drugega obravnavamo kot sovražnika, ki ga je treba tako ali drugače premagati ali odstraniti – ali pa je mogoča, in pravilna, drugačna drža: zavedamo se, da smo ljudje različni in imamo različne interese. To dejstvo sprejemamo in je izhodišče vsega našega družbenega in socialnega življenja ter ravnanja. Te razlike vzamemo zares, se z njimi ukvarjamo in soočamo. Toda pri tem nam ne gre za uveljavitev zgolj svojega in izločitev drugega in njegovih nam nasprotnih interesov, temveč za doseganje skupnega dobrega. Ko na primer vodimo demokratično antagonistično razpravo, pravi Rosa, nam ne gre za to, da poskušamo strateško kovati zavezništva – ampak da se skupaj borimo za to, da bi ugotovili, kakšen je današnji svet in kako bi ga lahko izboljšali. (224)

Pri tem je ključna lastna konkretna drža, doslednost in oblikovanost. Moje upanje se nanaša najprej na mene samega, je dejal Rosa: da bom lahko slišal, se učil in bil tako zmožen svoje stališče tudi spremeniti. To je bistvena prvina Rosove predstave o demokraciji: moji interesi in prepričanja niso vnaprej in nespremenljivo oblikovani, ampak se lahko v razpravi spremenijo. Politična naloga in izziv je, da ustvarimo pogoje, v katerih se te spremembe dogajajo pošteno in enakopravno – da nobene strukturne ali ekonomske razlike ne bi privedle do tega, da se ena stran (zmeraj) uveljavi, druga pa (nikoli) ne. (224) Tu lahko govorimo o potrebi po solidarnosti, katere bistven del je doživljajska solidarnost, udeleženosť v doživljanju drugega (Hollenbach 2003, 137ff; Žalec 2010, 305; 317; 2020č, 15; 50; 53; 66). Nezmožnost živeti solidarne odnose je, kot ugotavlja Fraserjeva, velik problem današnjih političnih strank (Dörre idr. 2020, 226–227). Politične stranke v Evropi, tako leve kot desne in sredinske, premalo funkcionirajo na način resonančne politike – in preveč kot goli aparati boja za politično moč s takimi odnosi in praksami, ki ljudi odbijajo in odvrčajo. To je pomemben dejavnik odtujenosti med politiko in ljudmi, ki pesti sodobno demokracijo in ogroža celo njen formalni obstoj – tudi tako, da se iz nje hranijo antidemokratična populistična gibanja.¹³

¹³ Za analizo vzrokov odtujenosti med politiko in ljudstvom prim. Rosa 2019c, 215–225; 2020, 205–207;

4. Sistemski ukrepi za zaščito in (p)oživitev demokracije

V nadaljevanju se bomo ukvarjali z vprašanjem, kako lahko demokracijo regeneriramo in razvijamo naprej. V kateri smeri jo moramo razumeti, razvijati ter delovati, da jo obranimo pred učinki in pastmi kapitalizma – jo uveljavimo in razširimo oz. povečamo. (Dörre idr. 2020, 243ff)

Akumulacija kapitala ali – z Rosovim terminom – dinamično stabiliziranje je glavno in vitalno načelo kapitalizma. Brez nje sistem ne more delovati. Stalna akumulacija kapitala implicira stopnjevanje prisil akumulacije: racionalizacije, optimizacije, inovacije, pospešenosti itd. (206) To v praksi pomeni, da ima samo tisti, ki je na trgu z neko inovacijo prvi, kdor reagira najhitreje itd. možnost preživetja. Kdor je prepočasen, je kaznovan in na koncu s trga izgine. To stopnjevanje je postalo skoraj samo sebi namen. Stopnjevanje prisil se tam, kjer ni skoraj nobene ali komajda še majhna stopnja gospodarske rasti oz. dobička, ne konča – je kvečjemu še hujše. To pa vodi v krizo demokracije, saj se neenakosti povečajo: ob majhni rasti se lahko dobički realizirajo samo s prerazdelitvijo od spodaj navzgor – tako, da se vzame tistim, ki imajo že tako ali tako manj. To krizo še zaostri. Zato Rosa meni, da ima tisto, kar se danes pojavlja kot kriza demokracije, močne vzroke v tem, da je dinamika rasti v krizi (235). Zato zagovarja družbeno poseganje v gospodarstvo in nasprotuje politiki v smislu prostega trga in šibke države, kot jo zagovarjajo predstavniki liberalnega individualizma oz. liberartizma:

»Če je temeljna ideja politike to, da je politika oblikovanje skupnosti, in če demokracija pomeni, da skupnost oblikujemo skupaj, se demokratičnemu planiranju osrednjih momentov ciljev in načinov produkcije ne moremo izogniti.« (245)

»Način, kako produciramo, konzumiramo in kako proizvedeno delimo, je za skupnost temeljnega pomena /.../ Tako dolgo kot to iz demokracije izvzemamo, tako dolgo demokracije nimamo. Zato morajo biti robni pogoji produciranja izpogajani demokratično. To se nanaša tako na cilje in pogoje, pod katerimi produciramo, kot tudi na načine produkcije.« (245–246)

Rosa v tej smeri zagovarja »neko obliko brezpogojnega temeljnega zavarovanja«. To je po njegovem mnenju nujno. Lahko v obliki zajamčenega temeljnega dohodka ali preko kolektivne in zajamčene socialne infrastrukture. Zagovarja tudi določenost osnovnega delovnega časa in omejitev razlik v plačah. Če te stvari niso urejene, če osnovne potrebe niso zadovoljene – pa bi bile lahko –, če vlada neenakost, to poraja odbojen, repulziven odnos do sveta itd. in negativne dejavnike resonance. Zato je zadovoljitev materialnih in socialnih potreb potreben pogoj ali predpostavka uspešne, resonančne biti-v-svetu ali tega, kar si Rosa predstavlja kot resnično demokracijo. Zato se mu zdi nekaj takega, kot je zajamčeni temeljni dohodek, zelo pomembno. Ali to zajamčimo tudi ustavno, se mu zdi manj pomembno. (246)¹⁴

Žalec 2022a.

¹⁴ Kljub utemeljeni skrbi za socialno državo (kot dejavniku demokracije) pa ne smemo biti naivni in se moramo zavedati ‚paradoksa‘, na katerega je opozoril Zygmunt Bauman (Žalec 2018, 79–81) – da razcvet

Zelo pomembni so v tem pogledu civilna družba in socialna gibanja, ki kot antagonisti izzivajo gospodujoče elite – in skrbijo za demokratično polariziranje. Njihov prispevek k prenovi in širitvi demokracije je nepogrešljiv in nenadomestljiv. Brez njih ne moremo pričakovati, da bo demokracija vzdržala – in ne postala žrtev avtoritarnega kapitalizma ali drugih nedemokratičnih sil. (243–245) Zato so še toliko bolj škodljive zlorabe civilne družbe v obliki civilnodružbenih gibanj, ki se predstavljajo kot antagonisti obstoječih elit, v resnici pa so njihovi podporniki in tako ali drugače plačana orodja. Obenem s tem izrinjajo in slabijo socialna gibanja, ki so k skupnemu dobremu dejansko usmerjena. Ta zloraba in manipulacija, ki jo spremlja, dobiva v sodobni digitalni dobi nove oblike in dimenzije. Vendar pa morajo tudi socialna gibanja, ki so dejansko antagonisti gospodarskih, političnih in drugih elit, do teh elit v osnovi gojiti dialoško in resonančno naravnost – nikoli ne smejo vnaprej opustiti možnosti dialoga in resonance z njimi in na elite gledati zgolj kot na sovražnika, ki ga je treba premagati ali eliminirati, odstraniti. Taka zgolj negativna drža do elit ali drugih družbenih skupin, osebkov ali institucij dejansko pomeni opustitev resonančno usmerjene drža in priznanje, da resnična demokracija ni mogoča, temveč je mogoča samo politika kot uveljavljanje interesov (Crouch 2013, 21). Resonančno naravnana drža ne pomeni (politične) naivnosti in opustitve ostrejšega političnega boja, če je ta potreben – uporabe sredstev, ki jih demokratične ureditve dopuščajo in predvidevajo (stavka, državljanska nepokorščina, protesti itd.). Nikakor ne. To so tudi za Roso vsekakor legitimne oblike delovanja, in v določenih okoliščinah za preživetje demokracije naravnost nujne. Preko njih demokracija kaže, da je prava demokracija, da je vitalna – in skozi njih se tudi ohranja. Vendar pa sprejemanje vsega navedenega nikakor ne terja gole negativne drža. Poleg tega elite nujno potrebuje vsaka družba. O tem nas neusmiljeno uči zgodovinska izkušnja. Parola »Odstranimo elite!« se je po navadi izkazala za golo populistično geslo, ki je prineslo nadomestitev starih elit z novimi, ki so bile pogosto zgolj lažne – bile so slabše in manj sposobne od prejšnjih elit; storile so veliko slabega in družbi bolj škodile kot koristile.

5. Zaključek

Danes ljudje na splošno niso več pripravljeni kar tako sprejeti, da ne bi bili subjekt odločanja. Zato proti stanju, v katerem se njihov glas ne sliši, protestirajo. To izražajo populisti. Njihovo sporočilo je dobro in strnjeno izrazil bivši ameriški predsednik Donald Trump: »Jaz sem vaš glas! (I am your voice!)«

Temu se ne gre čuditi, saj je gre za naravno človekovo težnjo, hkrati pa se demokracija povsod oznanja kot vrednota. Ljudje intuitivno razumejo, da bi v demokraciji

socialne države v 20. st. ni prinesel večje politične dejavnosti državljanov, več demokracije in še več socialne države, ampak njeno usihanje. Niti za socialno državo niti za demokracijo le gmotni vidik ni zadosten. Potrebne so državljanske kreposti. Zgolj siti in spočiti državljani, ki imajo dober življenjski standard in dovolj prostega časa, še niso krepostni. Demokracija in gojenje socialne države pa nujno potrebujeta ravno take – krepostne državljane. Kot pravi znani kitajski rek, moramo človeka naučiti ribo ujeti, ne pa mu je samo dajati.

njihov glas moral biti slišan – da v demokraciji želimo resonanco in doseganje skupnega dobrega. Ker upravičeno opažajo, da dejansko niso subjekt ter da v njihovih družbah in politikah ne gre za skupno dobro, ampak za golo uveljavljanje interesov, protestirajo: proti odtujenosti med ljudstvom in politiko in proti hinavščini. Obenem so, kot smo že omenili, dovetni za obljube populistov, da bodo odtujenost premagali in hinavščini naredili konec – tako, da bodo resnično njihov glas in delovali v skupno dobro. Žal se po navadi izkaže, da populist ne znajo poslušati in dejansko niso glas nikogar, ampak služijo predvsem sebi – ker tiste, ki menijo, da zastopajo njihov glas, le izrabljajo in z njimi manipulirajo. Zato tudi ne delujejo v prid skupnega dobrega – tega niti ne morejo, kajti skupno dobro se dosega samo skozi resonanco, ki pa je populist ne gojijo, ampak kvečjemu le posnemajo (ko se pretvarjajo, da poslušajo).

V današnji situaciji nam grozi, da se bo demokracija prelevila v golo dominacijo, gospodstvo, prevlado močnejšega, pa naj bo to v obliki avtoritarnega kapitalizma ali kako drugače. To pa ne predstavlja le hudega udarca za kakovost življenja ljudi, katerega temelj so resonančni odnosi (tudi v sferi političnega), ampak tudi grožnjo svetovnemu miru – resonančni odnosi, dialog in politika resonance so namreč ne samo nepogrešljiv način reševanja konfliktov in njihovih posledic, ampak tudi najboljša preventiva proti njim. Resonanca ni samo temelj dialoga, temveč tudi odpuščanja in sprave. Brez odpuščanja in sprave pa konflikti in njihove posledice niso nikoli zares razrešeni, odpravljeni in pozdravljeni (Juhant in Žalec 2012). Politike, ki ne temeljijo na resonanci med vsemi državljani oz. vsemi tistimi, ki jih zadevajo, ampak na prevladi te ali one strani ali družbene skupine, zato niso rešitev, pač pa del problema. Pomenijo namreč negacijo demokracije in s tem skupnega dobrega – kajti skupno dobro je dosegljivo le po poti demokracije.

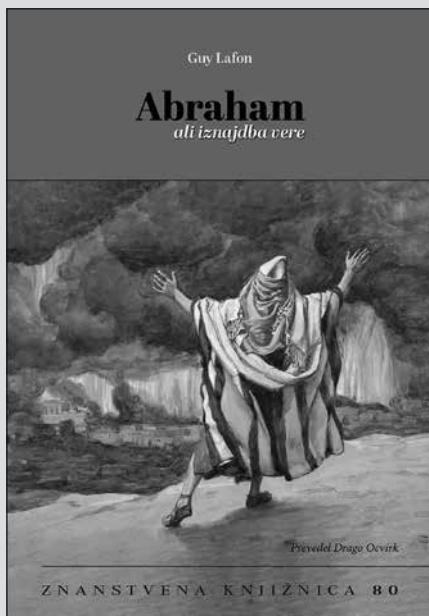
Ker naravne potrebe ljudi po resonanci, demokraciji in skupnem dobrem ne morejo zares zatreti, se morajo nedemokratski režimi zatekati k njihovem obvladovanju: lahko gre za bolj ali manj odkrito nasilje, medijsko manipulacijo, za kupovanje oblasti s potrošniškimi dobrinami in ustvarjanje potrošniškega človeka, ki ga skušajo oblikovati na način korenčka in palice (mehki despotizem (Tocqueville (Taylor 2000, 13–14, 95; Žalec 2000a, 137)), kombinacijo naštetega itd. Toda niti brutalno zatiran niti medijsko ali potrošniško obvladovan človek ne more biti zadovoljen.¹⁵ To se odraža na različne načine. Na političnem področju skozi proteste in prosperiteto populizma, na zdravstvenem pa z naraščanjem duševnih bolezni in obolenj v sodobnih družbah gmotne blaginje – česar ne moremo pripisati samo vse večjemu deležu starejših ljudi. Zato sta demokracija in zdrava družba možna le preko gojenja resonance in uresničevanja skupnega dobrega.

¹⁵ Tu lahko omenimo veselje in zadovoljstvo, ki ga ljudem prinaša politično udejstvovanje, ki ga je tako poudarjala Hannah Arendt. Švicarski ekonomist Bruno S. Frey je ugotovil, da so prebivalci držav z razvejano mrežo demokratičnih institucij s svojim življenjem v osnovi bolj zadovoljni kot tisti, ki v sicer enakih razmerah živijo v manj demokratičnih okoljih. To pomeni, da ima demokracija na zadovoljstvo ljudi pomemben vpliv (Rosa 2019c, 219).

Reference

- Assmann, Jan.** 2018. *Totalna religija*. Prevedel Alfred Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.
- Buber, Martin.** 1995. *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- . 1999. *Dialoški princip*. Prevedel Janez Zupet. Ljubljana: Društvo 2000.
- . 2004. *Božji mrk: Razmisleki o razmerju med religijo in filozofijo*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Crouch, Collin.** 2013. *Postdemokracija*. Prevedel Borut Cajnko. Ljubljana: Krtina.
- Dörre, Klaus, Nancy Fraser, Stepen Lessenich, Hartmut Rosa, Karina Becker in Hanna Ketterer.** 2020. Ein Gespräch zwischen Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa und Karina Becker und Hanna Ketterer. V: Hanna Ketterer in Karina Becker, ur. *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, 205–253. Berlin: Suhrkamp.
- Hollenbach, David D. J.** 2003. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.** 2012. *Reconciliation: The Way of Healing and Growth*. Zürich; Berlin: Lit Verlag.
- Kardis, Kamil, Michal Valčo, Katarina Valčova in Gabriel Paľa.** 2021. The threat of religious fundamentalism and the European immigration crisis: institutional transfer and social reception. *Bogoslovska smotra* 91, št. 5:1161–1192.
- Kläden, Tobias, in Michael Schüßler, ur.** 2017. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg: Herder.
- Klun, Branko.** 2020. Reziliencia in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- . 2022. Resilience and Resonance: Rosa's Conception of the Good Life in Challenging Times. V: Robert Petkovšek in Bojan Žalec, ur. *Ethics of Resilience: Vulnerability and Survival in Times of Pandemics and Global Uncertainty*, 33–41. Berlin: Lit Verlag.
- Kondrla, Peter, Peter Majda, Roman Králik in Tibor Máhrík.** 2022. Transformations of Cyrillo-Methodian tradition in contemporary religiosity. *Constantine's Letters* 15, št. 2:149–159.
- Laube, Martin.** 2018. „Eine bessere Welt ist möglich“: Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie Hartmut Rosas. *Pastoraltheologie* 107, št. 9:356–370.
- Pavlíková, Martina.** 2021. Kierkegaard's Controversy with the Corsair. *XLinguae* 14, št. 3:222–229.
- Peters, Christian Helge, in Peter Schulz.** 2017. Einleitung: Entwicklungslinien der Resonanzbegriffs im Werk von Hartmut Rosa. V: Peters in Schulz, 9–26.
- Peters, Christian Helge, in Peter Schulz, ur.** 2017. *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:615–636.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370.
- Rosa, Hartmut.** 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2017. Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft: Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne. V: Tobias Kläden in Michael Schüßler, ur. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, 18–51. Dunaj: Herder.
- . 2018. *Unverfügbarkeit*. Dunaj: Residenz Verlag.
- . 2019a. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 11–30. Baden: Nomos.
- . 2019b. Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 191–212. Baden: Nomos.
- . 2019c. *Resonance: A Sociology of our Relationship to the World*. Prevedel James C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- . 2019č. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press.
- . 2020. Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung. V: Hanna Ketterer in Karina Becker, ur. *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, 160–188. Berlin: Suhrkamp.

- Rosa, Hartmut, in Christoph C. Henning, ur.** 2019. *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. New York: Routledge.
- Rosen, Stanley.** 1987. Benedict Spinoza. V: Leo Strauss in Joseph Cropsey, ur. *History of Political Philosophy*, 456–475. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strahovnik, Vojko, in José Ignacio Scasserra.** 2021. Avtonomija, avtoriteta in zaupanje: virus in meje leta 2020. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:867–879.
- Taylor, Charles.** 2000. *Nelagodna sodobnost*. Prevedel Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2017. Resonanz und die Romantik. V: Christian Helge Peters in Peter Schulz, ur. *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, 249–270. Bielefeld: Transcript Verlag.
- . 2018. Resonance and the romantic era: a comment on Rosa's conception of the good life. V: Hartmut Rosa in Christoph Henning, ur. *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*, 55–69. New York: Routledge.
- . 2019. The Ethical Implications of Resonance Theory. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 71–85. Baden-Baden: Nomos.
- Veber, France.** 1923. *Znanost in vera: vedoslovna študija*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Wils, Jean-Pierre, ur.** 2019. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1976. *Logično filozofski traktat*. Prevedel Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2005. *Kultura in vrednota: mešani zapiski*. Prevedel Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2000a. Posameznik v skupnosti, perspektive sodobne družbe. V: Charles Taylor. *Nelagodna sodobnost*, 113–139. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2000b. Education from the anthropological point of view. *Anthropological Notebooks* 6, št. 1:9–19.
- . 2002. *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2005. Opombe o filozofiji religije o(b) branju Wittgensteina. V: Ludwig Wittgenstein. *Kultura in vrednota: mešani zapiski*, 141–157. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2011. Nezaupanje kot ključni dejavnik slabe delovanja skupnosti, organizacij in družbe. *Dignitas: revija za človekove pravice* 13, št. 51–52:351–373.
- . 2013. Trust, Accountability, and Higher Education. *Synthesis Philosophica* 55–56, št.1–2:65–81.
- . 2016. Wittgenstein in vera. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:457–470.
- . 2018. Beganje človeka tekoče moderne. V: Zygmunt Bauman in Thomas Leoncini. *Tekoča generacija: spremembe v tretjem tisočletju*, 71–89. Ljubljana: Družina.
- . 2020a. *Kierkegaard o ljubezni in preizkušnji: krščanska antropologija tesnobe, nasilja in trpljenja*. Ljubljana: KUD Apokalipsa; Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.
- . 2020b. Fair Cooperation and Dialogue with the Other as a Rational Attitude: The Grammatian Account of Authenticity. *Annales: Series historia et sociologia* 30, št. 3:383–394.
- . 2021a. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.
- . 2021b. Religija in narava v luči Rosove teorije resonance. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 26, št. 103–104:5–22.
- . 2021c. Resonance as an integral part of human resilience. *XLinguae* 14, št. 3:139–150.
- . 2021č. Resonance as a foundation of resilience and as a basic human right in the context of business ethics. V: Roman Králik in Patrik Maturkanič, ur. *Aktualni otázky: filozoficko-sociálního výzkumu*, 108–119. Terezín: Vysoká škola aplikované psychologie.
- . 2021d. Rosa's theory of resonance: its importance for (the science of) religion and hope. *Religions* 12:1–8.
- . 2022a. Contemporary societal division: resonance, alienation, and (politics of) fear. *XLinguae* 15, št. 1:106–114.
- . 2022b. Pedagogika odnosa in resonance. *Vzgoja* 24, št. 3:9–11.
- . 2022c. Realizem in svoboda: resonanca s stvarnostjo in reziliencia človečnosti v luči Komarjeve filozofije. *Zaveza: glasilo Nove slovenske zaveze* 32, št. 123:106–115.
- . 2022č. *Pošteno sodelovanje, religija in racionalnost: solidarni personalizem kot družbena filozofija*. Ljubljana: Družina.



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

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

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 535—546

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 165.62

DOI: 10.34291/BV2022/03/Klun

© 2022 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo

Rosa's Concept of Resonance in Dialogue with Phenomenology

Povzetek: Rosov projekt sociologije dobrega življenja, ki najprej analizira moderno odtujenost človeka v družbi pospeševanja, nato pa zanjo ponudi rešitev skozi pojem resonance, gradi na različnih filozofskih predpostavkah, ki presegajo okvire sociologije. Čeprav se Rosovo misel običajno povezuje s filozofsko tradicijo kritične teorije (frankfurtske šole), pa njegov pristop izkazuje veliko sorodnost s temeljnimi idejami fenomenologije – tako iz njenega zgodnjega obdobja (Husserl, Heidegger) kot pri poznejših avtorjih (Levinas, Henry, Marion, Chrétien). Resonanca predpostavlja nov odnos do sveta, drugačen od moderne (Galilejeve) znanosti in njenega tehničnega obvladovanja sveta. V odnosu do sveta zahteva odprtost za nepredvidljiv dogodek, za držo sprejemanja in dopuščanja. V resonančni drži človek odgovarja na klic, ki prihaja od neobvladljive drugosti. Aktivnost in dominacijo nadomestita odzivnost in odgovornost. Resonančni odnosi človeka spreminjajo – in ga tako rešujejo iz začaranega kroga pospeševanja v odtujenem svetu.

Ključne besede: Hartmut Rosa, resonanca, fenomenologija, Husserl, Heidegger, odtujenost

Abstract: Rosa's project of a sociology of the good life, which first analyses the modern alienation of man in the acceleration society and then offers a solution to it through the concept of resonance, is based on various philosophical assumptions that go beyond sociology. Although Rosa's thought is usually associated with the philosophical tradition of Critical Theory (of the Frankfurt School), his approach shows a great affinity with the fundamental ideas of phenomenology, both in its early period (Husserl, Heidegger) and in later authors (Levinas, Henry, Marion, Chrétien). Resonance presupposes a new attitude towards the world, different from modern (Galilean) science and its technical mastery of the world. It requires an openness to the contingency of the event, an attitude of acceptance and letting-be in relation to the world. In the attitude of resonance, one answers the call that comes from an uncontrollable otherness. Activity and domination are replaced by responsiveness and responsibility. Reso-

nant relationships transform the human being and rescue him/her from the vicious circle of acceleration in an alienated world.

Keywords: Hartmut Rosa, resonance, phenomenology, Husserl, Heidegger, alienation

Hartmut Rosa je sociolog, ki je najprej zaslovel z analizo modernosti z vidika pospeševanja – temu pripisuje temeljno krivdo za sodobno odtujenost človeka. V nadaljevanju je uvedel pojem resonance, s katero na ta problem odgovarja – in se zavzema za celovito spremembo človekove drže do sveta. Nasprotno pa fenomenologija predstavlja filozofsko smer, katere utemeljitelj je Edmund Husserl in se od sociologije po svojih metodičnih predpostavkah in motivih razlikuje. Čeprav gre za metodološko različni disciplini, ne gre pozabiti, da se je sociologija – podobno kot mnoge druge vede – razvila iz filozofije in da je kljub naraščajoči prevladi empirične metode v odnosu do filozofije ohranila privilegiranost. Filozofsko ozadje Rosovih socioloških pogledov običajno povezujemo s kritično teorijo frankfurtske šole, pri kateri so ključna imena Max Horkheimer, Theodor Adorno in Herbert Marcuse ter nekoliko pozneje Jürgen Habermas. Res je, da je tudi pri Rosi v središču pojem odtujenosti, ki že od Marxa dalje povzema kritično držo do moderne družbe in do prevlade kapitalističnega sistema – ki naj bi človeka razčlovečil in ga samemu sebi odtujil. Toda Rosove ambicije so širše od družbene kritike in posegajo na področje temeljnih vprašanj, ki jih običajno povezujemo s filozofijo. Kaj je temelj človekovega odnosa do sveta? Kako človek vrši svoje bivanje v svetu? V čem je ‚dobro‘ življenje človeka in kako naj ga doseže? Čeprav Rosa uvaja »idejo resonance kot sociološki koncept« (2018), pa ta pojem v sebi skriva filozofske predpostavke in implikacije, ki so širše od dediščine kritične teorije. Zato ga želim privedi v dialog s filozofsko dediščino – še posebej s fenomenologijo kot eno najvplivnejših sodobnih filozofskih smeri.

1. Pojem resonance v sociološkem kontekstu

Rosa povezuje vznik sociologije kot samostojne vede z razvojem modernosti, ki je zamajala »prejšnje politične in filozofske oblike refleksije o družbi« (Rosa, Strecker in Kottmann 2018, 15). Sociološke teorije so se razvile kot »teoretska reakcija na opazovane procese sprememb« (17) – in prav zato Rosa zasnuje celovit pregled moderne sociologije ter njenih poglavitnih predstavnikov.¹ Toda bolj kot ta pregled

¹ V tem zelo uspešnem učbeniku, ki je doživel tretji ponatis, Rosa sistematično povezuje poglavitne sociološke teme in avtorje. Pri razvoju modernosti razlikuje štiri razsežnosti: domestikacija (človekovo naraščajoče podrejanje naravnih sil in virov), racionalizacija (racionalno utemeljevanje, razumsko obvladovanje sveta), diferenciacija (razpad enotnosti družbe v različne samostojne sfere) in individualizacija (posameznik postane zadnja instanca vseh utemeljevanj). Obenem pa v razvoju razlikuje tri faze: zgodnja modernost (razkroj tradicij in institucij), razvita modernost (trdnost, gotovost, predvidljivost) in pozna modernost oziroma postmodernost (problem stalne odprtosti in nedoločljivosti). Iz križanja treh faz razvoja s štirimi razsežnostmi Rosa postavlja osnovo za razdelitev poglavitnih socioloških avtorjev. V zgodnjo modernost šteje Marxa (domestikacija), Webra (racionalizacija), Durkheima (diferenciacija) in Simmla (individualizacija). V razviti modernosti prednjačijo predstavniki frankfurtske šole:

je za Rosovo prepoznavnost pomembno njegovo prvo izvirno delo, v katerem je podal celovito analizo razvoja modernosti z vidika temporalnosti in spreminjanja časovnih struktur (2013). Že izbira vidika je pomenljiva in priča o domiselni sintezi filozofske refleksije s sociološko empirično stvarnostjo. Rosa ne analizira časovnega poteka modernosti – kar bi bilo trivialno –, temveč razvoj časovnih struktur, ki so temu poteku osnova. Njegova temeljna hipoteza je, »da modernizacija ni le večstopenjski proces v času, temveč pomeni najprej in v prvi vrsti strukturno (ter kulturno zelo pomenljivo) transformacijo samih časovnih struktur in obzorij. Smer sprememb najbolje povzame pojem *družbenega pospeševanja*.« (5) Filozofsko bi rekli, da je njegovo vprašanje glede časa *transcendentalno* – v smislu kot čas razume Kant in pozneje v spremenjeni obliki Heidegger. Čas ima določeno shemo (Kant) ali strukturiranost obzorja (Heidegger), ki pogojuje doživljanje sveta, človeka in posledično družbe na transcendentalen način. Rosova teza je, da se skozi razvoj modernosti to obzorje časa nenehno krči oziroma da se vse dogajanje pospešuje. Za primer lahko vzamemo čas, ki je bil nekoč potreben za proizvodnjo nekega produkta, npr. dežnika. S tehnološkimi izboljšavami je nekoč dolgo obrtniško izdelavo posameznega dežnika nadomestila masovna proizvodnja, ki za izdelavo potrebuje le nekaj minut dela. Toda s spremljajočo pocenitvijo se je zmanjšala ‚živiljenjska doba‘ dežnika, ki ima kratek čas uporabe. Danes se dežnika ne izplača nositi v popravilnico, ker to z vidika cene in časa ni smotrno. Ob tem primeru lahko razložimo Rosovo razlikovanje treh razsežnosti pospeševanja (71). Najprej gre za tehnično pospeševanje, ki s tehničnimi inovacijami omogoča hitrejšo produkcijo, transport in komunikacijo – kar pa vpliva na pospeševanje družbenih sprememb. V primerjavi s starejšo generacijo je pri današnjih mladih v odnosu do dobrin prišlo do velike spremembe, začenši z banalnim primerom, kot je dežnik. Tehnično in družbeno pospeševanje pa vplivata tudi na tempo življenja na individualni ravni. Čeprav bi morala lažja cenovna dostopnost dežnika posamezniku omogočiti več časa za počitek, v resnici narašča potreba po vse boljših in modernih dežnikih, predvsem pa po mnogih drugih dobrinah, ki v sodobnem času ne smejo manjkati. Tako se sklene »krog pospeševanja« (151), ki je v resnici nevarna spirala: tehnične izboljšave, ki naj bi prihranile čas, pospešujejo družbene spremembe. Te vplivajo na vse hitrejši tempo življenja, ki zato sili k novim tehničnim izboljšavam, ki naj bi nam čas privarčevale. To sebe poganjajoče pospeševanje Rosa imenuje tudi »frenetično mirovanje« (111) in ga primerja s hrčkovim kolesom. Lahko bi rekli, da se čas pospešuje do te mere, da na koncu skoraj obstane – v sodobni družbi nenehno tečemo in smo v stiski s časom, da bi v tej družbi sploh lahko »obstali« (119).

Ujetost posameznika v cikel pospeševanja hkrati pomeni ujetost v družbeno prevladujoči ideal življenja. Izpolnjeno življenje je namreč čim bolj ‚napolnjeno‘ življenje: posameznik naj bi v omejenem času življenja izkusil, užil, doživel čim več:

Adorno in Horkheimer (domestikacija) ter Habermas (racionalizacija). Razsežnost diferenciacije v tej fazi povezuje s Parsonsom in z Luhmannom, diferenciacijo pa z Eliasom. Zanimiva je tudi izbira in razdelitev avtorjev v postmodernem obdobju: Latour (domestikacija), teorija racionalne izbire (racionalizacija), Hardt in Negri (diferenciacija) ter Foucault (individualizacija). Tu se sicer na vrednotenje Rosovega pregleda sociologije ne osredotočamo, je pa to pomembno za razumevanje širšega konteksta, v katerem se giblje njegova sociološka misel in njene filozofske predpostavke.

»kdor živi dvakrat hitreje, lahko uresniči dvakrat več možnosti, ki jih nudi svet, in tako živi dvakratno življenje v času enega.« (310–311) Toda v resnici je ta drveči človek samemu sebi odtujen – in s tem Rosa povezuje tudi vse bolj razširjeno bolezen sodobnega časa: depresijo. Marsikdo bi rekel, da je rešitev v odločitvi posameznika, da iz začaranega kroga pospeševanja izstopi, vendar pa se pri tem podcenjuje moč družbe, iz katere ni mogoče kar tako izstopiti. Zato je po Rosi toliko bolj pomembno, da vladavino pospeševanja in naš odnos do časa problematiziramo na ravni celotne družbe. »Kako hočem preživeti svoj čas?« je časovna različica etičnega vprašanja »Kako hočem živeti?« (315) Zato že v uvodnem poglavju napove, kaj je daljnosežnejši cilj njegovega projekta: sociologija dobrega življenja (32). Drugače kot »filozofija dobrega življenja, ki bi morala razviti abstraktne etične kriterije za način življenja«, naj bi sociologija izhajala »iz družbeno prevladujočih idej uspelega življenja« in jih kritično preverjala glede na njihove »strukturne pogoje« (32).

V svojem drugem glavnem delu Rosa (2019) podaja odgovor na človekovo odtujitev v družbi pospeševanja. Ob tem uvaja pomembno metodično predpostavko: »[K]ako se razlikuje dobro življenje od manj dobrega življenja, lahko prevedemo v vprašanje, kako se razlikujeta uspešen in neuspešen odnos do sveta.« (5) Sociologijo dobrega življenja lahko prevedemo v sociologijo človekovega odnosa do sveta, kar je tudi podnaslov knjige. Kot antipod odtujenemu odnosu do sveta Rosa uvaja pojem resonance (30) – ta postane središče in hermenevitično orodje vseh nadaljnjih analiz. Pri tem lahko opazimo metodični premik od tematike časovnosti k tematiki sveta. Rosa želi pokazati, kako pospeševanje temelji na določenem odnosu do sveta – in da je problem pospeševanja moč reševati zgolj v okviru celovite spremembe človekovega odnosa do sveta. Kaj so temeljne razlike med odtujenim in pristnim, tj. resonančnim odnosom do sveta? Pri odtujenem odnosu manjka ustrezna odzivnost, zato svet človeka ne more ‚nagovoriti‘. »Odtujitev je torej odnos, ki ga zaznamuje odsotnost resnične, živahne izmenjave in vezi: med tihim in sivim svetom ter ‚otopelim‘ subjektom ni življenja, oba se zdita ali ‚zamrznjena‘ ali pa zares kaotična in vzajemno odbijajoča.« (Rosa 2018) Nasprotno pa se pri resonančnem odnosu subjekt čuti nagovorjenega. Ljudje, kraji, stvari in vse, kar v svetu srečuje – vse se ga dotakne, ga razgiba, ga kliče k odzivu in odgovoru. Ob tem ne zadostuje zgolj občutenje (afektiranost kot pasivno doživetje nagovorjenosti in prva razsežnost resonance), ampak je potreben dejaven odziv. Ne zgolj mehaničen in instrumentalen odziv, temveč kreativen odgovor, skozi katerega subjekt samega sebe (razsežnost lastne učinkovitosti) izrazi in s tistim, kar ga je nagovorilo, vzpostavi vez. Tako nastopi živ odnos, sposoben preobražati tako subjekt kot njegov korelat (razsežnost transformacije). Četrta razsežnost resonančnega odnosa je ‚neobvladljivost‘ (nem. *Unverfügbarkeit*, angl. *uncontrollability* [Rosa 2020]), ki pomeni nasprotje načrtovanju, nadzoru in razpolaganju. Vznik in izvrševanje odnosa ne moreta biti podvržena nadzoru in obvladovanju subjekta, temveč ohranjata značaj nepredvidljivosti, presenečenja – in s tem tudi zastojnosti.

Resonanca kot odgovor na odnos z ‚drugim‘, ki si ga subjekt ne more podrediti, ni isto kot konsonanca oziroma popolna harmoničnost – ki bi razliko med členi v

odnosu ukinila. Prav tako pa resonanca ni možna pri drugi skrajnosti, pri disonanci, kjer gre za nepremostljivo razglašenost in konflikt (Rosa 2018). Resonanca drugost in razliko zahteva, toda obenem se je sposobna z njo ‚uglaševati‘ in tako vzpostavljati pristen odnos (Žalec 2021, 830–831). Rosa (2019, 195) razlikuje različna področja sveta in resonančne odnose deli v horizontalne (do soljudi), diagonalne (do stvari) in vertikalne (do presesegajočih celot). Zdi se, da skozi ta pojem zasnuje celovito sociološko razlago sodobnega sveta in njegove (post)moderne krize. Še več, Rosov pojem resonance ima normativni značaj: njegova sociologija dobrega življenja vključuje etiko, ki jo uteleša resonančni imperativ. Tudi nasploh je Rosov pristop prežet s filozofskimi elementi, za katere je navdih dobil zunaj kritične teorije in sociološke tradicije frankfurtske šole. To še posebej velja za njegov odnos do fenomenologije, katere predstavniki so v Rosovih delih sicer navajani le redko.

2. Problem odnosa do sveta v fenomenologiji

Čeprav Husserl izraza ‚odtujenost‘ ne uporablja, je prepričan, da človek v svoji »naravni držici« (Husserl 1977, 56) do sveta živi v določeni nevednosti oziroma – kot pravi – »naivnosti« (1954, 14). Ko človek svojo odprtost do sveta živi skozi védenje in zavedanje, ‚zapade‘ načinu, kako se stvari v svetu zaveda in – povratno – tudi sebe razlaga na način danosti stvari. To je poglobitna značilnost naturalizma, ki človeka vidi zgolj kot del naravnega (materialnega) sveta. Toda človek je edino bitje v svetu, ki ima zavedanje in posledično zasnuje razumevanje sveta. Zato ne moremo naivno začeti le pri stvareh sveta, temveč pri *razumevanju* (oziroma *zavest*) stvari in sveta. Človek bi moral najprej razumeti svoje razumevanje: njegova zavest namreč ni ‚del‘ sveta, kajti v njej se svet sploh razume. Šele če naivnost presežemo in se v refleksiji vprašamo po značaju lastnega zavedanja, se lahko začnemo čuditi »uganki subjektivnosti« (3) in svojo ‚naravno držico‘ do sveta postavimo pod vprašaj. Zavest kot sedež naše subjektivnosti ima specifičen, od stvari sveta drugačen značaj, ki ga Husserl imenuje intencionalnost (1977, 74). Zavest (védenje, razumevanje) se vedno nanaša na nekaj, česar se zaveda oziroma kar lahko imenujemo predmet zavedanja. Zavedam se drevesa, pred katerim stojim, in šele skozi zavedanje drevo dobi pomen ter postane del sveta. Če se drevesa nihče ne bi zavedal, o njem sploh ne bi mogli govoriti. In obratno – v vsakem govoru o svetu predpostavljamo, da je svet predmet človekovega zavedanja oziroma je od človeka razumljeni svet.

Seveda so ti temeljni filozofski razmisleki za sociologijo, ki je človekova subjektivnost kot ontološki in epistemološki problem ne zanima, preveč abstraktni. Pa vendar se Rosa zaveda, da ima človek lahko do sveta različen odnos – in ta pogojuje, kako človek svet in svoje življenje v njem razume. To pa že je eminentna fenomenološka tema. Husserl namreč intencionalnost razlaga kot odnos med zavestjo in predmetom, pri čemer zavest poseduje določeno ‚strukturo‘ in jo tvorijo različni akti zavesti (158). Ko se zavedamo drevesa, se na podlagi čutnih zaznav

vzpostavi določen pomen ali intencionalni smisel tega drevesa (203). Tu ne gre za padec v subjektivizem, temveč vprašanje, kaj sploh pomeni nekaj razumeti oz. zavedati se. Res pa je, da je poleg invariantnih struktur in aktov zavedanja pri določenem področju predmetnosti vedno navzoča dodatna interpretativna svoboda – ali bomo npr. drevo razumeli kot biološki ekosistem (v intencionalni drži znanstvenika) ali pa kot ‚vez‘ med zemljo in nebom (v intencionalni drži umetnika). To, kar imenujemo svet, torej pogojuje intencionalna zavest. Če prevedemo v Rosov besednjak: svet je odvisen od človekovega odnosa do njega. Odtujenost človeka od sveta hkrati pomeni odtujenost sveta od človeka. Človek je za svet zaprt oziroma bolje rečeno, do sveta je odprt na način, ki z njim ne dovoljuje resničnega srečanja, ker ga želi zgolj podrediti svoji moči in z njim razpolagati.

Ideja odprtosti človeka do stvarnosti predstavlja samo srčiko fenomenologije. Husserlov poziv ‚k stvarjem samim‘ pomeni iskanje takšnega intencionalnega pristopa (oziroma odnosa), ki bi stvarjem (fenomenom) dovolil, da se pokažejo takšne, kot so, v svoji pristnosti – in ne na način odtujenosti, ko jih človek svoji želji po obvladovanju podredi in jim narekuje ali celo vsili svoj pomen. Takšen pristen intencionalni odnos bi lahko primerjali z idejo resonance. Človekovo razumevanje naj bi se ‚uglasilo‘ (‚resoniralo‘) s stvarmi samimi. Namesto da jih podreja lastni volji in egoističnim interesom, bi moralo odgovoriti na to, kakor se fenomeni kažejo »sami od sebe« (Heidegger 1986, 34). V tem odzivnem značaju fenomenološkega spoznanja je razvidna sorodnost z resonanco. To seveda ni omejeno le na fenomenologijo – vsako pristno filozofsko prizadevanje po spoznanju in doseganju resnice je zaznamovano z odzivno oziroma resonančno držo: upovedati to, kar je. Spoznanje resnice oz. resnično spoznanje zahteva, da priznamo prvenstvo stvarnosti, ki ji spoznanje ‚od-govarja‘ in od katere jemlje svojo mero.² Toda ob tem je glede lastnega intencionalnega pristopa nujna refleksija (subjekta) – sicer vse prizadevanje za ‚objektivno‘ spoznanje lahko zapade naivnosti.

Tudi Husserl razvije razlago modernosti, ki jo tesno povezuje z vzponom moderne znanosti, in obenem ugotavlja, da je ta znanost – z njo pa tudi moderna družba – zašla v globoko krizo. V svojem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija* analizira moderno znanost kot matematični projekt narave, ki ga je razvil Galilej (Husserl 1954, 20) in ki je postal merilo ter ideal znanstvenosti. Pravzaprav gre za prevlado enostranskega pristopa k stvarnosti, ki na prvo mesto postavlja idealizirane matematične relacije in z njimi razlaga svet. Matematizirano razumevanje narave postane ideal spoznanja in (‚znanstvene‘) resnice. A pri tem človek ‚pozabi‘ na svoje lastno mesto: ni znanost pred človekom, temveč je človek tisti, ki izvršuje znanost oziroma si prizadeva za (spo)znanje. Človek živi najprej v ‚pred-znanstvenem‘ svetu, ki že ima lastna spoznanja in pomene.

² Tomaž Akvinski spoznanje resnice opisuje z ‚resonančnimi‘ pojmi: človekov um (*intellectus*) se želi ponačiti (*adaequatio*) s stvarmi (*res*) tako, da od njih sprejema mero (*mensuratus*) oziroma da so one zanj ‚mero-dajne‘ (*Questiones Disputatae de Veritate* 1,2). Gre celo tako daleč, da besedo duh (*mens*) poveže z »merjenjem« (*mensurare*), od koder naj bi ta etimološko izhajala (*nomen mentis a mensurando*) *Questiones Disputatae de Veritate* 10,1). Pri spoznanju naj bi um »prišel skupaj« (*convenientia*) s stvarjo, naj bi se ji »prilagodil« (*assimilatio*), z njo dosegel »soglasnost« (*concordia*) in »sooblikovanost« (*conformitas*) (*Questiones Disputatae de Veritate* 1,1). Več o tem Klun 2000, 454.

Ta svet našega vsakdanjega in neposrednega življenja Husserl imenuje »življenjski svet« (48). Moderna znanost pa tega sveta sploh ne opazi, ker je povsem okupirana z matematično oziroma ,znanstveno‘ razlago. Kot primer lahko vzamemo sonce, katerega pomen v našem življenjskem svetu je zelo drugačen od njegove znanstvene (fizikalne) razlage. Naše življenje bi bilo zelo osiromašeno, če bi sonce doživljali le kot fizikalni objekt, in ne v vseh drugih pomenih, ki jih ima v našem vsakdanjem življenju. Ker je modernost znanstveni pristop k naravi in svetu preveč favorizirala, je to pripeljalo do odtujenosti – in do krize, ki jo doživlja sodobni človek.

V ozadju gre torej za problem odnosa do sveta. Moderna galilejevska znanost je posebna oblika intencionalnega pristopa k svetu. Ta pristop že vnaprej zahteva, da se tisto, kar hočemo spoznati (fenomeni), prevede v merljive količine in matematične relacije. Takšen pristop ne uteleša drže, ki bi fenomenom najprej prisluhnila in se poskusila z njihovo specifičnostjo ,uglasiti‘, temveč od njih zahteva, da se podvržejo merljivosti (oz. kvantifikaciji) – in da v eksperimentu jasno odgovorijo, katere matematične relacije lahko njihovo delovanje (zakovitosti) razložijo. Potem ko znanost to delovanje ,obvlada‘, stvari in fenomene sveta podredi svojim ciljem in skozi tehnološki razvoj naravo in svet vse bolj obvladuje. Obenem pa takšen pristop človek povratno uporabi tudi za lastno razlago: človekovo znotraj živeto življenje (kar se običajno imenuje duša) želi moderna empirična psihologija razložiti po istih načelih, kot razlaga naravne pojave (215–218). Pri tem po Husserlu prihaja do usodne naivnosti, ki človeku preprečuje pristno spoznanje sebe in svoje vloge pri spoznanju sveta (oziroma znanosti).

Tudi Martin Heidegger fenomenologijo razume kot posluš za resnico stvarnosti, ki je pogosto zakrita zaradi nezavednih ali tudi zavestnih teženj, ki spremljajo človeško spoznanje. Tudi on do modernosti razvije kritičen odnos, ki ga postopoma razširi na celotno tradicijo zahodne misli, ki jo razlaga kot dobo metafizike. Po njegovem je glavni motiv metafizike želja po moči. Metafizično spoznanje hoče premagati in obvladati s časom in končnostjo zaznamovano ,bit‘. V modernosti se je ta motiv moči in obvladovanja preselil v znanost in tehniko (Heidegger 2009, 294). Heidegger sicer pojma intencionalnosti ne uporablja, temveč govori o razumevanju biti (ki ga je treba razlikovati od razumevanja posameznega bivajočega oziroma fenomena v svetu), ki ga človek izvršuje kot ,tu-bití‘. Ne glede na novo terminologijo je Heideggerjeva kritika Husserlu blizu, le da je še zaostrena. Problem znanstvenega pristopa k naravi (kot specifičnega odnosa do sveta) ni le nasilna matematizacija, temveč celovit način mišljenja, ki v sebi razodeva ,tehnični‘ značaj (1981, 17). Heidegger tako ost svoje kritike usmerja v sam pojem (znanstvenega) uma, ki je danes dobil popolno prevlado in ki temelji na operacijah postavljanja, razstavljanja, sestavljanja, seštevanja, zaradi česar Heidegger bistvo današnjega ,tehničnega‘ mišljenja imenuje »postavje« (1994, 23). S tem postane razumljivo, zakaj Heidegger trdi, da je znanost utemeljena v tehniki, in ne obratno. Znanost je privzela tehnični pristop – ki nikakor ni nujen, čeprav se danes zdi samoumeven. V njem se skriva želja po obvladovanju bivajočega, toda moč nad bivajočim obenem prinaša ,pozabo‘ in zapuščenost pristnega ,bití‘, ki si ga ni možno

podvreči in z njim razpolagati. Če je za Husserla moderna znanost zapadla naivnosti in jo lahko osvobodi šele celovita filozofska refleksija, ki bo razširila pojem umnosti in pristnega (spo)znanja (Husserl v možnost pristne znanosti še vedno verjame), pa Heidegger možnost prenove znanosti zavrača in rešitev vidi v povsem drugačni paradigmi mišljenja, ki je bližje pesniškemu logosu. Heidegger znanosti – že od ‚episteme‘ pri Aristotelu dalje – očita iskanje trdnega bistva stvari, s katerim bi bilo možno premagati čas in si na ta način zagotoviti trajnost in trdnost. Čas namreč pomeni spreminjanje in minevanje – ‚zob časa‘ predstavlja grožnjo vsaki obstojnosti. Heidegger verjame, da je boj proti času v resnici bežanje pred resnico minljivega bivanja in iskanje varnega zatočišča v neminljivosti ter večnosti. Tudi moderna družba pospeševanja, ki jo tako uspešno analizira Rosa, bi bila z vidika Heideggerja le posebna oblika boja proti času in poskus zagotovitve čim več ‚doživetij‘ v minljivem življenju. Gre za drugačno strategijo iskanja obstojnosti, ki pa ima isti motiv tega pred minljivostjo.

Temu nepristnemu ali odtujenemu bivanju Heidegger postavlja nasproti pristnost, ki zahteva spremenjen odnos do časa in posledično do sveta. Z časom zaznamovanega bivanja – glede na iluzoren ideal večnosti – ne smemo vrednotiti negativno, temveč ga pozitivno ceniti glede na možnost ‚niča‘. Gre za Nietzschejevo gesto, da je treba pritrditi našemu končnemu času in omejenemu življenju brez bega v iluzije brezčasnosti in večnega smisla. Zato je po Heideggerju potreben nov, pozitiven odnos do časa – ta pa gre z roko v roki z novim razumevanjem biti. Osrednji filozofski pojem pri poznem Heideggerju je ‚dogodje‘, ki predstavlja diametralno nasprotje metafizičnemu pojmu bistva (1989, 8). Kar se dogodi, je nepredvidljivo in nepreračunljivo: ni izpeljivo iz brezčasnih zakonitosti (vzročnosti) in podredljivo kalkulacijam. Tudi ga ne moremo zadržati v trajanju, ker se enako nepredvidljivo ‚od-godi‘. Dogodje človeka vedno prehití in ga postavi v vlogo naslovnika: človeka nagovori in ga pozove k odgovoru. V resnici se za človeka dogodje zares dogodi šele takrat, ko nanj odgovori, ga sprejme, ga ‚usvoji‘ – in ga tako resnično doživi (fenomen se zares ‚pojavi‘ šele takrat, ko se ga ustrezno zavemo). Šele skozi človekov aktivni odgovor dogodje pride do svoje (samo)lástnosti ali pristnosti. Toda obenem ta ‚usvojitev‘ (*Er-eignung*) dogodja preobrazi tudi človeka. Ker človek nad dogodjem nima moči in nadzora, je dogodje ‚neobvladljivo‘ (*unverfügbar*) in z njim ne more razpolagati (*verfügen*). Dejansko ima pojem ‚neobvladljivosti‘ pri poznem Heideggerju pomembno vlogo. Znanstveno-tehnični odnos do sveta vodi želja po razpolaganju, po obvladovanju. Znana je Heideggerjeva omemba hidrocentrale na Renu (1994, 19); z njo ponazarja tehnično obvladovanje narave: elektrarna si reko podredi in iz nje napravi zalogo energije. S to energijo razpolaga, jo skladišči in prestavlja po svoji volji. V taki tehnični intencionalnosti reka pridobi povsem drugačen pomen, kot ga je imela prej – posledično pa se spremeni razumevanje sveta in človekovo bivanje v njem. Človek namreč tako v svetu ne živi na način odgovarjanja, temveč zapovedovanja. Toda v želji, da bi si vse podvrigel in napravil razpoložljivo, se v resnici svetu, življenju in samemu sebi odtuji.

3. Fenomenološka drža dopuščanja in odgovarjanja v dialogu z resonanco

Pozni Heidegger nov odnos do sveta povezuje s pojmom ‚dopuščanja‘ (*Seinlassen*) in z njim povezano ‚sproščenostjo‘ (*Gelassenheit*) (Heidegger 1959); ta pojem je težko prevesti z vsemi konotacijami, ki jih ima v nemškem izvirniku. V njem lahko prepoznamo sekularizirano misel krščanskega mistika Mojstra Eckharta, ki poudarja držo prepuščanja in predanosti (‚prostega srca‘) in jo povezuje s svojim osrednjim pojmom ‚odmaknjenosti‘ (*Abgeschiedenheit*) (Eckhart 1995, 56). Pristno duhovni človek se egoističnim težnjam in zasledovanju lastne volje odpove. Zato sebe ‚napravi prostega‘ – in se odpre za ‚dogajanje‘ Božje volje. Nenavezanost na lastno (voljo) vključuje odmaknjenost in nenavezanost na stvari sveta. Prav v tej drži pa se zato lahko stvarem in ‚dogodkom‘ zares odpre ter nanje v vsej svobodi odgovori.³ Eckhart verjame, da v drži, ki je osvobodjena vse ‚lastnosti‘ ali ‚svojosti‘ (151), človek ne le izpolnjuje Božjo voljo, temveč se mistično združuje tako z Bogom kot z dogajanjem sveta. Heidegger Eckhartovo držo, ki nad svetom noče gospodovati, temveč do njega zavzame sprejemajoč in dopuščajoč odnos, ceni. Odpoved obvladovanju pomeni (do)puščati stvarem njihovo (samo)lastnost. Seveda se ni moč slepiti, da človek pri svojem bivanju v svetu stvari uporablja in jih v svoje namene tudi izkorišča – toda po Heideggerju naj bi človek nanje ‚pazil‘ (*schonen*) (Heidegger 1994, 145) in z njimi ‚lepo‘ ravnal. Lahko bi rekli, da bi do njih zavzel resonančni odnos. Toda če Heidegger z držo dopuščanja povezuje človekovo stanje ‚sproščenosti‘, pa je Emmanuel Levinas v svoji interpretaciji fenomenologije v ospredje postavil pojem ‚odgovornosti‘ (1974, 10).

Res je, da že Heidegger v svoji misli uvaja pojmovni par klica in odgovora (Heidegger 1986, 274). Bit(i) človeka kliče in človek na ta klic odgovarja, pri čemer lahko prepoznamo obliko resonančnega odnosa. Toda Levinas je tisti, ki poudarja poseben status sočloveka in njegovega klica. Odgovarjati klicu sočloveka ima drugačen značaj kot odgovarjati nagovoru neosebnega sveta. Zato Levinas kot temeljno držo človeka vidi etično odgovornost do sočloveka (Dirscherl 2019, 325). Odgovornost do sveta je tej prvotni odgovornosti podrejena, kajti svet je skupni svet ljudi – in pomen črpa iz etične odgovornosti, ki primarno med seboj povezuje ljudi. Čeprav Levinas fenomenološko držo odgovarjanja v etičnem smislu zastruje, pa vseeno deli temeljno fenomenološko naravnano: odgovarjati na to, kar nas kliče in se nam daje. Zato srečujemo latinsko predpono ‚nazaj‘ *re-*: fenomenološki subjekt je ‚re-sponziven‘ (Heidegger), je ‚re-sponzibilnost‘ (Levinas) in ga zato lahko razumemo tudi kot ‚re-sonanco‘ (Rosa). Tudi drugi predstavniki sodobne francoske fenomenologije, zlasti tisti, ki se jim očita ‚teološki obrat‘ (torej Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien), v ospredje postavljajo izhodiščno pasivnost človeka, na katero pa človek pozabi, ko se opija v svoji drži obvladovanja sveta. Zato fenomenološka ‚redukcija‘ vodi k uvidu, da je subjekt na začetku pasivni prejemnik – in da je njegovo aktivno delovanje šele nekaj poznej-

³ To držo bi lahko povezali tudi s pravilno razumljeno ‚ponižnostjo‘ (*humilitas*), kot jo analizira Petkovšek (2018, 37).

šega. Za Chrétien je človek kot celota v dinamični strukturi klica in odgovora (Chrétien 1992). Pri Henryju pa je človek najprej prejemnik življenja v jedru svojega sebe-občutja (avto-afekcije), toda v pozabi tega notranjega življenja se povsem usmeri v zunanji svet in si ga želi podrediti z galilejevsko znanostjo – kar po Henryju vodi v sodobno ‚barbarstvo‘ (Henry 1987). Henry zato rešitev vidi zgolj v novem posluhu za notranje življenje, ki bo odnos do zunanjega sveta spremenilo in bo sposobno držeti, ki je nadvse podobna Rosovi resonanci. Podobno, čeprav s svojimi poudarki, novo držo do sveta vidi tudi Marion. Najprej mora človek priznati, da večine fenomenov, ki tvorijo svet, ne more obvladati, ker njegovo sposobnost sprejemanja presegajo, in da njihova ‚danost‘ presega meje intencionalne zavesti (Marion 2005, 314). Ti ‚nasičeni‘ fenomeni človeka postavijo v vlogo prejemnika, ki si mora na koncu priznati, da prejema celo samega sebe (361). Človek je ‚obdarjeni‘ (*l'adonné*) (343), zato ni svoj lasten temelj – in tudi ni ‚gospodar in posedovalec‘ sveta (Descartes). Nova drža do sveta zahteva odprtost do tistega, kar človeka presega in česar si ne more podrediti. Zahteva držo sprejemanja presežne ‚danosti‘, ki je obenem nepredvidljivi in neobvladljivi ‚dar‘. Ko človek odgovori in se z danostjo ‚uglasi‘, ko v svetu živi na resonančen način, se mu ta svet šele zares odpre – in človek doseže pristnost svoje eksistence.⁴

Rosova ideja resonance se tako razodeva kot eden možnih izrazov za raznoliko iskanje novega načina bivanja človeka v modernem tehniziranem svetu. Rosa vztraja pri socioloških okvirih svojih analiz in pojma resonance, zato se zastavlja vprašanje, v čem filozofski (fenomenološki) pristop lahko take sociološke analize nadgradi. Sociološki pristop problem sodobne odtujenosti identificira in ponuja rešitev resonančnih odnosov znotraj različnih področij človekovega sveta in življenja. V skladu z moderno znanstveno metodologijo ostaja sociologija osredotočena na razlago procesov delovanja (*kako*) in na njihovo pragmatično reševanje, filozofija pa si dovoli postavljati temeljna vprašanja – med drugim *kaj* je svet in tudi ‚kaj‘ je človek. Ko se grška filozofija sprašuje po *dobrem* življenju, je to neločljivo povezano z globljim vprašanjem, kaj ali kdo je človek. Ali za resonančne odnose, ki nas bodo osvobodili pospeševanja in odtujenosti od sveta, zadostuje poziv? Ali sprememba držete do sveta ne zahteva poglobljenega razumevanja, kaj pomeni biti človek? Fenomenologija je pokazala, da moramo naivno razumevanje človeka in sveta preseči. Človek ni zgolj bitje v svetu, ki je samoumevno navzoč ‚tam zunaj‘, temveč je posebno in edinstveno bitje, saj se sebe in sveta *zaveda*. Če dojamemo, da je na začetku zavedanje – in ne materialne danosti –, potem nam to omogoča povsem nov odnos do sveta. V tem primeru je naš ‚zavedani‘ svet – torej svet kot intencionalno sovisje *pomenov* – bolj primaren kot materialni svet, v katerem svoje zavedajoče se življenje vršimo na utelešeni način. To pa ne pomeni degradacije materialne danosti sveta (na račun ‚duhovnega‘ razumevanja), temveč najprej njeno ustrezno spoštovanje. Ko gledam drevo na vrtu, se moram *ovedeti* njegove

⁴ Obstaja osupljiva bližina med Rosovo idejo resonance in fenomenološko držo do sveta, kot jo opisuje slabo poznani in zgodaj umrli avstrijski filozof Fridolin Wiplinger (1932–1973). Ko Wiplinger (2018) opisuje temeljne poteze pristnega oziroma ‚izvornega izkustva‘, izpostavlja skoraj identične razsežnosti, kot jih pri svoji karakterizaciji resonance opisuje Rosa (Klun 2020, 289).

,presežne' danosti, če ga ne želim ponižati na lesen objekt, ki služi mojim interesom. Ob tem pa se šele lahko zavem, da čeprav kot človek sem ,v svetu', nisem povsem ,od sveta'. Svet je najprej od nas ljudi razumljeni svet in v svetu ni ničesar, kar ne bi svojega pomena dobilo od nas – in tako postalo del sveta. V takšnem dojetju, kaj svet sploh je, tudi pojem resonance dobi globljo utemeljitev. Ne gre več za pragmatično rešitev praktičnega problema, v katerem se je znašel moderni človek, temveč za bistveni uvid, kaj je svet za človeka. Odgovornost za svet – kot specifična oblika resonančnega odnosa – ne pomeni le skrbi za naravne danosti v svetu (kar povezujemo s pojmom okolja), temveč za njegovo ustrezno razumevanje, ki je zasnovano na intersubjektivni (oziroma družbeni) način. Kakor je po eni strani utelešeni človek od sveta odvisen, je po drugi strani svet odvisen od človeka in njegovega razumevanja. Nobeno dejanje človeka se ne izvrši brez predhodnega razumevanja (pri čemer je nerazumevanje tudi eden od modusov razumevanja) – zato je za celovito spremembo človekove drže do sveta poglobljen filozofski razmislek nujen.

Čeprav omejena na sociološki kontekst, je Rosova ideja resonance zaveznica temeljnega motiva fenomenologije, ki želi ustrezno odgovoriti na to, kar se nam daje. Govor (*logos*), ki človeka med vsem bivajočim odlikuje, je utemeljen v odgovoru. Človek najprej odgovarja sočloveku, ki ga nagovori kot prvi – nato pa se mora naučiti odgovarjati tudi sebi in svetu. Ta odgovorna drža ni nič drugega kot posebna oblika resonance, pri kateri človek odgovarjajoč drugemu od sebe prihaja do sebe – in do svoje pristnosti.

Reference

- Chrétien, Jean-Louis.** 1992. *L'appel et la réponse*. Pariz: Les éditions de minuit.
- Dirscherl, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as ,Inspired Subject': Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:223–233.
- Eckhart, Meister.** 1995. *Pridige in traktati*. Celje: Mohorjeva družba.
- Heidegger, Martin.** 1959. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- . 1981. *Grundbegriffe*. GA 51. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.
- . 2009. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. GA 76. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henry, Michel.** 1987. *La barbarie*. Pariz: Grasset.
- Husserl, Edmund.** 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Klun, Branko.** 2000. Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem. *Bogoslovni vestnik* 60, 4:449–470.
- . 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, 2:281–292.
- Levinas, Emmanuel.** 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc.** 2005. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. 3. izd. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.

- Rosa, Hartmut, David Strecker in Andrea Kottmann.** 2018. *Soziologische Theorien*. 3. izd. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Prevedel J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- . 2018. The Idea of Resonance as a Sociological Concept. *Global Dialogue: Magazine of the International Sociological Association*. 9. 7. <https://globaldialogue.isa-sociology.org/the-idea-of-resonance-as-a-sociological-concept/> (pridobljeno 31. 8. 2022).
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Prevedel J. C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- . 2020. *The Uncontrollability of the World*. Prevedel J. C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- Wiplinger, Fridolin.** 2018. Filozofija kot fenomenologija izvornega izkustva. *Kud Logos*. 24. 5. <http://kud-logos.si/2018/filozofija-kot-fenomenologija/> (pridobljeno 31. 8. 2022).
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 547—559

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 17:159.923.2

DOI: 10.34291/BV2022/03/Strahovnik

© 2022 Strahovnik, CC BY 4.0

Vojko Strahovnik

Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca

Identity, Ethics of Belief, Rationality, and Resonance

Povzetek: Prispevek¹ se ukvarja z vprašanji spoznavnih dokazil za naša prepričanja oz. etiko prepričanj, pri čemer se podrobneje posveča problematiki nestrinjanja. Kaj obstoj nestrinjanja med menoj in drugim pomeni za razumnost sprejemanja prepričanja, ki je predmet tega nestrinjanja? Tu zagovarjamo stališče, da zgolj obstoj takšnega nestrinjanja ne pomeni nujno, da je (najbolj ali celo edino) razumno naše prepričanje opustiti – zlasti v primeru verskih prepričanj. To tezo lahko opremo na izhodiščno raven razumnosti, ki jo poimenujemo izkustvena razumnost in ki v veliki meri vključuje tudi spoznavna dokazila, ki jih ne moremo nujno izrecno ubesediti ali posredovati. In prav ta v položaju nestrinjanja pogosto igrajo pomembno vlogo. Obenem pa je ta tema povezana z mislijo Hartmuta Rosa, posebej njegovo teorijo resonance in tezo o oblikah novih identitet, ki so posledica družbene pohitritve časa. Te so zelo pomembne tudi z vidika posameznikovih prepričanj ter razumnosti. Teorija resonance ponuja tudi nastavke za razumevanje vidika, da je nestrinjanje inherentni gradnik resonance – in ne nekaj, kar bi slednja izključevala ali odpravljala. Ob koncu na tej podlagi oblikujemo tudi novo osvetlitev nekaterih izzivov sodobnega časa, kot so spoznavni mehurčki, odmevne komore in spoznavni vidiki identitetne politike.

Ključne besede: etika prepričanj, nestrinjanje, razumnost, identiteta, resonanca

Abstract: The paper deals with the issues of evidence for our beliefs or the ethics of belief, with a specific focus being on the problem of disagreement. What does the existence of a disagreement between me and others mean for the rationality of accepting the belief in question that is the subject of disagreement? In connection with this, we advocate the view that the mere existence of such disagreement does not necessarily mean that it is most (or even only) rational to abandon our belief, especially in the case of religious beliefs. The

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „P6-0269 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna, ter s podporo John Templeton Foundation v okviru projekta „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“.

latter can be linked to a primary level of rationality, which we call experiential rationality and which, to a large extent, also includes evidential support that one cannot necessarily express explicitly or communicate. This aspect often plays a vital role in a situation of disagreement. At the same time, this topic is related to the thought of Hartmut Rosa, especially his theory of resonance and his thesis about the forms of new identities that result from the social acceleration of time. The latter identities are very important from the point of view of individual beliefs and rationality. The theory of resonance also offers means for understanding the aspect, according to which disagreement itself is an inherent building block of resonance and not something that the latter excludes or eliminates. At the end, on this basis of all this, a new illumination of some challenges of modern times, such as epistemic bubbles, echo chambers, and epistemic aspects of identity politics, is put forward.

Keywords: ethics of belief, disagreement, rationality, identity, resonance

1. Uvod

Nemški sociolog Hartmut Rosa je v zadnjem desetletju postal izjemno vpliven predvsem zaradi svoje teorije resonance kot načina naše povezanosti s svetom – vzbudila je številne odzive praktično na celotnem polju družboslovnih in humanističnih znanosti (Rosa 2019; Žalec 2021; Klun 2020). Pred tem je sistematično proučeval vidike razvoja sodobnega sveta – predvsem dojemanje struktur časa, ki jih je strnil v teorijo družbene pohitritve (Rosa 2013). Kot del slednje je razvil tudi misel o časovnih vzorcih identitet, ki jih lahko razumemo kot odziv na omejeno pohitritev.

Rosa trdi, da je v obdobju pred družbeno pohitritvijo prevladoval model stabilne osebne identitete, ki je bila usklajena z generacijskim tempom družbenih sprememb. Ko pa pride do družbene pohitritve, model tradicionalne stabilne identitete razpade – in ga nadomestijo drugi modeli, ki so posledica te pohitritve ali pa nanjo vsak na svoj način odgovarjajo. Tradicionalna stabilna identiteta je bila oblikovana na temelju posameznih določil identitete, kot so poklic, družina, religija, politični pogledi ipd. To stabilno vrsto osebne identitete nadomesti t. i. performativna identiteta, saj zaradi družbene pohitritve identitete ni več mogoče oblikovati kot učasovljen projekt, vzpostavljen v okviru trajanja posameznikovega življenja, ampak jo moramo prilagajati – se zanjo odločati od konteksta do konteksta, iz ene časovne stopnje v drugo. Tako identiteta postane performativna oz. določena s posamičnimi (poklicno-profesionalnimi, družinskimi, političnimi, verskimi) dejanji, dosežki ali privzetimi vlogami. Rosa izpostavlja štiri take modele performativne identitete, in sicer: (1) identiteto jezdeca valov, (2) identiteto klateža oz. brezciljneža kot brezciljno in stalno premikajočo se identiteto, (3) identiteto depresivneža in (4) identiteto skrajneža (Rosa 2011). Jezdec valov je oblika identitete, ki zna družbeno pohitritev z vidika lastnega uspeha najbolje izkoristiti. Premika se

od vala do vala te pohitritve in sprememb – in jih uspešno izkorišča, ne da bi bil pri tej identiteti vezan na kakršno koli obliko stabilnosti (npr. zavezanost določenim vrednotam, ki bi ga določale). Ker pa to v omenjenem kontekstu uspe le nekaterim oz. maloštevilnim, se ta oblika identitete pogosto pretvori v eno od drugih treh. Identiteta brezcilnejša je oblika identitete, kjer posameznik ne jezdi na vrhovih valov, temveč je nenehno podvržen temu, da ga valovi premetavajo sem in tja, včasih tudi potopijo pod vodo. Večinoma se zgolj prilagaja in nima posebnega nadzora ali avtonomije. Morda se drži nekaterih ustaljenih vzorcev, npr. v vsakdanjem življenju, a teh ne povezuje z dalj časa trajajočo identiteto kot življenjskim projektom. Ker so tako poskusi jezdenja valov kot nenehno prilagajanje (psihološko) utrujajoči, se oblikuje tretja oblika identitete, to je identiteta depresivnejša oz. izgorelejša, kjer zaradi stanja psihološke izčrpanosti in izpraznjenosti nastopi stanje ravnodušnosti do vsega – in nezmožnost strukturiranja celo vsakdanjega življenja. Zadnja, četrta oblika identitete pa je identiteta skrajnejša, ki se oklepa nekakšnega trdnega jedra identitete, prežemajočega celotno življenje – toda tega jedra ne morejo več predstavljati služba, družina ali lokalna skupnost, temveč nekaj, kar sam razume kot neko transcendentalno zasidrano resnico. Gre za obliko identitete, ki je zelo tesno vezana na religijo, pozna pa tudi nereligiozne oblike, ki so organizirane okoli idej nacionalizma, rasizma ali političnega radikalizma in ekstremizma (218–221).

Teorija resonance in teza o družbeni pohitritvi sta – skupaj s spremljajočimi uvidi in koncepti – seveda izjemno kompleksni in večplastni. V tem prispevku nam bo vse omenjeno predstavljalo zgolj ozadje za razpravo o vlogi verskih prepričanj pri verski identiteti ter vidikih njihove razumnosti. Posebej nas bo zanimal vidik etike prepričanj v povezavi s problemom nestrinjanja kot nečesa, kar naj bi *prima facie* zmanjšalo obseg upravičenja za naša prepričanja – in posledično privedlo do njihove opustitve. Širši okvir raziskovalnega problema torej predstavlja razprava o nestrinjanju in o tem, kaj zavedanje o obstoju tega nestrinjanja pomeni za razumnost sprejemanja prepričanj. Odgovor na ta izziv bo razvito stališče o izkustveni ravni racionalnosti pri tvorbi in ohranitvi prepričanj, ki opustitve tistih naših prepričanj, za katere vemo, da se pri njih (nekateri) drugi z nami ne strinjajo, ne terja nujno. V zaključku se bomo vrnili k teoretskemu okviru Hartmuta Rose in pokazali, kako lahko njegovo teorijo resonance povežemo z odgovorom na izziv nestrinjanja – in kako lahko oboje skupaj plodno uporabimo pri vrsti izzivov sodobne družbe, ki so povezani z vprašanji identitete, dialoga in razumnosti. Hkrati bomo pokazali še, kako lahko prej navedene oblike performativne identitete razumemo tudi glede na vidik prepričanj in nestrinjanja.

Uvodoma dodajamo kratko pojasnilo o razumevanju in vlogi verskih prepričanj. Obstaja seveda več različnih razumevanj verskih prepričanj – vključno z različnimi razumevanji njihove vloge. Eno izhodišče predstavlja to, da vse verske pojave preprosto razdelimo v dve široki kategoriji, kot to dela Durkheim, ko piše, da jih lahko razvrstimo »v dve osnovni kategoriji: verovanja in obrede. Prva so prepričanja in so sestavljena iz reprezentacijskih stanj, obredi pa so posebni načini delovanja.« (1995, 34) Po Durkheimu so verska prepričanja razumljena kot reprezentacijska

stanja in kot pristna prepričanja. Nekateri avtorji temu nasprotujejo: trdijo, da je treba k verskim prepričanjem dejansko pristopiti z vidika drugih duševnih stanj ali drž, kot so upanje, predanost ali vera; pri tem so slednje nezvedljive na prepričanja, čeprav jih je včasih mogoče razumeti kot doksatične ali takšne, da do prepričanj lahko vodijo (Audi 2011, 51–52). Še ena možnost je razumeti vero kot posrednika med verskim izkustvom in verskim prepričanjem – tako da oboje, tako izkustvo kot prepričanje, izhaja iz vere. V prispevku so pristna prepričanja razumljena kot doksatična stanja, ki v vključujejo nosilčevo zavezanost njihovi vsebini. To pomeni zavezanost misli, da sta svet oz. stvarnost dejansko takšna, kot ju prepričanje predstavlja. Posledično ima prepričanje konstitutivni smoter – cilj, ki je resnica; če imamo določeno prepričanje, potem to meri na resnico. Ima pa prepričanje – ali tudi celoten skop prepričanj posameznika – lahko tudi druge spoznavne cilje, kot so znanje, razumevanje, izogibanje zmoti, zadostna moč prepričanj (tj. imeti dovolj ustreznih prepričanj, ki nam omogočajo delovanje v svetu), prepričanost v skladu z intelektualnimi vrlinami itd. Tem se lahko pridružijo še bolj pragmatični cilji, npr. preživetje, prispevanje k zadovoljevanju bioloških potreb, zadovoljevanje želja itd. (Strahovnik 2022).

Verska prepričanja lahko razumemo kot prepričanja, ki se nanašajo na božansko ali sveto. Durkheim trdi, da verska prepričanja

»delijo skupno lastnost. Predpostavljajo razvrstitev stvarnih ali idealnih stvari, ki si jih ljudje lahko zamislijo, v dva razreda oz. dva nasprotna rodova, ki ju lahko zelo na široko označimo z izrazoma, ki ju posredujeta besedi profano in sveto. Razdelitev sveta na dve domeni, od katerih ena vsebuje vse sveto, druga pa vse, kar je profano, je značilna lastnost verskih prepričanj. Verovanja, miti, dogme in legende so bodisi reprezentacije bodisi sistemi reprezentacij, ki izražajo naravo svetih stvari, odlik in moči, ki so jim pripisane, njihovo zgodovino in medsebojne odnose, vključno z njihovimi odnosi do profanih stvari.« (1995, 34)

Naj dodamo, da tukaj naš namen ni na kakršen koli način zvajati vero, versko izkustvo, versko raznolikost ali pa medreligijski dialog zgolj na verska prepričanja. V okviru nekaterih razumevanj medreligijskega dialoga imajo sicer prepričanja manjšo vlogo – in so podrejena bodisi vidiku verskih izkustev bodisi vidiku gradnje odnosov ter drugih praks. Kljub temu pa je vlogo prepričanj v verskih tradicijah nemogoče povsem zapostaviti – ker so tudi verska prepričanja pomemben del medverskega dialoga in si zato zaslužijo pozornost. Prav tako ne trdimo, da so preostali vidiki posameznikove identitete vedno v skladu z verskimi prepričanji. Na različna razumevanja in izhodišča smo zgolj opozorili – in na jedro naše nadaljnje razprave o nestrinjanju in razumnosti nimajo večjega vpliva. Vsekakor pa igrajo pomembno vlogo znotraj širšega vidika razprave o sodobnih oblikah identitet in z njimi povezanih praks.

2. Etika prepričanja in problem nestrinjanja

Kot začetnika razprave o etiki prepričanja običajno štejemo angleškega matematika in filozofa Williama K. Clifforda – zlasti njegov sloviti esej s prav takšnim naslovom „Etika prepričanja“ (1877/1886). V njem se Clifford sprašuje, kdaj smo določeno prepričanje glede na spoznavna dokazila, ki ga zanj imamo, upravičeni sprejeti (ali obdržati). Primer za ponazoritev tega vprašanja je lastnik ladje, ki kljub temu, da se mu porajajo upravičeni dvomi, ali je ladja za plovbo varna, te dvome potisne na stran – prepričan, da je ladja do sedaj varno in zanesljivo prestala vse pomorske teste, in bo zato lahko prestala še enega. Svojo vero polaga v božjo previdnost, ki naj zaščiti življenje pomorščakov in ladjo samo. Tik pred plovbo ima iskreno in pomirjujoče prepričanje, da je ladja varna – in jo opazuje, kako zapušča pristanišče. A ladja potone, posadka umre, na koncu pa lastnik zanjo prejme tudi zavarovalnino. Clifford začena svojo razpravo z ugotovitvijo, da je lastnik za smrt pomorščakov vsekakor odgovoren, a hkrati je odgovoren tudi za svoje prepričanje – ki je bilo rezultat tega, da je sam sebe povsem zavestno pripeljal do stanja duha, v katerem je prepričanje lahko tvoril in sprejel: zanj je kriv oz. odgovoren. Ta sodba bi obveljala tudi, če bi se izkazalo, da je ladja konec koncev bila varna in bi predvideno plovbo opravila srečno. Pravilnost ali napačnost prepričanja namreč ne zadevata njegove vsebine, temveč njegov izvor – torej ne tega, kaj nekdo verjame, ali tega, ali se to izkaže za resnično ali neresnično, ampak to, ali smo to prepričanje glede na dokazila zanj v prvi vrsti sploh smeli oz. imeli ‚pravico‘ sprejeti. Vse to je potem tudi podlaga za načelo, ki za Clifforda tvori jedro etike prepričanja: »*Napačno je, vedno, povsod in za kogar koli, biti v nekaj prepričan brez zadostnih dokazil.*« (Clifford 1886, 70) Vse to nakazuje tudi na tesne vzporednice med našimi deontološkimi etičnimi presojami (na primer o naših dolžnostih ali nedopustnosti dejanj) ter spoznavnim vrednotenjem, ki se navezuje na tvorbo in ohranjanje prepričanj (Feldman 2000, 667).

Čeprav je Clifford svoje razmišljanje razvil na povsem splošen in nevtralen način, je vendarle jasno, da so bila glavna tarča njegovega načela verska prepričanja. Predviden končni rezultat, ki ga je želel doseči, je bil pokazati, da je večina verskih prepričanj (npr. o obstoju Boga, o posmrtnem življenju idr.) takšnih, da to načelo skoraj vedno in povsod kršijo. Van Inwagen (1996) lepo pokaže, kje so znaki, da Clifford zares meri na verska prepričanja. Clifford je želel pokazati, kako večina ljudi, ki verska prepričanja sprejema, to dela na podlagi nezadostnih dokazil – ta pa so nezadostna, ker se verniki določenih dokazil, ki so za njihova prepričanja pomembna (na primer, da Bog obstaja), ne odločijo pretehtati, čeprav se mnogi z njimi ne strinjajo. Tu se s močjo ali zdravostjo njegovega argumenta ne bom posebej ukvarjal. Izpostavil pa bi vidik, na katerega je opozoril Peter van Inwagen – da sprejemanje tega osrednjega načela etike prepričanj privede do precej nesprejemljivih posledic, zlasti na področju političnih in filozofskih prepričanj. Na obeh področjih lahko namreč glede posameznih stališč srečamo neodpravljlivo nestrinjanje. Edini smiselni odgovor, zakaj je za mnoge od udeležencev v razpravi razumno reči, da lahko pri svojem stališču, vztrajajo, je, da imajo prav poseben spoznav-

ni vpogled – ki je takšen, da ga ne morejo neposredno ubesediti ali oblikovati v argument (van Inwagen 1996, 134). Če tudi to zavrnamo, nam ostaneta le še stanji filozofskega in političnega skepticizma (predstavljata stališče skepticizma v praktičnem smislu – da torej konec koncev ne sprejmemo nobenega izmed političnih ali filozofskih stališč). Enak odgovor pa lahko sedaj podamo tudi za verska prepričanja. Tudi pri slednjih se lahko opremo na poseben spoznavni vpogled, ki ga ne moremo vedno deliti z drugimi. Druga možnost je zopet le ta, da poskušamo pokazati, kako so verska prepričanja povsem drugačna od političnih ali filozofskih – npr. v smislu, da so merila za spoznavna dokazila pri njih višja. In prav to je pri avtorjih, ki se nagibajo v smeri nenaklonjenosti do religije, zelo pogosto stališče, čeprav zanj običajno ne podajajo nobenih argumentov. To lahko trdimo tudi za Clifforda samega, saj je prav to implicitna teza, ki jo želi s svojim načelom izraziti. Van Inwagen sicer pravi tudi, da je Clifford svoje načelo zamešal z ‚Drugim‘ načelom, ki se glasi »Vedno, povsod in za vsakogar je napačno ignorirati dokazila, ki so relevantna za njegovo prepričanje oz. takšna dokazila zavrniti na hiter in poenostavljen način«.

Izpostavljeni problem nestrinjanja se še posebej zaostri, če ga vzpostavimo v okviru nestrinjanja med posamezniki, ki jih lahko označimo za enakovredne oz. tako imenovane spoznavne vrstnike (angl. *epistemic peers*). Ta pojem lahko opredelimo na več načinov – najprej, da je moj spoznavni vrstnik pri vsebini določene-ga prepričanja nekdo, ki ima glede te vsebine enaka spoznavna dokazila kot jaz in je enako razumen. Na drugi strani so manj stroge opredelitve, ki izpostavljajo, da mora moj spoznavni vrstnik z mano deliti temeljni obseg spoznavnih dokazil – to je dokazila, o katerih se oba strinjata, da so za vsebino omenjenega prepričanja relevantna, in jih je mogoče jasno artikulirati (Henderson et al. 2017, 196–197). K temu lahko dodamo še dodatne zahteve, da mora moj spoznavni vrstnik biti spoznavno bolj ali manj enako razumen, odgovoren in spoznavno vrl. Zastavlja se vprašanje, kaj razumnost od mene terja, če se znajdem v položaju, ko se moj spoznavni vrstnik o določenem prepričanju z mano ne strinja. Glede tega vprašanja sta se v literaturi oblikovali dve stališči, ki ju lahko poimenujemo stališči spravljaljivcev in vztrajnežev. Stališče spravljaljivcev pravi, da moramo v primeru takšnega nestrinjanja med vrstniki naše prepričanje vedno in povsod opustiti – ali vsaj prilagoditi oz. zmanjšati našo stopnjo verjetja vanj. Stališče vztrajnežev pa nasprotno trdi, da lahko ne glede na vednost glede obstoja nestrinjanja pri našem izhodiščnem prepričanju vztrajamo – pa smo vseeno razumni. Izpostavimo lahko še, da v primeru vztrajanja pri prvotnem prepričanju tudi v luči zavedanja o nestrinjanju ne gre zgolj za obtožbo o nerazumnosti, ampak so pogoste obtožbe tudi v smeri, da za naše prvotno prepričanje nimamo dovolj upravičenja – in pa da s tem izkazujemo pomembne moralne in spoznavne hibe, kot so na primer nadutost, trmo-glavost in egocentričnost (Plantinga 2000). Na te obtožbe lahko odgovorimo podobno, kot je za obtožbo o nerazumnosti predstavljeno v nadaljevanju, zato te dodatne vidike zaradi jasnosti razprave puščamo ob strani.

Težava pri obeh stališčih je ta, da na eni strani izpostavljam vrsto primerov, za katere se zdi, da je ustrezno spravljlivo stališče, na drugi strani pa niz primerov, za

katere se zdi, da je ustrezno stališče vztrajneža. Primer za prvo bi bila situacija, kjer s prijateljem po večerji poskušam preračunati, koliko bo znašal končni račun. V seštevanju sva oba približno enako dobra, strinjava se, katere stvari sva naročila in kakšna je njihova cena – pa vseeno prideva do različnih seštevčkov. V primeru takega nestrinjanja se zdi povsem ustrezno, da svoje prepričanje opustim, saj nimam nobenega razloga za to, da bi lastnemu seštevku verjel bolj kot seštevku prijatelja. Podobno velja, če bi z enako metodo in enako mero skrbnosti znanstvenici pri določenem vprašanju prišli do različnih eksperimentalnih rezultatov. Na drugi strani imamo primer filozofskih prepričanj, ki so značilno takšna, da se odgovori na posamezna vprašanja neizogibno razlikujejo. Vzemimo primer paradoksa oz. problema Trnuljčice oz. Speče lepotice, pri katerem sta se oblikovali dve glavni skupini avtorjev. Prva trdi, da je raven verjetja, ki ga naj lepotica pripiše trditvi, da je med njenim spanjem kovanec pristal na grbu, ena polovica, druga skupina pa pravi, da je ta raven verjetja ena tretjina.² Pri tem ena skupina drugi težko oporeka, da je kakšen vidik tega problema spregledala – ali da so drugi avtorji filozofske misli in argumentacije manj vešč. Podobno van Inwagen (1996, 30) navaja primer svojega nestrinjanja o obstoju možnih svetov s filozofom Davidom Lewisom. Slednji je trdil, da možni svetovi tudi dejansko obstajajo, medtem ko Inwagen to zanika. Med obema se je vnela razprava o pravilnosti enega ali drugega, pri čemer sta oba avtorja pri svojih stališčih vztrajala. Zopet – težko bi enemu ali drugemu očitali pomanjkljivo poznavanje tega filozofskega vprašanja. A vseeno se zdi, da tudi v luči nestrinjanja njuna drža vztrajanja ni nerazumna.

Glede na razlike med dvema skupina primerov nestrinjanja nam tako preostanejo trije glavni možni odzivi. Prvi je ta, da odziv sprajljivosti zagovarjamo v vseh primerih. V tem smislu moramo vztrajanje pri prepričanju v luči nestrinjanja vedno označiti kot nerazumno. To bi posledično pomenilo bodisi opustitev večine naših moralnih, političnih, filozofskih, verskih ipd. prepričanj bodisi, da jih ohranimo, a hkrati sprejmemo oznako nerazumnosti. Drugi odziv je, da za vse primere nestrinjanja sprejmemo držo vztrajanja, vključno s primeri tipa seštevanje vsote na računu ali razlika med rezultati. Tretji možen odziv pa je najti razliko med enim in drugim nizom primerov in pokazati, kako ta razlika upravičuje različna odziva na nestrinjanje – torej opustitev prepričanja v prvi skupini primerov ter vztrajanje pri prepričanju v drugi skupini. V tem prispevku bomo nakazali, kako ta odziv oblikovati in zagovarjati (preostanek tega razdelka) – in kako je to povezano tudi z ustreznim pojmovanjem spoznavne razumnosti (naslednji razdelek).

Odziv, ki ga bomo zagovarjali, se v veliki meri opira na izkustvene razlike med primeri preprostega seštevanja ter primeri filozofskih, verskih ali pa političnih prepričanj. Da bi to razliko lahko vzpostavili, si lahko pomagamo z razlikovanjem med globalnim in lokalnim spoznavnim vrstnikom (Henderson et al. 2017). Pri obeh vrstah nestrinjanja drugega razumemo kot globalnega spoznavnega vrstnika – torej kot približno enako razumnega, za dokazila občutljivega, natančnega ipd. Kako široko področje te enakosti zajamemo, se lahko od primera do primera spreminja.

² Za več o tem kompleksnem problemu glej Horgan (2004).

Denimo – moj prijatelj iz primera večerje in višine računa je lahko precej slab v prostorski orientaciji ali pri prepoznavanju drevesnih vrst, vseeno pa ga, kar zadeva seštevanje stvari na računu, lahko razumem kot vrstnika. Prav tako vrstnika pri prvi vrsti nestrinjanja razumem kot lokalnega vrstnika, se pravi glede zadevnega vprašanja (seštevka na računu) približno enako dobro spoznavno umeščena. Ravno zato imamo v takšnih primerih občutek, da je lahko en ali drugi enako v zmoti – in je zato najbolj razumen način opustitev prvotnega prepričanja. Pri drugi vrsti nestrinjanja pa je običajno tako, da drugega sicer razumemo kot globalnega vrstnika, a glede zadevnega vprašanja kot takšnega, da samo njegovo nestrinjanje nad nami nima avtoritete – in pri svojem prepričanju lahko vztrajamo. Vzemimo primer, ko sam menim, da je moralnost na neki način objektivna – utemeljena v moralnih dejstvih, ki so od naših gledišč neodvisna. Sogovornik pa je na drugi strani prepričan, da je moralnost posledica naših projekcij v svet, ki je sam po sebi sicer vrednostno nedoločen. In to nestrinjanje vztraja ne glede na to, da oba dobro pozna in sva pretehtala filozofske argumente za in proti obema stališčema. Vseeno se zdi, da je sprejemljivo, da svoje prepričanje ohranim. Hkrati svojega sogovornika v tem primeru ne dojemam kot lokalnega vrstnika, ampak mu pripisujem določeno zmoto ali pomanjkljiv uvid v vprašanje, pa čeprav tega ne zmorem povsem natančno formulirati ali formulirati na način, da bi ga lahko prepričal v svoj prav (Plantinga 2000, 182). To je tudi poglobljena izkustvena razlika med obema vrstama nestrinjanj, ki jo potrjuje siceršnja praksa nestrinjanja – in enako je z verskimi prepričanji. Pogosto takšni drži glede verskih prepričanj pridajamo oznako verskega ekskluzivizma (172–174; Žalec 2022, 139–140) oz. je nanj tesno vezana.

3. Izkustvena razumnost in nestrinjanje

Kot je bilo izpostavljeno že v uvodnem razdelku, prepričanje razumemo kot doksatično stanje, ki vključuje nosilčevo zavezanost k vsebini tega stanja. V primeru prepričanja gre za zavezanost misli, da je stvarnost dejansko takšna, kot jo prepričanje predstavlja. Zato ima prepričanje minimalni konstitutivni smoter oz. cilj, ki je resnica – če imamo določeno prepričanje, potem to meri na resnico. Ima pa prepričanje (ali tudi celoten skop prepričanj posameznika) lahko tudi druge spoznavne cilje. Posebej lahko tukaj izpostavimo vednost in razumevanje. Ne gre nam namreč zgolj za to, da so naša prepričanja resnična, ampak tudi, da so utemeljena, predstavljajo vednost – in da so takšna, da nam pomagajo razumeti svet okoli nas ali nas same. Prav tako je treba dodati, da konstitutivni smoter prepričanj ni, da bi bili prepričani v vse, kar je resnično, saj številnih resnic ni vredno poznati – npr. natančnega števila travnih bilk na določenem travniku.

Če razumemo resnico na takšen način, potem lahko oblikujemo tudi bolj določno strukturo spoznavnih sredstev in ciljev prepričanja. Posamezniki smo kot spoznavalci v svetu umeščeni glede na (1) nam razpoložljiva spoznavna dokazila in (2) lastno, globoko spoznavno občutljivost glede tega, kar je resnično. Prav takšna umeščenost – skupaj z dejstvom, da ima prepričanje konstitutivni cilj resnice –

ustvarja ugnezdено hierarhijo konstitutivno povezanih spoznavnih sredstev in ciljev (Horgan et al. 2018). Tukaj te ravni predstavljamo od najvišje oz. zadnje do najnižje oz. izhodiščne. Najvišja raven je raven resnice. Gre za to, da si prizadevamo, da bi bilo prepričani zgolj o tem, kar je resnično, a v praktičnem smislu je ta cilj nedosegljiv. Raven pod najvišjo ravno lahko poimenujemo raven objektivne razumnosti. V njenem okviru si prizadevamo verjeti tistemu, kar je objektivno (torej glede na vsa razpoložljiva dokazila) zelo verjetno res – to delamo tako, da sledimo objektivni teži naših dokazil in prepričanje tvorimo na njihovi podlagi. (To je konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj kot sredstvo za najvišjo raven oz. resnico.) Raven pod to je raven subjektivne razumnosti, ki od nas terja, da smo prepričani samo to, kar je subjektivno zelo verjetno resnično – glede na našo lastno globoko epistemično občutljivost in glede na razpoložljiva dokazila. (To je konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj kot sredstvo za doseganje ravni objektivne razumnosti.) Najnižja oz. izhodiščna pa je raven izkustvene razumnosti, kar pomeni, da smo odgovorno prepričani samo tisto, kar je v skladu s spoznavnimi dozdevki oz. videzi, ki jih imamo. Na primer, če imam zaznavni dozdevek, da je pred menoj na mizi rdeče jabolko, in se hkrati spominjam, da sem jabolka zjutraj obral in jih pustil na mizi – in se mi tudi zdi, da sta moj vid in spomin, vsaj kar se tiče običajnih, vsakdanjih prepričanj, razmeroma zanesljiva –, potem je zame razumno, da sprejemem prepričanje, da je pred menoj rdeče jabolko. (Hkrati je to tudi konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj za doseganje ravni subjektivne razumnosti.)

Naj dodamo še nekaj pojasnil. Na najnižji (torej izkustveni) ravni razumnosti gre za to, da prepričanje tvorimo ali ohranimo glede na ravnovesje med vsemi spoznavnimi dozdevki. Na primer, če vidim v vodo potopljeno palico kot prelomljeno, gre le za enega izmed dozdevkov; pri tem mi preostala ozadna vednost ter pretekla izkustva omogočajo, da – upošteva vse skupaj – vseeno tvorim prepričanje, da palica ni zlomljena. Podobno če me kdo vpraša, kakšna je verjetnost, da bo kovanec (pri poštemem metu) pristal na grbu, če je prej že desetkrat zaporedoma padel grb. Morda se mi lahko po eni strani zdi, da je verjetnost, da bo grb padel tudi enajstič, manjša od polovice. Kljub temu pa lahko na podlagi ostalih spoznavnih dokazil in moje spoznavne občutljivosti vseeno tvorim prepričanje, da je verjetnost natanko ena polovica. Stopnje v hierarhiji so konstitutivno povezane v smislu, da ne moremo biti subjektivno razumni, če nismo tudi izkustveno razumni itn. Noben v dani situaciji umeščen spoznavni akter ne more ubežati svoji lastni spoznavni perspektivi in lastni spoznavni občutljivosti. Lahko pa se seveda kot spoznavni akter skozi čas izboljša – zlasti z gojenjem spoznavnih vrlin, na primer tako, da razvija spoznavno pazljivost, spoznavni pogum, vztrajnost, spoznavno poštenost ipd. In tretjič, jedrna struktura spoznavne razumnosti sama po sebi ne zagotavlja vseh prepričanj, ki jih želimo. Posameznik seveda stremi k temu, da bi imel dovolj prepričanj in prepričanja, ki jih je vredno imeti. Vseeno pa teh ne more tvoriti mimo jedrne strukture – če želi ohraniti spoznavno razumnost.

Glede na vse to lahko sedaj rečemo, da je mora posameznik tvoriti in ohranjati prepričanja na način, ki sledi najboljšemu razpoložljivemu sredstvu za doseg resnice kot konstitutivnega smotra prepričanja. In ko se pomikamo po strukturi ravni

od resnice navzdol, se kot najboljše sredstvo na koncu razkrije izkustvena razumnost – se pravi, da mora posameznik oblikovati in ohranjati prepričanja, ki so v danem trenutku v skladu z ravnotežjem spoznavnih dozdevkov. Oblikovali bi torej lahko tudi naslednje normativno načelo: Napačno je vedno, povsod in za vsakogar, da oblikuje prepričanja ali jih ohranja na način, ki je v nasprotju z njenim oz. njegovim izkustvenim dojemom pomena in teže razpoložljivih dokazil (Horgan et al. 2018). Vse to pa nas sedaj že privede v bližino Cliffordovega načela, da je napačno, vedno, povsod in za vsakogar, tvoriti prepričanje oz. verjeti karkoli na podlagi nezadostnih dokazil. Prvo normativno načelo lahko opredelimo kot zahtevo za prepričanost v dobri veri, medtem kot Cliffordovo načelo prepoveduje prepričanost v slabi veri.

Tako vzpostavljeno razumevanje razumnosti nam lahko sedaj pomaga tudi pri ustreznemu odzivu na problem nestrinjanja – posebej kar zadeva verska prepričanja. V prejšnjem razdelku predstavljena rešitev problema nestrinjanja se namreč v veliki meri opira na vidike izkustva oz. na izkustvene razlike med primerom, ko v luči nestrinjanja naše prvotno prepričanje opustimo, in primerom, ko pri njem vztrajamo. Ključni ugovor proti takšni rešitvi se sklicuje na simetrijo med spoznavnima položajema obeh strani. Če sledimo zgolj vidiku izkustev oz. fenomenologiji nestrinjanja, zaradi te predpostavljene simetrije znova zapademo v enako težavo, kajti odprto ostaja vprašanje, zakaj smem svoji fenomenologiji oz. svojemu izkustvu dati prednost. Toda glede na zasnutje izkustvene razumnosti je prekršitev te simetrije za obe vpleteni strani dopustna, če ne celo obvezna, vsaj spoznavno. Tako je pri nestrinjanju, ki ga spremlja izkustvo ohranitve in resničnosti prvotnega prepričanja (Plantinga 2000, 181), vztrajati pri svojem prepričanju za obe strani izkustveno razumno kljub temu, da nestrinjanje samo predstavlja eno izmed dokazil, da bi morali prepričanja opustiti.

Za primere nestrinjanja glede verskih prepričanj lahko dodatno opozorimo tudi na to, da pri veliki večini dejanskih primerov v praktičnem smislu do popolne simetrije med stranema, ki se ne strinjata, ne pride skoraj nikoli. Eden izmed razlogov je seveda ta, da je vsaj del verskih izkustev – ki ležijo v temelju verskih prepričanj – tak, da teh izkustev drugemu pogosto ne moremo posredovati, ker so izkustveno edinstvena in neposredljiva. Nekateri avtorji (Reining 2016) zato raje uporabljajo izraz globoko versko nestrinjanje. Gre za nestrinjanje, pri katerem ne moremo govoriti, da obe strani mislita na povsem enaka spoznavna dokazila, saj so nekatera od teh dokazil takšna, da jih druga z drugo ne moreta deliti – ne glede na to, kako odprti sta do različnosti in pogledov drugih ter kako iskreno sta zavezani k doseganju resnice. Kljub temu tudi za takšno nestrinjanje smiselna izbira ostaja predstavljena rešitev, ki vključuje sklicevanje na izkustveno razumnost (prim. tudi razlikovanje med trivialno in netrivialno oz. eksistencialno racionalnostjo, ki ga razvije Žalec (2022, 94–105)).

4. Zaključek

V zadnjem razdelku bomo predstavljeni problem nestrinjanja ter oblikovano razumevanje izkustvene razumnosti povezali s teorijo o resonanci Hartmuta Rose

(2019). Najprej lahko obe polji razprave povežemo s pojmom kognitivne ali spoznavne resonance. Resonanco lahko opredelimo kot stanje, pri katerem posameznik svoja prepričanja umerja glede na dokazila zanje – vključno z vidikom, katera prepričanja sprejemajo drugi, posebej tudi spoznavni vrstniki. Pravzaprav je takšna spoznavna resonanca jedro tega, kar smo zgoraj opredelili kot izkustveno raven razumnosti. Na tej ravni gre za spoznavno odgovorno uskladitev našega prepričanja glede na čim bolj celosten dojem dozdevkov. Kdor tvori prepričanja v neskladju s to minimalno zahtevo razumnosti, ga ne moremo označiti kot razumnega – kot denimo v primeru, da bi kdo posamezna dokazila za prepričanje povsem zanemarlil ali navkljub nestrinjanju trdovratno vztrajal pri svojem, zgolj zaradi tega, ker bi želel, da ima on prav.

Resonanca in resonančna izkustva so po Rosi nekaj, kar zadeva nas same kot celoto. Podobno Theisen (2019) verska izkustva razume kot odzivna resonančna izkustva. Resonanca zanj meri predvsem na

»subjektivno plat verskega izkustva – v gibanje spravi zelo globoke plasti človeškega bitja. Resonanca je tudi izkustvo z izrazito intenzivnostjo. Ne gre toliko za poudarek na tem, da je v tem izkustvu zajet celoten svet, ampak na tem, da izkustvo zajame ‚celotno osebo‘. /.../ Tako spreobrnitev kot občutek ponovnega rojstva sta verski kategoriji. Oba sta vrsti verskega izkustva, za kateri je konstitutivno ujemanje s stvarnostjo, ki presega subjekt; ‚resonanca‘ je odmev gibanja, ki prevzame človeško bitje in ki ne izhaja iz njega, ampak ga zajame od zunaj ter ga vibrira.« (685)

Hkrati opozarja tudi, da gre pri izkustvih resonance, ki se dotikajo vere, za zelo raznolik nabor izkustev, ki so zelo intenzivna. Vključujejo izkustvo presežnega in ujemanja. Samo stvarnost izkušamo kot resonanco preko verskih podob in pripovedi, kar nakazuje tudi, da ti temelji verskih izkustev ne morejo biti zgolj naše projekcije v svet ali iluzije (695). Takšna verska izkustva postanejo tudi del naših spoznavnih dokazil za verska prepričanja – hkrati pa niso nujno posredljiva ali izrazljiva. In zgolj obstoj nestrinjanja glede teh prepričanj jih še ne more nujno omajati ali pa nas storiti nerazumne, če pri njih vztrajamo.

Tudi Rosa izpostavlja, da resonančni odnos ni niti odnos strinjanja niti odnos popolnega zavračanja oz. zaprtosti pred drugim. Rosa to ponazarja s primerom pogovora, ki je takšen, da nas lahko tudi spremeni.

»Vzemimo primer razprave. Če se v njej vsi v popolnosti strinjamo, potem ne gre za resonanco; če se moj sogovornik vedno strinja, potem ni resonance, je zgolj monolog. Resonanca ni konsonanca. S svojimi najboljšimi prijatelji venomer razpravljam o vsem. To vključuje poslušanje glasu, ki trdi nekaj drugačnega in ki me pozove k temu, da odgovorim. Pri tem gre za proces, kjer se oba spremeniva oz. predrugačiva v nekaj drugega. Vse to pa se lahko spremeni, če mi na primer nekdo reče: ›Ti si zgolj rasistični idiot.‹ V tem primeru se zaprem, vse se ustavi in nič več si ne želim da kdo vpliva name. Gre za drugačno držo do sveta in rad bi vzpo-

stavil pojmovno razliko med tema dvema gradnikoma; prvi je odpor oz. odboj, drugi pa resonanca. Pri resonanci ne gre za strinjanje; resonanca je med konsonanco in disonanco. Seveda se na trenutke pojavi tudi disonanca, kjer pride do odpora in ni resonance, ampak v okviru hermenevitične tradicije nahajamo naslednjo misel, ki jo je morda prvi formuliral Gadamer, vsekakor pa jo najdemo tudi pri Taylorju. Ustrezen odziv na trditev ›Jaz tega ne razumem‹ je lahko ›Potem pa se spremeni na način, da boš lahko razumel«. Resonanca je najbolj naravno udejanjenje te misli.« (Lijster in Celikates 2019, 74–75)

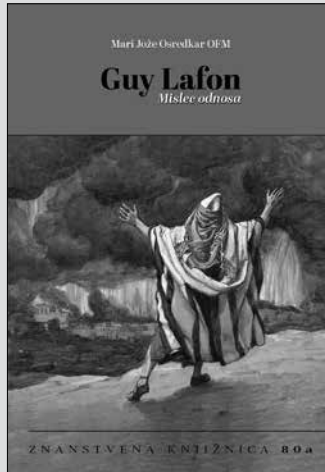
Za takšno spremembo skozi čas pa je (poleg osnovne razumnosti) ključno gojenje spoznavnih vrtilin, še posebej vrtilin, kot so spoznavna ponižnost, odprtost ipd. (Centa in Strahovnik 2020; Strahovnik 2018). Lahko bi celo dejali, da je v odnosu do stvarnosti končni spoznavni cilj postati spoznavno resonančna oseba – to pa omogoča gojenje spoznavnih vrtilin.

Sedaj se lahko vrnemo tudi k v uvodu predstavljenim oblikam novih identitet, ki se nam po premislekih o prepričanjih in nestrinjanju razkrijejo kot pomenljive. Zlahka jih prenesemo tudi na polje spoznavnih identitet, ki delijo podobne pogloblitvene probleme, kot so bili že izpostavljeni. Prilagodljivi brezcilnejši je neke vrste skrajni prilagodljivost, ki bo svoja prepričanja vedno znova prilagajal prepričanjem drugih ali jih bo opuščal. Na drugi strani pa je skrajnejši, ki se posameznih prepričanj oklepa ne glede na spoznavna dokazila zanje – kajti ta prepričanja zanj lahko predstavljajo stabilnost, ki jo njegova identiteta predpostavlja. In tu vidimo še eno šibkost tega, da identiteto razumemo le kot posledico naše izbire ali naše želje – kot je to pogosto pri pojavu, ki mu lahko nadenemo krovno ime identitetna politika. Tako namreč določena identiteta lahko pomeni privilegiranost določenega gledišča, vključno s temeljnimi spoznavnimi gledišči. Vse to razumemo kot posledico tega, da identiteto razumemo kot (performativno) izbiro ali željo. V kontekstu pandemije in odzivov nanjo ter pojavov, ki so jo spremljali, lahko to ponazorimo z naslednjim primerom povezanosti med identiteto in prepričanja. Najprej sem antecipilec ali antecipilka, šele potem iščem dokazila, ki to mojo izbiro potrjujejo. Ali: najprej sem nasprotnik ukrepov določene vlade, npr. nošenja mask, potem pa najdem in uporabljam neko kvaziznanstveno razlago o tem, kako je virus manjši od lukenj na maskah – in zato te niso in ne bodo učinkovite. Vse to se odmika tudi od najnižje oz. osnovne izkustvene razumnosti, hkrati pa ne predstavlja resonančnega odnosa do sveta in družbe. Drug pojav so t. i. spoznavni mehurčki in odmevne komore. Prve lahko opredelimo kot spoznavno strukturo, ki zajema le stališča in gledišča, ki potrjujejo moja že obstoječa prepričanja, vse druge pa (nenamerno) izključuje. Kot član spoznavnega mehurčka nisi izpostavljen drugim informacijam, stališčem in argumentom. S tem se povsem izbriše tudi vsak vidik nestrinjanja in njegova vloga. Odmevne komore so spoznavni prostori, kjer se posamezna prepričanja še okrepijo in kjer so nasprotujoča mnenja iz tega prostora namerno in aktivno izrinjena. Ko smo enkrat v primežu takšne komore, se je iz nje težko izviti

(Nguyen 2020). Opozorimo lahko, da do podobnih pojavov pogosto pride tudi pri verskih prepričanjih. Theisen govori celo o t. i. ‚resonančnih katastrofah‘, kjer posamezniki v relativno zaprtih skupinah drug drugega okrepijo in motivirajo – celo do ravni fanatizma in uporabe nasilja (Theisen 2019, 694). V prispevku smo pokazali, kako spoznavno resonanco ustrezno razumeti, kakšna je njena vloga ter vloga razumnosti in spoznavnih vrlin pri preseganju vseh tovrstnih negativnih pojavov.

Reference

- Audi, Robert.** 2011. *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press.
- Centa, Mateja, in Vojko Strahovnik.** 2020. Epistemic virtues and interreligious dialogue: a case for humility. *Annales, Series historia et sociologia* 30, št. 3:395–404.
- Clifford, William K.** 1886. The Ethics of Belief. V: Leslie Stephen in Frederick Pollock, ur. *William K. Clifford: Lectures and Essays*, 163–205. London: Macmillan.
- Durkheim, Émile.** 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Feldman, Richard.** 2000. The Ethics of Belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 60, št. 3:667–695.
- Henderson, David, Terry Horgan, Matjaž Potrč in Hannah Tierney.** 2017. Nonconciliation in Peer Disagreement: Its Phenomenology and Its Rationality. *Grazer Philosophische Studien* 94, št. 1–2:194–225.
- Horgan, Terry.** 2004. Sleeping Beauty Awakened: New Odds at the Dawn of the New Day. *Analysis* 64, št. 1:10–21.
- Horgan, Terry, Matjaž Potrč in Vojko Strahovnik.** 2018. Core and Ancillary Epistemic Virtues. *Acta Analytica* 33 št. 3:295–309.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Lijster, Thijs, in Robin Celikates.** 2019. Beyond the Echo-Chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation. *Krisis* 39, št. 1:64–78.
- Nguyen, C. Thi.** 2020. Echo Chambers and Epistemic Bubbles. *Episteme* 17, št. 2:141–161.
- Plantinga, Alvin.** 2000. Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism. V: Philip L. Quinn in Kevin Meeker, ur. *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, 172–192. New York: Oxford University Press.
- Reining, Stefan.** 2016. Peerhood in Deep Religious Disagreements. *Religious Studies* 52, št. 3:403–419.
- Rosa, Hartmut.** 2011. Terrorists and High-speed Surfers: Towards a Sociological Conception of Performative Identity. *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 24, št. 2:204–223.
- . 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- . 2022. Holism of Religious Beliefs as a Facet of Intercultural Theology and a Challenge for Interreligious Dialogue. *Religions* 13, št. 7:633.
- Theissen, Gerd.** 2019. Religious Experience: Experience of Transparency and Resonance. *Open Philosophy* 2, št. 1:679–699.
- van Inwagen, Peter.** 1996. It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence. V: Jeff Jordan in Daniel Howard-Snyder, ur. *Faith, Freedom, and Rationality*, 137–153. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Žalec, Bojan.** 2021. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions* 12, št. 10:797.
- . 2022. *Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija*. Ljubljana: Družina.



Mari Jože Osredkar
Guy Lafon – Mislec odnosa

Guy Lafon (1930–2020) je francoski teolog, ki v svoji relacijski teoriji pokaže, da niso osebki tisti, ki vzpostavljajo odnose med seboj, temveč odnos rodi osebke. Kakor se človek brez lastnih zaslug (z)najde v življenju, tako se oseba (z)najde v odnosu, torej tudi v veri. Lafon preseže nasprotje med objektivnostjo in subjektivnostjo ter izpostavi odnos kot tisto najpomembnejše za razumevanje stvarnosti, in sicer v treh stopnjah: na spoznavoslovni ravni v *Esquisses pour un christianisme [Orisi nekega krščanstva]*, v filozofskem smislu v *Le Dieu commun [Skupni Bog]*, na teološki ravni pa v *L'autre-roi [Drugi je kralj]* in v *Abraham ou l'invention de la foi [Abraham ali iznajdba vere]*.

Guy Lafon izpeljuje svojo teologijo iz antropologije, kjer ne govori le o fizičnem trpljenju in smrti, temveč o vseh stiskah, v katerih se znajde moderni človek. Hkrati z opisovanjem življenja govori o odrešenju. Še več, njegovo razmišljanje o dogajanju med ljudmi je v bistvu razmišljanje o Bogu med nami. Njegovi spisi so izraz vernika, ki prepozna Božjo podobo in njegovo delovanje med nami.

Študija ob Lafonovi knjigi Abraham ali iznajdba vere želi na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razložiti, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero. Vsekakor ima osrednje mesto v Lafonovi teologiji odnos.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 108 str. ISBN 978-961-7167-01-6 (TEOF), 978-961-278-575-8 (Moh.), 15€

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 561—571

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 2-18

DOI: 10.34291/BV2022/03/Osredkar

© 2022 Osredkar, CC BY 4.0

Mari Jože Osredkar

Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti

Relationship as Man's Experience of Transcendence

Povzetek: Odkar obstaja človek, je na našem planetu prisotna njegova religijska dejavnost oz. je prisotno tudi verovanje. Postavljamo tezo, da se bo človek po tem, kar ga presega, stegoval tudi v prihodnosti. V prispevku skušamo pokazati, da je verovanje zelo tesno povezano z odnosom. Ker je človek bitje odnosov, je tudi *homo religiosus*. Bistvena dejavnost bitja v odnosu je namreč iskanje partnerja, s katerim se je v odnosu znašel. Ko človek v odnosu do drugega ne prepozna zgolj drugega, ki ga izkuša s svojimi čutili, temveč ob tem prepozna tudi odnos do Drugega – ki človeka sicer presega, pa vendar se mu On v odnosu pusti prepoznati –, človek postane vernik. Če drugega, ki ga vidi, sliši in občuti, človek nagovarja s ‚ti‘, komunicira z nekom iz svojega sveta. Ko pa Nekoga, ki je onkraj zmožnosti biti izkušan s človekovimi čutili, človek nagovarja s ‚Ti‘, komunicira s Presežnostjo – oz. človek z molitvijo izraža svojo vero. Vernik v medčloveškem odnosu izkuša Presežnost. Vera je namreč sposobnost prepoznavanja prisotnosti Presežnosti v njeni odsotnosti oz. sposobnost prepoznavanja prisotnosti Drugega v odnosu do drugega. Ta sposobnost se, hkrati s sposobnostjo komuniciranja, v človeštvu ohranja iz roda v rod.

Ključne besede: oseba, odnos, teološka relacijska teorija, presežnost, Bog

Abstract: Ever since man has existed, his religious activity has been present on our planet, so belief has been also present all this time. We posit the thesis that man will continue to strive for what is beyond him in the future too. In our paper, we namely show that belief is very closely related to the relationship. Since man is a Being in a Relationship, he is also *Homo Religiosus*. The essential activity of a being in a relationship is the search for a partner with whom he found himself in a relationship. When a person in relation to another does not only recognize the other, which he experiences with his senses, but in relation to the other, he also recognizes the relation to the Other, who otherwise surpasses man, and yet He allows himself to be recognized by man in the relation, the person becomes a believer. When a person addresses another whom he sees, hears and feels with “you”, he communicates with someone from his world. But when one addresses Someone who is beyond the ability to be experienced by human senses with “You”, one communicates with Transcendence or man

expresses his faith by prayer. Man experiences Transcendence in interpersonal relationships. Namely, faith is the ability to recognize the presence of Transcendence in its absence or it is the ability to recognize the presence of the Other in relation to the other. This ability, along with the ability to communicate, is preserved in humanity from generation to generation.

Keywords: person, relationship, theological relational theory, transcendence, God

1. Uvod

V začetku tretjega tisočletja po Kristusu vero izpoveduje približno 85 % človeštva – na različne načine sicer, a velika večina ljudi veruje. Tudi v preteklosti ni bilo nič drugače. To nam potrjujejo izkopanine, ki pri „pračloveku“ znamenja religioznosti najdejo vedno znova. Danes pogosto slišimo mnenje, da je vera nekaj zaostalega in da moderni človek religije ne potrebuje. Pa je res tako? Zakaj je torej človek veroval v preteklosti in zakaj človek veruje tudi na začetku tretjega tisočletja? Zakaj – kljub napakam in celo škandalom v religijskih ustanovah – človek še vedno prihaja k obredom, da bi molil in izražal svojo vero? Sociologi so v drugi polovici prejšnjega stoletja religiji napovedovali zaton – v zadnjih dvajsetih letih poteka ravno nasproten proces. Religija je v družbi čedalje bolj prisotna in sociologi priznavajo napako v napovedi, ko ugotavljajo, kako močno verski nauki vplivajo na družbo. V našem prispevku iščemo odgovor na vprašanje, zakaj človek veruje. Pri iskanju nam bo v pomoč relacijska teorija francoskega misleca Guya Lafona. V njegovi misli je ključ za razumevanje verovanja povsem vsakdanji medčloveški odnos, v katerem se znajde vsak človek – da sploh lahko živi. Človekovo bivanje je namreč v svojem bistvu sestavljeno iz odnosov. Lafon je zapisal: »Alors entretenir, surtout quand il s’agit des hommes, signifie faire vivre.« (1982, 16)¹ »Živimo, ker komuniciramo med seboj!« (Osredkar 2020, 82) Naše razmišljanje se dotika tudi slovenskega filozofa Antona Stresa, na katerega je Lafonova teologija vplivala (Osredkar 2020, 84), in Roberta Spaemanna, ki sicer neodvisno, pa vendar na podoben način kot Guy Lafon razmišlja o „osebi“. V prvem poglavju bomo opredelili pojem presežnosti in predstavili človekove sposobnosti govorjenja o njej. V nadaljevanju bomo pokazali, na kakšen način lahko človek v medčloveškem odnosu presežnost izkuša – in kako se lahko sporazumeva s Presežnostjo. Prispevek bomo zaključili s trditvijo: ker je človek bitje odnosov, je istočasno tudi *homo religiosus*.

2. Presežnost

V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* lahko preberemo, da je presežno oz. transcendentno vse tisto, »kar je nedostopno človekovim telesnim čutom in obstaja

¹ »Biti v odnosu, predvsem ko gre za človeka, pomeni omogočati življenje.« (Prevod avtorja tega prispevka)

zunaj človekove zavesti« (s.v. „presežno“). Filozof Anton Stres, izhajajoč iz Kantove filozofije, pravi, da je človekovo »izkustvo omejeno samo na izkustvo predmetov tega sveta, ne sega pa na tisto mejno področje, kjer se izkuša in doživlja meja tega predmetnega sveta« (1994, 275). Toda če bi bila presežnost, v absolutnem pomenu besede same, človeku zares popolnoma nedosegljiva, potem zanjo niti ne bi vedel in je tudi ne bi poimenoval. Dejstvo, da v človekovem besednjaku ‚presežno‘ obstaja, daje vedeti, da transcendenca človeka ne presega v absolutnem pomenu besede – ker jo namreč človek pozna oz. ker ve, da obstaja; to dejstvo nam torej daje slutiti, da človek presežnost do neke mere, na neki poseben način lahko izkuša in tudi jo izkuša. Tako tudi Stres nadaljuje: »Vendar Kant sam pravi, da je prav, če razmišljamo o tem dejstvu, da imamo posebno *razmerje* ali *odnos* do nečesa zunaj meja našega izkustva.« (275) V religioznem kontekstu besedo ‚Presežno‘² enačimo z besedo Bog. Človek Presežnega res ne more videti, slišati ali otipati in ga ne more opredeliti z merskimi enotami prostora in časa, ker človekov spoznavni svet presega. Toda, ker Vanj veruje in o Njem govori, ga mora na nek način izkušati oz. je vera Vanj odnos z Njim – neko posebno izkustvo. Ko torej govorimo o človekovi izkušnji presežnosti, v bistvu govorimo o človekovem odnosu do Boga, torej o veri. Najprej želimo povedati, da človek izkuša presežni svet na način, ki mu omogoča spoznanje, da obstaja nekaj, česar ne more v polnosti izkusiti in razumeti, kakor sicer lahko izkuša in razume objekte in dogodke materialnega sveta. Če želimo biti dosledni, moramo sicer priznati, da človek v vsej polnosti ne more izkusiti in razumeti ničesar. Niti imanentne stvarnosti, v kateri živi, človek v vsej polnosti ne razume. Toda nekaj gotovega, recimo objektivnega ali preverljivega, človek o imanentni stvarnosti le lahko pove. Tisto pa, kar njegova čutila in razum presega do te mere, da lahko reče zgolj to, da ve, da obstaja, vendar ne more o njem povedati nič preverljivega, bomo poimenovali presežnost. Robert Spaemann v svoji knjigi *Persons, The Difference between ‚Someone‘ and ‚Something‘* presežnost opredeljuje z naslednjimi besedami: »Transcendence means, in the first place, a graduated enlargement of the horizon of intentionality by conceptual abstraction.« (2017, 62)³ O presežnosti pa razmišlja na temelju človekovega bivanja. Dejstvo bivanja je v njegovi misli že nekaj presežnega – ker ga ne moremo v polnosti razumeti. V nadaljevanju razmišljanja primerja Descartesa in Hegla. Najprej navaja francoskega filozofa, ki je bivanje razložil s prisotnostjo Boga: »Descartes held that the disclosure of the absolute and infinite dimension of being was not only underived, but also irrefutable. Since it allows suspicion of the deviance of all our thought, we cannot regard this dimension as deviant itself. For Descartes it can be understood only as immediate presence, i.e. the presence of God.«⁴ (65) Spaemann ugotavlja,

² Kadar besedo ‚presežno‘ pišemo z malo začetnico, mislimo na transcendenco, ki je človekovim telesnim čutom nedostopna. Kadar z veliko začetnico, takrat z njo poimenujemo osebno transcendentno bitje, s katerim človek komunicira – je torej sopomenka za besedo Bog.

³ »Presežnost je najprej postopno širjenje obzorja spoznanja s pojmovno abstrakcijo.«

⁴ »Descartes je bil prepričan, da je (človekovo) spoznanje popolne in neskončne razsežnosti (torej presežnosti) bivanja pomanjkljivo, vendar zanesljivo. Čeprav dopušča nepravilnost vseh naših misli, te razsežnosti ne moremo obravnavati kot nepravilne. Descartes jo razume kot bližnjo prisotnost, to je prisotnost Boga.«

da se Hegel s Francozom strinja: »Hegel agrees, when in the Introduction to the *Phenomenology of Mind* he conceives of the Absolut as ‚beside us‘ and ‚wishing to be beside us‘, which conveys the underived and contingent character of this thought of the Absolute.«⁵ (65) Spaemann svojo obravnavo presežnosti nadaljuje z vidikom človekovega razumevanja ‚bivanja‘ samega po sebi, a poudarja: »Being-in-itself, by definition, is not an object of intention.«⁶ (66) Dejstvo bivanja je torej človekovim čutom – izkustvu – posredno sicer dosegljivo, a za človeka vendarle ostaja velika neznanka.

Tudi naše lastno razmišljanje o presežnosti bomo nadaljevali na temelju razumevanja bivanja. Človek izkuša bivanje in posredno presežnost v svojem zemeljskem bivanju s pomočjo prostora in časa. Pri teh dveh pojavih, ki izkustvo bivanja omogočata najprej, se bomo nekoliko ustavili – brez njiju se človek namreč ne bi zavedal, da ‚je‘. Otrok najprej izkusi prostor, kjer razbira tri dimenzije. V prostoru se lahko giblje s svojim materialnim telesom in s svojimi čutili zaznava tudi druga tvorna telesa, ki prostor napolnjujejo. Toda že v začetku človeštva se je človek zavedel, da mu ves prostor ni dosegljiv oz. poznan. Ko se je ozrl v zvezdno nebo, se je lahko le čudil in priznal, da nebesni obok njegovo sposobnost spoznavanja in razumevanja močno presega. Zvezdno nebo je lahko izkusil samo toliko, da je vedel, da obstaja. Kako so zvezde videti, kaj se tam zgoraj dogaja – to pa mu je ostalo popolnoma neznano. Čeprav danes s pomočjo teleskopov o zvezdnatem nebu vemo precej več od naših prednikov, je to védenje še vedno omejeno – in tudi danes morajo astronomi ponižno priznati, da odgovorov na temeljna vprašanja o prostoru ne poznajo. Priznati morajo, da vse to, kar je prostorsko od nas oddaljeno, človekovo sposobnost izkušanja in spoznavanja presega. Ne le zaradi prostorske razsežnosti – predvsem zaradi dejstva, da človek neskončnosti prostora ne more neposredno ne izkusiti ne razumeti. Zgodovinar in antropolog Julien Ries postavlja vprašanje: »Ali se na začetku odkritja Presežnega, do katerega je prišel ta človek, odkritja, ki je temelj vernosti, morda ne nahaja neprestana izmenjava med njegovimi subjektivnimi nagibi in objektivnimi zapovedmi, ki izvirajo iz opazovanja nebesnega svoda?« (2020, 62) V bistvu gre za retorično vprašanje, ki mu v nadaljevanju avtorjeve razprave *Odkritje Presežnosti* sledi pritrditveni odgovor, da je človekovo priznanje, da je ‚nekaj nad njim‘, nekaj, česar ne pozna, po- gojeno prav z izkušnjo neskončnega prostora.

Takoj za prostorom otrok izkusi čas. Ljudje živimo v času, kjer razlikujemo preteklost, sedanost in prihodnost. Sedanosti se zavedamo, preteklosti se spominjamo, prihodnost pa lahko samo predvidevamo. Ta zadnja dimenzija časa v bistvu ostaja nepoznana, ker o njej ne moremo imeti izkušnje. Da – lahko predvidevamo, lahko si domišljamo in sklepamo, kaj vse se bo v življenju, recimo v bližnji prihodnosti, še zgodilo, toda o tem nimamo nobene izkušnje in nobenega védenja. O daljni prihodnosti smo sploh popolnoma nevedni. Zato lahko ponižno priznamo,

⁵ »Hegel se (s tem mišljenjem) strinja, ko v uvodu v *Fenomenologijo duha* Absolutno opredeljuje kot ‚(nekoga) ob nas‘ in ‚(nekoga), ki želi biti ob nas‘, kar izraža nedorečeno in možno pojmovanje Absolutnega.«

⁶ »Bivanje – samo po sebi – ne more biti predmet spoznanja.«

da ne vemo, kaj nas čaka, oz. rečemo, da nas tudi prihodnost presega. Tudi preteklost je zgodovinarjem samo delno poznana – velika večina preteklosti je človeku nedostopna. Kot pri presežnosti prostora lahko tudi sedaj omenimo, da ne gre zgolj za človekovo nesposobnost dojemanja časovne razsežnosti, ki nima ne začetka ne konca, temveč za dejstvo, da človek časa, ki nima začetka in je obenem konec neznan, ne more razumeti. Ker je beseda ‚neskončnost‘ pri obravnavanju presežnosti v prostoru in času ključnega pomena, ji bomo v našem prispevku posvetili precej pozornosti. Kenan B. Osborne, frančiškan iz sodobne ameriške frančiškanske teološke šole, v uvodu v svoje delo *The Infinity of God and a Finite World* navaja, da v Bibliji besed ‚neskončen‘ ali ‚neskončnost‘⁷ ne najdemo ne v Stari ne v Novi zavezi.⁸ V nadaljevanju pravi, da se ta izraza tudi v patristiki uporabljata le redko. Pač pa ju teologi in filozofi začnejo redno uporabljati med 13. in 15. stoletjem – ko se pojavijo latinski prevodi Aristotelovih del: »With these Latin translations, Western medieval theologians were able to read and study the philosophical writings of Aristotle, who used the term infinite in a philosophical way especially in the *Physics* and *Metaphysics*.«⁹ (Kenan 2015, xx) Avtor v nadaljevanju svoje knjige sicer nadaljuje z eklesiološkimi temami, za nas pa je pomembna njegova pripomba, da so evropski misleci prav s pomočjo izraza ‚neskončnost‘ o presežnosti začeli razmišljati sistematično.

Vse, kar ‚je‘, torej biva v času in prostoru. Pravzaprav vse, kar človek, ki tudi sam živi v času in prostoru, v času in prostoru izkuša in zaznava, biva oz. obstaja. Zunaj časa in prostora človek ne zaznava ničesar – zato tisto (zanj) ni bivajoče. Zdi se, da človek izkuša in razumeva zgolj tisto bivanje, ki se je pojavilo v času in prostoru in je tako postalo njegovim čutom in razumu dostopno. Pojaviti se v času in prostoru pa pomeni imeti v času in v prostoru začetek in konec: bivati tu ali tam. Ljudje sicer priznavamo, da je materija, ki je ujeta v prostoru in času, večna, le da se stalno spreminja. Toda izkušamo jo lahko le tukaj in sedaj, ne pa v njeni večnosti – torej jo lahko vidimo in otipamo le v časovni in v prostorski prisotnosti. Ne moremo zaznati materialnih predmetov iz preteklosti ali tistih, ki šele bodo obstajali v prihodnosti. Prav tako ne moremo zaznavati odsotnih tvarnih predmetov. Časovno in prostorsko odsotna stvarnost nas presega in je ne moremo videti, slišati ali otipati – pa vendar lahko o njej govorimo. Navedimo nekaj primerov. Govorimo o Bogu, čeprav ga ni nikoli nihče videl, govorimo o posmrtnem življenju, ki ga ni od živih nihče izkusil. Toda ne mislimo le na filozofe in teologe. O Bogu in posmrtnem življenju lahko govori vsak vernik. Zakaj? Ker so mu o tem nekaj povedali drugi: duhovniki, kateheti, vzgojitelji, starši ... Oni pa so mu o presežnih stvareh to lahko povedali, ker so Presežnost na neki način izkusili v času in prostoru – kakor lahko tudi mi vsi nekako izkušamo Presežnost v času in prostoru. Človek izkuša Boga, ker se je znašel z Njim v odnosu: ker vanj veruje. In ne gre le za vero v Kristusa, torej

⁷ Avtor uporablja angleški izraz ‚infinite‘ oz. ‚infinite God‘ in ‚infinity‘ oz. ‚infinity of God‘.

⁸ V slovenskem prevodu Svetega pisma najdemo zapis ‚večni Bog‘ trikrat, biblično besedilo pa izraza ‚neskončni Bog‘ ne vsebuje.

⁹ »Zahodni srednjeveški teologi so s pomočjo teh latinskih prevodov lahko brali in proučevali Aristotelove filozofske spise, kjer se izraz ‚neskončno‘ uporablja na filozofski način – zlasti v *Fiziki* in *Metafiziki*.«

v učlovečenega Boga po krščanski podobi, ki zaživi v času in prostoru. Bolj mislimo na dejstvo, da se je človek znašel v odnosu, da sploh lahko biva v imanenci – v imanentnem odnosu pa lahko izkuša transcendenco.

3. Izkušnja Presežnosti v odnosu

Naj pojasnimo, da gre v našem razmišljanju za čisto vsakdanji medčloveški odnos z drugo osebo. Postavljamo tezo, da odnos, ki je bistveni sestavni del človekovega bivanja, ne spada v tvorni svet, temveč imanentni svet presega – spada na področje transcendence. Kako lahko to trditev upravičimo? Ker je neskončnost ključna za opredelitev presežnosti, bomo tudi presežnost odnosa utemeljili z njegovo neskončno razsežnostjo. Oprli se bomo na dve dejstvi. Najprej bomo pozorni na to, da človek odnosa ne more ustvariti, temveč se v njem (z)najde.¹⁰ Če prištejemo še dejstvo, da odnos ne izgine, čeprav eden od partnerjev telesnim čutom ni več dosegljiv, lahko ugotovimo, da se naše razumevanje odnosa ujema z opredelitvijo, s katero smo zgoraj orisali presežnost.

O medčloveških odnosih govorimo zelo veliko. Pa vendar, če ostanemo v okvirih že omenjene relacijske teorije, ljudje odnosov ne ustvarjamo in nismo njihovi gospodarji, kakor sicer navadno razmišljamo. V odnosu se človek kot oseba (z) najde, vanj ne vstopi – vemo, da življenja nihče ni načrtoval, temveč mu je bilo podarjeno: v njem se je (z)našel. V bistvu lahko govorimo o množici medčloveških odnosov, v katerih se (z)najdemo ljudje, povezani med seboj kot osebe. Guy Lafon, ki ga imenujemo mislec odnosa, poudarja, da odnos rodi osebe – mene, tebe, njega, nas in vas: »... l'entretien n'est pas un champ impersonnel. Nous ne pouvons pas nous en isoler, nous qui en parlons. Il est cette dimension inaliénable où nous nous adressons les uns aux autres, où naît le je, le tu, le nous, le vous, le il, et où tous naissent ensemble. L'entretien est toujours, de quelque façon, notre entretien.«¹¹ (1982, 17) Na neki način je odnos obstajal pred ‚menoj‘ in ‚teboj‘ – v njem sva se le znašla. Tega dejstva ne moremo v polnosti razumeti, ker nas odnos pač presega. Kakor ne moremo v polnosti razumeti večnosti časa in prostora, tudi neminljivosti odnosa ne moremo povsem razumeti. Odnosi se namreč ves čas spreminjajo – vendar ne izginejo, kot se zgodi z objekti v materialnem svetu. Osebi, ki sta se (z)našli v odnosu, tega ne moreta izničiti. Tudi če se ločita, razideta, odnos med njima ostane. Marsikdo je lahko iz osebne izkušnje spoznal, da mu je ljubljena oseba tudi v odsotnosti – na primer po smrti njenega biološkega telesa – ostala blizu. Na temelju že objavljene predstavitve delovanja odnosov v *Bogoslovnem vestniku* (Osredkar 2021, 857–866) lahko rečemo, da če bi odsotnost prisotnost (in s tem odnos) izničila, drugega ne bi več prepoznavali – in ga ne bi

¹⁰ Ta način pisanja ima dva pomena. Človek se v odnosu znajde, začne bivati in se v njem hkrati najde oz. prepozna svojo identiteto.

¹¹ »Odnos ne spada na brezosebno področje. Mi, ki o njem govorimo, nismo zunaj odnosa. Ko smo v odnosu, se znajdemo v neizbežni dimenziji, kjer drug drugega nagovarjamo – kjer se rojevajo jaz, ti, mi, vi, on in kjer se rojevamo skupaj. Odnos je vedno, na neki način, naš odnos.«

mogli več poklicati s ‚ti‘. Dejstvo, da drugega lahko nagovarjamo tudi v njegovi odsotnosti, je kazalec ohranjanja odnosa. Prisotnost in odsotnost med subjekti se razmakneta do skrajnosti, ko drugi iz končnosti prestopi v neskončnost, da se zdi, da se je izničil – a vendar se odnos med partnerjema ne prekine. Drugega lahko še vedno pokličem s ‚ti‘ in se v odnosu do njega vedno znova rojevam (Lafon 1982, 17). Drugi se sicer v nekem trenutku oddalji do te mere, da se moj odnos do njega popolnoma spremeni. Takrat subjekt ni več vezan na objekt, na neko materialno telo, na katerem bi se naš pogled lahko ustavil – subjekt postane neopisljiv in se iz spoznavnega premeni v nespoznavega. In vendar je še vedno prisoten, ker se odnos z njim ohranja.

V materialnem svetu smo priče minevanju časa. Izkušamo, kako se naše materialno telo spreminja oz. stara in posledično izkušamo minljivost. V duhovnem svetu¹² pa izkušamo, da to, kar ljudi kot osebe povezuje – odnos – minljivosti ni podvrženo. Človek v odrasli dobi ali v starosti in onemoglosti telesa drugega še vedno lahko pokliče s ‚ti‘ oz. ga ljubi ali sovraži, kot je to delal, ko je bil otrok. Edina človekova izkušnja neminljivosti v bivanju, ki smo je deležni, je torej odnos. Odnos do drugega se tudi z odhodom drugega, z biološko smrtjo, ne izniči – se sicer spremeni, a ohranja. Zato odnos materialni svet presega in spada na področje presežnega – v skladu z opredelitvijo, ki smo jo podali zgoraj. Hkrati pa odnos človekova čutila in razum presega do te mere, da lahko rečemo le to, da vemo za njegov obstoj, vendar ne moremo o njem povedati ničesar zares preverljivega. V vsakem odnosu, v katerem se oseba (z)najde, zato izkuša presežnost, ne da bi jo razumela ali da bi jo zmogla opredeliti.

Spoznali smo, da človek v odnosu do drugega izkuša, da obstaja še nekaj več kot materialni svet. Drugega kot materialni objekt lahko opredeli z merami in številkami fizičnega sveta. Odnosa do drugega – kot osebe – pa na tak način ne more opredeliti. V tem odnosu sicer išče način, kako bi drugega kot osebo spoznal. Toda v tem iskanju prej ali slej spozna, da sploh ni nujno, da bi drugega zares spoznal in opredelil.¹³ Postane mu jasno, da je odnos do drugega pomembnejši kot drugi. Ker ne drugi, temveč odnos do drugega mu omogoča bivanje. Zgoraj smo zapisali, da prostor in čas človeku omogočata izkušnjo bivanja. Sedaj lahko gremo še korak dalje: odnos do druge osebe, v katerem se oseba lahko (z)najde le v prostoru in času, omogoča izkušnjo bivanja oz. bivanje *sámo*. Ko torej človek v prostoru in času izkuša odnos do drugega, ki ga ne more izmeriti, opisati in izreči, v bistvu izkuša presežnost.¹⁴ V tej izkušnji pa se tudi (z)najde na področju presežnega. Še več, (z)najde se v odnosu do Presežnega. Ko se namreč na temelju odnosa do drugega oseba (z)najde v odnosu do Drugega in to izraža z nagovarjanjem Drugega s ‚Ti‘, se (z)najde v odnosu do Presežnega. V odnosu do drugega namreč prepozna tudi odnos do Drugega. Kakor je komunikacija z drugim kazalec odnosa do

¹² Svet odnosov lahko imenujemo tudi duhovni svet.

¹³ Čeprav vernik o Bogu ne ve nič preverljivega, je lahko z njim v odnosu.

¹⁴ Beseda, zapisana z malo začetnico, ima filozofski pomen transcendence – torej to, kar je človekovim čutilom nedostopno.

njega, tako je komunikacija z Drugim kazalec, da se je človek znašel v odnosu do Presežnega. Ko oseba v svoji komunikaciji ne nagovarja drugega, temveč reče ‚Ti‘ Drugemu, ki ga ne vidi, spoznamo, da se je znašla v odnosu do Presežnega.

Lahko torej rečemo, da se človek v odnosu do drugega hkrati (z)najde tudi v odnosu do Presežnega. Toda vsak človek odnosa do Drugega ne prepozna. Zato raje recimo, da človek v medčloveškem odnosu odnos s Presežnim ‚lahko‘ prepozna in izkuša.¹⁵ Zakaj je pomembno poudariti, da oseba odnos do Presežnega ‚lahko‘ prepozna? Ni namreč nujno, da bi vsak človek v odnosu do drugega prepoznal tudi odnos do Drugega. Vsak človek se znajde v odnosu do Presežnega, a vsi ljudje ne verujejo. Dejstvo, da se je človek v odnosu do Presežnega znašel, še ni zagotovilo, da bo ta odnos tudi prepoznal. Kot je bivanje v času in prostoru, torej odnos do drugega, človeku podarjeno in zanj nima nobenih zaslug, tako je tudi sposobnost prepoznavanja odnosa do Drugega podarjena – nihče je ni načrtoval in nihče nima zanjo nobenih zaslug.

4. Komunikacija s Presežnostjo

Ko se oseba znajde v odnosu do Drugega, si začne o Njem kmalu ustvarjati podobe. Božja podoba je skupek predstav, mnenj in prepričanj, ki si jih vernik – s pomočjo simbolnega mišljenja – oblikuje v kulturi, kjer živi. Vernik kot simbolno bitje podobo Boga nenehno išče in želi izraziti neizrekljivo. S Tomažem Akvinskim ponavljamo, da je Bog sicer popolnoma drugačen od naših predstav o Njem – in vendar vernik stalno ustvarja nove Božje podobe: »Ker naš razum ni sorazmeren z božjim bistvom, ostane prav to, kaj božje bistvo je, nekaj naš razum presegajočega in zato nam prikritega. To je razlog, da je višek človeškega spoznanja o Bogu v tem, da uvidi, da Boga ne pozna, kolikor dožene, da tisto nekaj, kar je Bog, presega vse tisto, kar o njem doumemo.«¹⁶ (*Quaestiones disputatae de potentia Dei* q. 7, a. 5, ad 14) Vsekakor pa je odnos, kot smo omenili že zgoraj, pomembnejši od spoznanja partnerja v odnosu – tako lahko tudi pri veri zapišemo, da Božja podoba ni najpomembnejša. Vernik jo ustvarja najprej zato, da lahko o Bogu govori. Ker si Ga lahko predstavljamo, lahko ‚o Njem‘ tudi govorimo. Vendar je drugi razlog pomembnejši – podobe Boga verniku pomagajo ohranjati odnos z Njim.

Vse do sedaj smo poudarjali, da je znamenje, da se je človek znašel v odnosu do Boga, njegovo nagovarjanje Drugega s ‚Ti‘. To nagovarjanje je v bistvu iskanje Boga. ‚Ti‘, ki je kazalec vernikovega odnosa do Boga, pa ni vedno ‚Ti‘ in ni le ‚Ti‘, temveč se odnos do Boga izraža z vedno novimi Božjimi podobami: Najvišji, Večni, Pravični ... Vernik Boga nagovarja z vedno novimi izrazi, ki so v bistvu podobe Boga. Zato, ker se z Njim je znašel v odnosu – in da bi v tem odnosu tudi ostal – v svojem nagovarjanju Boga vedno znova išče izraze, s katerimi bi ga lahko nagovoril. Odnos

¹⁵ Evangeljska zapoved ljubezni: ne moreš reči, da ljubiš Boga, če ne ljubiš bližnjega – karkoli ste storili kateremu mojih najmanjših bratov, ste meni storili.

¹⁶ Prevod Janeza Janžekoviča (1966, 189).

je namreč nekaj živega, dinamičnega, kar se odraža tudi v vedno novih besedah, s katerimi vernik Boga nagovarja, da bi odnos do Njega ohranil. Religiologi takšno nagovarjanje Boga imenujejo molitev ali preprosteje ‚pogovor z Bogom‘. Toda kakor pogovor med ljudmi ni zgolj nagovarjanje drugega, tako tudi komunikacija med vernikom in Bogom ni enosmerna. Vera se ne izraža le z nagovarjanjem Presežnega. Vera ni namreč zgolj iskanje Boga kot bitja ali podobe, temveč iskanje Božje volje – torej iskanje Božje Besede. Zato vernik prepozna prisotnost Presežnega tudi s prepoznavanjem Božjega nagovora človeku. Lahko rečemo, da je komunikacija med Bogom in vernikom dvosmerna. Ko vernik prepozna Božjo besedo, dopusti, da ga Bog nagovarja. V teologiji to področje obravnavamo v poglavju, ki se imenuje Božje razodetje in ga poznajo mnoge religije. Pri krščanskih obredih na primer prebiramo odlomke iz Svetega pisma. Bralec zaključi berilo z vzklikom »Božja beseda«. S tem želi reči, da nam govori Bog. Božja je tista beseda, za katero je Cerkev prepoznala Božji izvor – tako nam Bog govori. Na podoben način se Bog razodeva muslimanom v Koranu in Judom v Tanahu. Duhovni učitelji tudi prebiranje ali poslušanje Božje besede obravnavajo kot način molitve, kar dejansko tudi je. Kakor ima nagovarjanje Presežnega z besedo funkcijo ohranjanja odnosa, tako ima enak namen sprejemanje Božje besede. Vsak odnos, tudi vera, rojeva subjekte. Toda odnos do Boga novega rojevanja vernika ne more omogočiti, če ta Boga ne nagovarja in ne posluša. Brez komunikacije med vernikom in Bogom se namreč vera spremeni v nekaj, kar v krščanstvu imenujemo malikovanje.

Vrnimo se na nagovarjanje Boga z Božjimi podobami. Omenili smo, da vernik z nobeno podobo ni dokončno zadovoljen, zato v odnosu do Boga vedno znova išče nove podobe, nove načine nagovarjanja. Zdi se, da je podoba Boga, s katero je vernik v nagovarjanju Boga najbolj prepričljiv, Njegova lastna Beseda – zato Boga nagovarja z Božjimi besedami. V *Bogoslovnem vestniku* 2021 smo verovanje poimenovali sposobnost prepoznavanja prisotnosti Drugega v njegovi odsotnosti (Osredkar 2021, 859–860). Vernik, ki to sposobnost ima, moli oz. Drugemu reče ‚Ti‘. V bistvu je vernik človek, ki se je znašel v odnosu do Drugega in s tem prepozna Njegovo Besedo – in ne more, da ne bi odnosa do Presežnega izražal z molitvijo tako, da bo Drugega nagovarjal z besedami, oz. ne more, da ne bi Boga nagovarjal z Njegovo besedo.¹⁷

5. Bitje odnosov je *homo religiosus*

Izhajajoč iz teološke relacijske teorije, ki jo je v svojih spisih postavil Guy Lafon, lahko trdimo, da je razlog za človekovo verovanje prisoten v bistvu njegovega bivanja. Razlog za verovanje je povezan z dejstvom, da se človek kot oseba v odnosu do drugega prepozna kot bitje odnosov. Kakor materialno telo hlasta po zraku, da bi lahko preživel, tako človek kot oseba hrepeni po odnosu do drugega, da bi lahko bival kot oseba. Ker pa je vera odnos med človekom in Bogom, lahko

¹⁷ Molitev brevirja, ki jo prakticirajo katoliški duhovniki in redovniki, je primer, ko vernik Boga nagovarja z Njegovo Besedo.

verniki postane samo bitje v odnosu. Zahvaljujoč dejstvu, da se je človek znašel v odnosu do drugega človeka, se lahko znajde tudi v odnosu do Drugega – in se prepozna kot vernik. Zato lahko trdimo, da človek v Boga veruje, ker se je znašel v odnosu do drugega človeka. Razlog za verovanje, za človekovo religijsko dejavnost, je torej dejstvo, da je človek bitje odnosov; lahko bi rekli, da je razlog verovanja človekova sposobnost prepoznati sebe kot osebo. Ta razlog pa ni intelektualen, temveč eksistencialen: sovpada s hrepenenjem po odnosu do drugega človeka, v katerem prepoznava Božjo podobo – v odnosu do drugega lahko prepoznava odnos do Drugega. Če človek odnos zavrača,¹⁸ onemogoča svoje bivanje in hkrati onemogoča verovanje.

Človek torej veruje, ker je povezan z drugimi, ker je bitje odnosov. Bolj kot človek spoznava, da se rojeva v odnosu in da ga odnos ohranja pri življenju, bolj hrepeni po Presežnem. V prejšnjem poglavju smo dejali, da je nagovarjanje Presežnega, molitev, izraz in ohranjevalec verovanja. Molitev je torej za vernika kot dihanje za telo – brez zraka umre. Tako tudi vernik, ki Boga preneha iskati, v odnosu do Njega sicer ostane, vendar se ne prepoznava več kot vernik. Razvoj in izražanje vere sta odvisna še od drugih dejavnikov, vsekakor pa lahko ponovimo, da človek v odnosu do drugega človeka izkuša presežnost in Boga. Zgoraj smo rekli, da je presežno tisto, kar človek sicer izkuša, a ne razume. Tako tudi ljudje živimo v odnosih, ki nas povezujejo, a jih povsem ne razumemo. Objekte iz materialnega sveta lahko opišemo in razložimo. Odnosa, v katerem smo se znašli, pa ne moremo opredeliti, ker spoznanje presega.

Prepričani smo, da je človeka ustvaril prav odnos – in da bo človeški rod obstal, dokler bo človek v odnosu do drugega sebe prepoznaval kot osebo. Ker pa lahko v tem istem odnosu človek kot oseba prepoznava tudi odnos do Presežnega in se v tem odnosu rojeva kot vernik, so religiologi človeka poimenovali *homo religiosus*. Človek je religiozno bitje, ker lahko v medčloveških odnosih izkuša Presežno. Filozof Branko Klun pravi, »da je človekovo izkustvo neskončnosti v medosebnih odnosih sled tiste transcendence, ki jo imenujemo Bog« (Klun 2020). Vera je za človeka, posebej mladega, zelo pomembna, posledično pa je pomembna tudi religija, ki vero ohranja. To nam dokazuje stalna verska dejavnost v zgodovini človeškega rodu. Lahko se naslonimo na Darwinovo evolucijsko teorijo o razvoju živih bitij – ta so se razvijala tako, da so ohranjala sposobnosti, ki so jim omogočale preživetje. Tiste vrste, ki so sposobnosti, ki so služile preživetju, izgubile, so izginile. Ker je sposobnost verovanja vedno bila in je tudi danes človekova dejavnost, lahko analogno sklepamo, da je za človekovo preživetje in njegov razvoj zelo pomembna – sicer se ne bi ohranjala. Zato človek veruje tudi na začetku tretjega tisočletja.

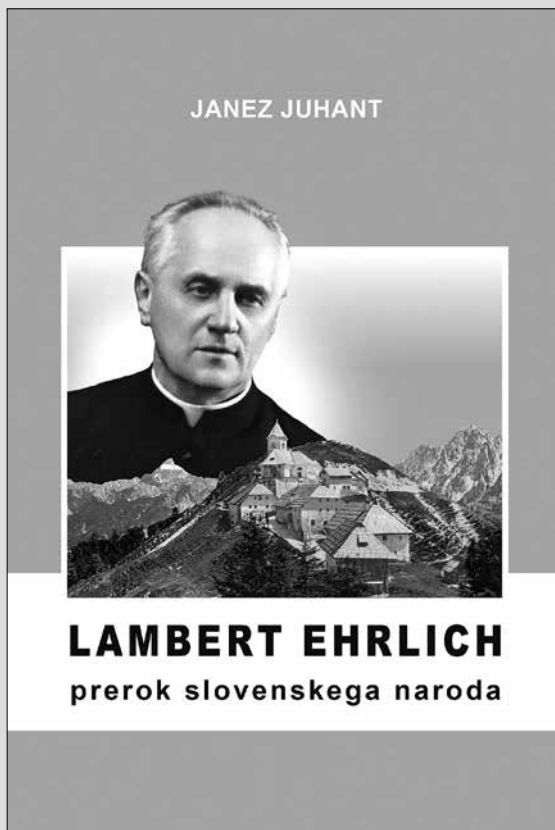
¹⁸ V praksi ni mogoče, da bi človek odnos popolnoma zavračal, ker potem ne bi mogel živeti. Bivati pomeni biti v odnosu.

6. Sklep

Zakaj človek veruje? To je temeljno vprašanje, ki si ga postavljajo religiologi. A to ni vprašanje le zanje. Mnogim danes ni jasno, zakaj v tretjem tisočletju religije še obstajajo. V razpravi smo bralca korak za korakom pripeljali do spoznanja, da je odgovor skrit v dejstvu, da je človek bitje odnosov. V medčloveškem odnosu, v katerem se oseba znajde, da sploh lahko biva, človek izkuša presežnost – in prepozna, da obstaja nekaj, kar ga presega. To ‚nekaj‘ je človek v preteklosti poimenoval Bog – in tudi v tretjem tisočletju po Kristusu človek, ker še vedno živi povezan s soljudmi, išče Boga. To iskanje imenujemo vera. Molitve, obredi, tudi zapovedi in prepovedi, ki jih vernik prepozna kot Božji nagovor, so urejeni v religijske sisteme, ki danes (še vedno) oblikujejo življenje posameznih vernikov in celotne družbe. Ker je temeljna lastnost človeškega življenja medosebni odnos in je ta isti odnos razlog za človekovo verovanje – torej za njegov odnos do Presežnega –, je z religijskimi aktivnostmi prežeta vsa zgodovina človeštva. Odkar človek obstaja na tem planetu, obstaja tudi religija. In dokler bo človek obstajal kot bitje odnosov, bo veroval – in bo obstajala tudi religija.

Reference

- Janžekovič, Janez.** 1966. *Smisel življenja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2020. Presežnost. Teološka enciklopedija. Videoposnetek, 5:05. Youtube. 19. 11. <https://www.youtube.com/watch?v=QRD4ZcMbWPO> (pridobljeno 20. 9. 2022).
- Lafon, Guy.** 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil.
- Osborne, Kenan B.** 2015. *The infinity of God and a Finite World*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications.
- Osredkar, Mari Jože.** 2020. "S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči": Življenje in teologija Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:73–88.
- . 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- Ries, Julien.** 2020. *K izvirom verstev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Spaemann, Robert.** 2017. *Persons, The Difference between 'Someone' and 'Something'*. Oxford: Oxford University Press.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tomaž Akvinski.** 1952. *Quaestiones disputatae: De potentia Dei [On the Power of God]*. Westminster: The Newman Press.



Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 573—585

Besedilo prejeto/Received:10/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-1

DOI: 10.34291/BV2022/03/Pohar

© 2022 Pohar, CC BY 4.0

Borut Pohar

Resonanca med znanostjo in krščanskim naukom kot pot do resonančnosti pluralne družbe

Resonance between Science and Christian Doctrine as a Path to Resonance in a Pluralistic Society

Povzetek: V zahodni družbi za medsebojno odtujitev ljudi obstaja veliko razlogov.

Mednje sodi tudi vera, ki temelji na razodetju, saj tega materialistična miselnost dojema kot nezanesljiv in za razvoj znanosti moteč vir védenja. V praksi takšno dojemanje razodetja, zlasti krščanskega, vodi do odtujitve med vernimi in nevernimi, saj imajo ti pripadnike razodete religije za nerazumne in neumne ljudi, s katerimi se je nesmiselno pogovarjati, ker naj bi živeli v neresnici in ovirali napredek. Vendar pa so se v zadnjem obdobju pojavile številne težnje, da je treba vero narediti razumno in smiselno: verujočim je treba spet povrniti izgubljenost dostojanstvo in jih narediti za enakovredne sogovornike civilne družbe. Eden od takšnih poskusov je tudi trinitarična naravna teologija iz ateizma v krščanstvo spreobrnjenega znanstvenika in teologa Alistra McGratha. Ta si je trinitarično naravno teologijo zamislil kot iskanje resonance med krščanskim naukom in izsledki znanosti, ki ima za rezultat ugotovitev razumnosti in smiselnosti krščanske vere. V tem članku trdimo, da je ugotovljeno izkustvo resonančnosti med vero in znanostjo eden od načinov, kako odtujitev med verujočimi in neverujočimi premostiti ter med njimi vzpostaviti resonančni odnos – ta je možen le, če oba sogovornika drug drugemu priznavata razumnost in smiselnost dialoških izhodišč. Prednost te metode vzpostavitve resonance je, da je znanstveno in teološko teoretično védenje javno dostopno, kar pomeni, da lahko pristnost izkustva resonančnosti med znanostjo in krščanskim naukom, o kateri govori McGrath, preveri vsak sam – in s tem naredi korak proti večji resonančnosti družbe, v kateri živimo.

Ključne besede: resonanca, Alister McGrath, znanost, religija, epistemične vrednote, sklepanje o najboljši razlagi, smiselnost, razumnost

Abstract: In Western society, there are many reasons why people are alienated from each other, one of which is that religion based on revelation is perceived by the materialistic mindset as an unreliable source of knowledge and as a distraction to the development of science. In practice, this perception of revela-

tion, especially Christian revelation, leads to alienation between believers and non-believers, since the latter regard the followers of revealed religion as unreasonable and stupid people with whom it is pointless to talk because they are said to live in untruth and obstruct the way of progress. However, in recent times there have been numerous attempts to make the Christian faith reasonable and senseful and to restore the lost dignity of believers and make them equal interlocutors in civil society. One such attempt is the Trinitarian natural theology of Alistair McGrath, a scientist and theologian who converted from atheism to Christianity. He conceived of Trinitarian natural theology as a search for a resonance between Christian doctrine and the findings of science, resulting in a conclusion about the reasonableness and sensefulness of the Christian faith. In this article, we argue that the established experience of resonance between faith and science is one way of bridging the alienation between believers and non-believers and establishing a resonant relationship between them since this is only possible if both interlocutors acknowledge the reasonableness and sensefulness of each other's dialogical premises. The advantage of this method of establishing resonance is that scientific and theological theoretical knowledge is publicly available, which means that everyone can verify for himself the authenticity of the experience of resonance between science and Christian doctrine that McGrath speaks of, and thus take a step towards a greater resonance of the society in which we live.

Keywords: resonance, Alister McGrath, science, religion, epistemic values, inference to the best explanation, sensefulness, reasonableness

1. Uvod: moderna doba in nerazumnost oz. nesmiselnost vere

Živimo v sekularni pluralni družbi; v njej so verske skupine samo eden od številnih elementov, ki gradijo civilno družbo – ta se z dialogom med temi skupinami oblikuje in napreduje. Vendar pa je lahko dialog oviran, med drugim zaradi očitka nerazumnosti in celo nesmiselnosti verskih prepričanj, ki naj bi bila za skupno iskanje resnice in napredka ovira. Ta očitek se pojavlja tako na neakademski kakor tudi na akademski ravni. Filozofija znanosti je bila na primer še v začetku preteklega stoletja dialogu z religijo precej nenaklonjena, saj so antimetafizične pozitivistične predpostavke vsakršno pobudo za dialog zavračale.

Michael Banner (roj. 1961) ugotavlja, da mit o dihotomiji med znanostjo in religijo v zahodni družbi kroži še danes: »Pogosto je slišati, da med znanstvenim prepričanjem in religijsko vero obstaja ostra dihotomija, in še posebno to, da naj bi znanost upoštevala kanone razumnosti, medtem ko naj bi se religijski vernik tem kanonom rogal in jih kršil. Medtem ko nam znanost predstavlja paradigmo zdravega razmišljanja, vidimo v religiji paradigmo razmišljanja, ki je z dejstvi nepovezano in neutemeljeno. Prav zares so nekateri prepričani, da gre pri veri za

neke vrste kognitivno akrobatiko, kjer razum brez omahovanja pristane na trditve, ki so dejansko dvomljive.« (Banner 1990, 1)

Takšno razmišljanje je ostanek duha pozitivizma, ki se je razvil v okviru moderne dobe. Gre za časovno obdobje od približno leta 1500 do nastopa postmoderne dobe. Zanj je značilen beg pred avtoriteto in s tem pred preteklostjo ter izročilom. Moderna doba je v središče postavila razumnost avtonomnega subjekta, ki naj bi bil osvobojen spon avtoritativnega izročila in tako gotov epistemološki temelj, iz katerega naj bi izhajalo upravičevanje trditev gotovega védenja (van Huyssteen 1999, 23).

Ključna za razvoj pozitivizma sta bili filozofija zgodovine, ki jo je na začetku 19. stoletja razvil Auguste Comte (1798–1857), in filozofija znanosti, ki jo je razvil »dunajski krog« na začetku 20. stoletja. Comte je zagovarjal tradicionalno empiristično stališče, da v razumu ne more biti nič, kar ni bilo prej v čutilih. Tu je zavračal vse, česar ni mogoče potrditi s čutnim opazovanjem – pri čemer je imel v mislih zlasti metafiziko. Po njegovem prepričanju naj bi bile vse znanosti utemeljene v eni sami metodi, ki je najprej prišla v uporabo v matematično-fizikalnih znanostih. Zahteval je, naj se znanost razmeji od neznanosti, vsa znanost pa zvede na eno samo teorijo, ki mora biti utemeljena v fiziki (Zammito 2004, 6–7). Comtove ideje so v 19. stoletju prevzeli misleci naravoslovnih, pa tudi družboslovnih znanosti. Trdili so, da do védenja vodi le ena sama metoda, tj. metoda naravoslovnih znanosti, da je enost vseh znanosti utemeljena v materializmu, kakor ga podaja fizikalna znanost. Humanistične znanosti so imeli za popolnoma subjektivno področje (8).

Logični pozitivizem dunajskega kroga lahko imenujemo neopozitivizem, saj je zagovarjal vsa jedrna epistemološka načela pozitivističnega izročila, še posebej pa se je osredotočil na iskanje razmejitvenega (ang. *demarcation*) kriterija, »ki loči znanstveno védenje od metafizičnih teorij, nerazumnosti, vraževerja in psevdoznanosti ter zagovarja kumulativen napredek znanosti.« (Bem in De Jong 2006, 58) Razmejitveni kriterij naj bi bila univerzalna, nadzgodovinska in splošna metoda racionalnosti, ki bi jo lahko uporabili na algoritmični način in pri tem izključili vse subjektivne dejavnike, kot so na primer osebna sodba ali družbeni in zgodovinski dejavniki (57).

Logični pozitivisti so kot razmejitveni kriterij najprej predlagali načelo verifikacije, ki zahteva, naj se vse hipotetične izjave empirično verificirajo z uporabo petih čutil. Če denimo za poved ne moremo z gotovostjo dokazati, ali je resnična ali napačna, jo moramo po pozitivističnem prepričanju imeti za nesmiselno – to je brez pomena. Na področje smiselnega govorjenja naj bi spadale le čiste opazovalne trditve (na primer tekočina v epruveti je spremenila barvo v rdečo). Metafizika, poezija in teologija so bile zato za pozitiviste brez pomena oziroma čisti nesmisel (Bem in De Jong 2006, 58–59). Vendar pa se je kmalu izkazalo, da je bila začetna formulacija kriterija razmejitve preozka, zato so jo logični pozitivisti omehčali v empirično konfirmacijo (ang. *confirmation*). Tako npr. izjave, da baker prevaja električno, sicer ne moremo verificirati, lahko pa jo potrdimo s postopkom konfirmacije (Vickers 2009).

Tej pozitivistični miselnosti je sprva pripadal tudi Alister McGrath, kar je tudi iskreno priznal: »Oklepal sem se tega, za kar sem kasneje spoznal, da je bil pretirano poenostavljen znanstveni pozitivizem.« (2015, 50) Pravi, da je bilo njegovo zaupanje v znanstvena empirična dejstva neomajno: »Prepričan sem bil, da nam znanost lahko pove, kaj je prav in dobro /.../ da nam tega, kaj je pravilno in kaj je napačno, ne določa družbena konvencija niti individualna čustva, ampak določajo empirična dejstva. Pravzaprav sem bil prepričan, da je znanost neke vrste metatejzik, ki je zmožen presojeti o veljavnosti vseh drugih oblik človeškega diskurza in intelektualnega projekta.« (184)

2. Postpozitivistična filozofija in vloga teorij pri osmišljanju presenetljivih dejstev

V drugi polovici dvajsetega stoletja se je v filozofiji znanosti zgodil velik premik, imenovan postpozitivizem, ki je toga načela pozitivizma omehčal – in odprl možnosti za dialog z religijo. Odkritje postpozitivistične filozofije je bil za McGratha prelomen trenutek, ki mu je omogočil, da je ateizem opustil in celo postal strasten teolog.

Wentzel van Huyssteen ugotavlja, da je postmoderna miselnost izvedla prelom z miselnostjo pozitivizma. Za postmodernost znanstvena racionalnost ni več večvredna oblika racionalnosti – pojavlja se v metodološki kontinuiteti z drugimi oblikami védenja, še posebej z vsakodnevnim védenjem. Razumemo jo lahko kot eno izmed najbolj vzorčnih oblik človeške racionalnosti. Za postmodernost znanost kot takšna ne obstaja več; obstaja pa pluralnost znanosti, ki imajo svoja lokalna pravila, po katerih usmerjajo svoje delovanje (van Huyssteen 1999, 36–44).

James Garrison zato trenutno stanje v filozofiji znanosti opisuje takole: »Na splošno je sprejeto, da je pozitivizem mrtev in da sedaj živimo v postpozitivističnem obdobju znanstvenega raziskovanja.« (1986, 12) Izkazalo se je, da ima logični pozitivizem številne težave. Kot prvo, teorija in opazovanje medsebojno nista neodvisna, zato je popolnoma objektivno opazovanje nemogoče. To so dokazovali filozofi kot na primer Wittgenstein, Sellars, Quine in Hanson. Poleg tega filozofi znanosti niso našli nobenega ustreznega razmejitvenega kriterija. Podvomili so tudi o ideji kumulativnega napredka (Bem in De Jong 2006, 63). In kar je najpomembnejše, praksa je prevladala nad filozofsko spekulacijo. Če na primer v času pozitivizma znanstveniki niso ravnali v skladu s pravili verifikacije oziroma konfirmacije, so jih logični pozitivisti imeli za nerazumne. Postpozitivisti pa so obratno kriterije za racionalnost začeli iskati v dejanski znanstveni praksi (Matheson in Dallmann 2015).

Teorijo so pozitivisti imeli za nekaj drugotnega in problematičnega, saj vključuje bitnosti, ki jih ne moremo neposredno testirati (McMullin 2008, 500). V postpozitivizmu pa je teorija iz ozadja stopila na prvo mesto, s čimer se je pojavil tudi nov način upravičevanja védenja, namreč falzifikacija oz. ovrženost, ki jo je teoretično

razvil filozof znanosti Karl Popper (1902–1994). Popper je zavračal indukcijo ne samo kot metodo formacije teorije, temveč tudi kot metodo konfirmacije. Po načelu ovrženosti teorija postane ovrgljiva – in s tem znanstvena – le, če lahko formuliramo najmanj eno temeljno trditev (ang. *basic statement*), ki dani teoriji nasprotuje (Van Huyssteen 1989, 29). Evolucijo bi na primer lahko ovrgli s temeljno trditvijo, da so znanstveniki v plasti kamnin ob ostankih dinosavrov našli ostanke modernega človeka, kar pomeni, da je teorija evolucije načeloma ovrgljiva in s tem znanstvena. Popper je trdil, da naloga znanstvenika ni, da za svoje teorije išče podporne dokaze, ampak da jih poskuša ovreči na podlagi napovedi, izpeljivih iz hipotez. Če teorije testa ne prestanejo, jih zavržemo; preostale začasno sprejmemo kot trenutno najboljše oz. podkrepljene (ang. *corroborated*). (Sankey 2008, 253).

Teorije nam omogočajo umevanje oziroma osmišljanje sveta. Umevanje je kontekstualizacija pojavov – to je njihova umestitev v teorijo oziroma model, ki je del večje celote. Pojave torej razumemo v njihovem razmerju do celote. McGrath pravi: »Kakor so poudarjali filozofi znanosti, na primer Charles Peirce, je eden od ciljev znanstvene razlage v tem, da presenetljiva opazovanja postavi v kontekst, v katerem postanejo nepresenetljiva, morda celo napovedljiva.« (2015, 92) Clayton ugotavlja: »Konec koncev, osmišljanje sveta je edini kriterij, ki ga nekateri kontekstualisti zahtevajo od razlag.« (1989, 39) McGrath dodaja, da je kontekstualizacija tudi naloga teoloških razlag: osmisлити pojave v svetu. Ker teološke razlage kriteriju hermenevtične razlage lahko zadostijo, jih imamo lahko za razumne in smiselne.

3. Sodobna krščanska apologetika kot dokazovanje razumnosti in smiselnosti verovanja

Alister McGrath je prepričan, da zavest o razumnosti vere v javnosti narašča: »Obstaja vse večje soglasje o tem, da je vera v Boga popolnoma razumna – seveda če »razumnosti« ne opredelimo tako, da pri tem namerno izključimo takšna prepričanja.« (McGrath 2012, 81) Podaja tudi dva razloga, zakaj razumnost in smiselnost krščanske vere sam poskuša pokazati: »Kot prvo, zaradi kulturnega predsodka ,nerazumnosti' vere, ki ga lahko najdemo v pisanjih Richarda Dawkinsa in drugih, je dobro razvidno, da je treba bralcu zagotoviti, da vera ima smisel – tako v svojih temeljih kakor tudi v svojih izidih. In kot drugo, moje lastno odkritje intelektualne zmogljivosti vere je bil pomemben mejnik na mojem potovanju razumevanja in raziskovanja. Zame je bil to nepričakovan in pomemben trenutek vpogleda, zlasti zato, ker je moje razmišljanje temeljilo na bolj enostavnih oblikah ateizma, na katerega sem naletel kot najstnik, še posebej na njegovi retoriki o iracionalnosti religije in vernikov.« (2015, 212) Razloga sta torej očitek iracionalnosti vere, ki kroži v javnosti, ter njegova osebna izkušnja, ki govori prav o nasprotnem.

In kateri so pogoji, ki jih mora krščanska vera izpolniti, da jo imamo lahko za upravičeno in s tem za dokazano? Pokazati moramo, da je krščanska vera upravičljiva na vseh ravneh in da je tako:

Razumska oz. racionalna – če izpolnjuje deduktivno načelo verifikacije: njene načelne trditve morajo biti preverljive z opazovanji. Trditev, da Bog obstaja, je mogoče preveriti z opazovanji oz. ‚zunanjimi dokazi‘, na primer s temi, ki jih navaja Katekizem katoliške Cerkve: »čudeži Jezusa Kristusa in svetnikov (Mr 16,20; Heb 2,4), prerokbe, širjenje in svetost Cerkve, njena plodovitost in trdnost.« (KKC, tč. 156)

Razumna – izpolnjuje induktivno načelo potrditve: namenske hipoteze je možno potrditi z izkustvom, torej z induktivno metodo in ‚notranjimi‘ dokazi. Teološko trditev, da je Jezus Pot k Očetu (Jn 14,6-12), da je torej namen Jezusovega življenja ljudi pripeljati k Očetu, lahko izkustveno potrdimo na vsakem sodišču, kjer se vedno znova izkaže, da je resnica pot do pravice, kajti z lažjo pravice ni mogoče doseči. Jezus je sebe poistovetil z Resnico (Jn 14,6), Nebeški Oče pa je Pravica – ki je ena sama, nedeljiva in sveta.

Smiselna – izpolnjuje abduktivno načelo falzifikacije: smiselne teoretične hipoteze vere je moč ovreči z občutenjem umanjkanja osmišljenosti presenetljivih dejstev. Krščanski nauk o stvarjenju sveta je na primer mogoče falzificirati z občutenjem umanjkanja osmišljenosti presenetljivega dejstva, da je svet večten. Če bi znanost odkrila, da je svet večten, potem bi se v krščanskem nauku pojavila anomalija umanjkanja smisla, s čimer bi nauk postal nesmiseln in s tem nemogoč. Podobno je McGrathovo smiselno hipotezo, da je krščanski nauk najboljša razlaga, moč ovreči z odkritjem presenetljivega dejstva, da je drug svetovnonazorski nauk z znanstvenimi opazovanji, izkustvom in teorijami v večji resonanci kot krščanski nauk. Nesmiselno bi bilo torej trditi, da je krščanski nauk najboljša razlaga, če ne bi obstajal način, kako dokazati, da ni tako, saj se nam pri takšni hipotezi zastavi vprašanje: »Kako pa to veste?«

Resnična – izpolnjuje eduktivno načelo pritrditve: znanstvena skupnost strokovnjakov jo enoglasno doživlja kot resnično, saj se je o tem zedinila.

To pomeni, da moramo krščansko vero dokazati z deduktivnimi, induktivnimi, abduktivnimi in eduktivnimi argumenti (Pohar 2022), kar so različni tipi upravičevanja hipotez. Alister McGrath želi prikazati smiselnost krščanske vere z uporabo resonance in metode sklepanja o najboljši razlagi – da je upravičena z abduktivno metodo zatrjenega konsekvensa, konkretno z metodo sklepanja o najboljši razlagi, zato lahko velja kot ‚možna‘. Lahko bi sicer dokazovali tudi razumskost, razumnost in resničnost krščanske vere, vendar, kot rečeno, to v domet našega prispevka ne spada: hočemo samo pokazati, da je za premostitev odtujitve med krščanskimi in nekrščanskimi sogovorniki mogoče uporabiti idejo resonance. Ta odtujitev obstaja tudi zaradi očitka o nesmiselnosti krščanske vere, ki pravi, da krščanska vera ni niti verjetna – še manj pa možna.

McGrath trdi, da je krščanski nauk smiseln, če resničnost osmišlja bolje kot njegove alternative. Krščanstvo se po njegovem lastnem občutenju resonance našim opazovanjem in izkustvom prilaga bolje kot pa njegove alternative. Pri tem opozarja na vzporednico z znanstveno metodo: »V tem primeru gre za jasno analogijo s preizkušanjem znanstvenih teorij, ki jih običajno sodimo po tem, kako dobro se opazovanjem prilagajo oziroma kako dobro jih razlagajo.« (2012, 72) McGratho-

vo osebno spoznanje ob spreobrnitvi iz ateizma je tako, da krščanstvo resničnost osvetljuje bolje kot pa njegove sekularne alternative. Krščanska apologetika se namreč trudi pokazati, kako se krščanski teoretični okvir prilaga globokim strukturam sveta, ki jih odkrivajo naravoslovne znanosti (2012, 79–80). Ta McGrathova smiselna hipoteza ima smisel, ker jo lahko ovržemo.

4. Razlaganje presenetljivih dejstev kot eden od namenov krščanskega nauka

Ko govorimo o krščanskem nauku kot o najboljši razlagi, moramo najprej razložiti sam pojem razlage in odgovoriti na vprašanje, ali je krščanski nauk sploh razlaga.

Razlaga je za znanost ena najpomembnejših stvari. Kakor pravi slovenski filozof Andrej Ule (roj. 1946), »je osnovni cilj znanosti, ki jo loči od drugih kognitivnih strategij, sistematična in metodična pojasnitev pojavov, dogodkov ali ugotovljenih splošnih povezav med pojavi.« (1992, 38) Podobno menita Bem in De Jong: »Naloga znanosti je, da razlaga pojave in dogodke v svetu.« (2006, 27)

Razlaga je torej za znanost bistvenega pomena. Kaj pa za religijo? Wilko van Holten trdi, da ni soglasja o tem, ali religija razlagalno funkcijo ima ali ne:

»Pri filozofih religije obstaja velik prepad med tistimi, ki interpretirajo religijsko prepričanje in jezik na realističen in faktografski način, s čimer religiji dovoljujejo, da ima kognitivno vsebino, da dela razlagalne trditve in da je po naravi hipotetična, in drugimi, ki poudarjajo, da funkcija religije ni v tem, da razlaga oziroma da podaja stanje dejstev, ampak da zastavlja vprašanja, ki zadevajo vrednote in pomen, da izraža odnos do življenja itd. Kot pri mnogih drugih zadevah se resnica verjetno nahaja nekje med tema dvema nasprotjema, na primer s tem, da razlikujemo med primarnimi in drugotnimi funkcijami religijskega prepričanja ali da pokažemo na dejstvo, da vsaka religijska predanost predpostavlja določene dejstvene trditve.« (van Holten 2002, [1])

Tudi Alister McGrath je prepričan, da je razlagalna funkcija religije zelo pomembna, celo tako pomembna, da jo lahko uporabimo za krščansko apologijo. Tako pravi: »Vendar je prav, da izpostavimo dejstvo, da čeprav poudarek krščanskega oznanjevanja v prvi vrsti ni namenjen razlaganju, skoraj ne moremo dvomiti v to, da ima njegova značilna intelektualna osnova zmožnost osmisлити to, kar lahko opazujemo.« (McGrath 2009, 38) McGrath namen krščanskega nauka povzema takole: »Krščanska vizija resničnosti govori o resnici, poleg tega pa poseduje tudi razlagalno moč, saj ustreza načinu, kako stvari v resnici so.« (2009, 40)

Pojave, ki kličejo po razlagi, McGrath imenuje presenetljiva dejstva. O njih pravi: »Obstajajo določena dejstva, ki so ‚presenetljiva‘. Vendar si lahko zlahka predstavljamo razgledno točko, s katere *niso* presenetljiva in jih morda lahko celo pričakujemo. Krščanska vizija resničnosti /.../ nam ponuja razgledno točko, s katere

lahko opazujemo naravni svet in vidimo določene stvari, ki se drugim zdijo čudne ali nenavadne – kakor na primer natančna naravnost –, skladne z večjo sliko, ki jo ponuja krščanstvo.« (2009, xiii) S tem želi povedati, da krščanstvo s svojo zgodbo daje presenetljivim dejstvom smisel.

Krščanstvo je po mnenju avtorjev, kot je McGrath, smiselno zato, ker podaja najboljšo razlago sveta. Vendar moramo pri tem takoj opozoriti na dejstvo, da vsaka razlaga ni dobra oz. lepa – znanstvena. Pozitivistična filozofija znanosti je postavljala kriterije za znanstvenost razlage, ki jih krščanska razlaga ni mogla izpolnjevati. Postpozitivistična filozofija znanosti pa je kriterije občutno spremenila in celo obrnila krščanstvu v prid – vse kot posledica premika od formalnega v hermenevitično pojmovanje znanstvene razlage.

5. Premik iz formalističnega modela znanstvene razlage v kontekstnega (hermenevitičnega)

Ta premik je hkrati premik od iskanja naravnih zakonov k formuliranju teorij. Postpozitivistična znanost je prišla do spoznanja, da cilj znanosti ni kopičenje dejstev v obliki zakonov, temveč razlaga – zakaj so dejstva takšna, kakršna so.

V prvi polovici 20. stoletja so filozofi znanosti iskali kriterije za jasno razmejitev znanosti od neznanosti, zato so za razlage predlagali stroge pogoje. Če naj bo razlaga resnično znanstvena, bi morala po mnenju pozitivistov ustrezati določenim logičnim normam. Ortodoksna oziroma klasična teorija znanstvene razlage pravi, da razložiti dogodek pomeni uvrstiti ga pod splošni zakon – pokazati, da gre za poseben primer splošnega zakona. Explanandum oziroma dogodek, ki ga razlagamo, uvrstimo pod zakon narave, s čimer pokažemo, da gre za primer splošnega pravila. To razlago imenujemo deduktivno-zakonska (ang. *deductive-nomological*), ker lahko dogodek logično deduciramo iz zakona narave in nekaterih specifičnih pogojev (Bem in De Jong 2006, 27–28).

A filozof znanosti Ernan McMullin (1924–2011) poudarja, da je umeščanje explananduma pod regularnost samo prvi korak do tega, da ta postane umljiv. Še več, McMullin trdi, da ta korak v očeh znanstvenikov običajno niti ne velja kot razlaga – razlaga je nekaj drugega kot splošni zakon: je nekaj, iz česar lahko zakon šele izpeljemo. McMullin poudarja, da nam deduktivno-zakonska razlaga ne more dati odgovora na vprašanje »Kako to, da se železo razteza, ko ga segrevamo?« Trdi, da zatekanje k bolj splošnemu zakonu, katerega poseben primer bi bil ta zakon, ne zadošča. Potrebujemo nekaj več kot le empirično posploševanje (1978, 143–145).

Raztezanja železa pod vplivom toplote torej ne razložimo z empiričnim zakonom, ampak s smiselno hipotetično razlago, ki pravi, da ima železo molekularno strukturo, na katero toplota na določen način vpliva; pri tem potrebujemo še teorijo toplote. Smiselna razlaga ne pokaže le tega, da lahko explanandum deduciramo iz explanansa (kakor to dela deduktivno-zakonska razlaga), podaja tudi hipotetične trditve o elementih in povezavah, ki explanandum sestavljajo. Triumf sodobne znan-

stvene razlage je odkritje neopaznega in nevidnega področja teoretičnih bitnosti mikro- in makrosveta. Skriti deli v nekem smislu ostajajo skriti, saj je smiselna razlaga analogna, vendar kljub temu omogoča ontološke trditve (1978, 145).

6. Ključna vloga epistemičnih vrednot pri izboru najboljše razlage

Pokazali smo, da religijske razlage izpolnjujejo prvi kriterij znanstvenosti – da imajo strukturo znanstvene razlage. Sedaj je treba pokazati še, da krščanska vera opazovanja razlaga bolje kakor njene alternative, s čimer postane podkrepljena. Zopet se bomo oprli na pričevanje Alistra McGratha, ki je ob spreobrnitvi iz ateizma v krščanstvo občutil povečanje smiselnosti svojega svetovnonazorskega okvira – kar pomeni, da je na lastni koži občutil, da je krščanski nauk najboljša razlaga. Ker govorimo o občutenju povečanja osmišljenosti resničnosti, pri tem ne gre za objektivna dejstva, ki bi bila očitna in univerzalno dostopna, temveč za pričevanje, ki nas vabi, da bi svojo vero na podoben način kakor McGrath podkrepili tudi sami.

McGrath je prepričan, da lahko krščanstvu upravičeno verjamemo: »Krščanstvo je odprto za kritiko na mnogih področjih, vsekakor pa ni dozvetno na obtožbe, da v nasprotju z znanstveno oziroma empirično mislijo temelji ‚samo na veri‘.« (McGrath 2011, 113) McGrath trdi, da nobenega svetovnega nazora, vključno s krščanstvom, ne moremo dokazati: »Za krščanstvo ne moremo *dokazati*, da je resnično, lahko pa na podlagi dobrih razlogov trdimo, da je *upravičeno* /.../ Dokažemo lahko samo plitve resnice. A čeprav najgloblje resnice ležijo onkraj absolutnega dokaza (ang. *proof*), jim kljub temu lahko zaupamo.« (McGrath 2015, 170) Boga sicer res ne moremo dokazati, lahko pa imamo dobre razloge za vero vanj, kot je na primer spoznanje, da je obstoj Boga najboljši okvir za osmišljanje sveta (64). G. K. Chesterton je dejal: »Pojav ne dokaže religije, vendar religija razlaga pojav.« (69)

Pomembno je McGrathovo spoznanje, da so za upravičenje krščanskega nauka ključni dobri razlogi. Ti dobri razlogi pa niso nič drugega kot epistemične vrednote, ki nam pomagajo, da na podlagi vrednostne sodbe dobimo najboljšo razlago resničnosti, ki s tem postane podkrepljena – vedno jo je mogoče falzificirati z razlago, ki je z epistemičnimi vrednotami ocenjena bolje.

Eden ključnih postpozitivističnih filozofov znanosti, Thomas Kuhn (1922–1996), je prišel na dan z ugotovitvijo, da teorij ne izbiramo na podlagi dokončnih dokazov (ang. *proofs*), kakor to velja v matematiki in logiki, temveč na podlagi pričevanja (ang. *persuasion*), ki temelji na dobrih razlogih oziroma na vrednotah, kot so točnost, domet, enostavnost, rodovitnost itd. (Banner 1990, 19; 20). Pravi namreč: »Ne zanikam torej niti obstoja dobrih razlogov niti tega, da so ti razlogi vrste, kot jo navadno opisujejo. Vendar vztrajam, da ti dobri razlogi niso pravila za izbor, ampak vrednote, ki jih uporabljamo pri izbiranju. Znanstveniki, ki jih delijo, lahko v isti konkretni situaciji kljub temu izberejo različno.« (Kuhn 1970, v: Banner 1990, 20)

Filozofinja znanosti Dana Tulodziecki podaja naslednjo definicijo epistemičnih vrednot: »To so lastnosti naših znanstvenih teorij, za katere so znanstveni realisti prepričani, da so po svoji naravi epistemične: če jih naše teorije vsebujejo, je zanje bolj verjetno, da so resnične. Kot rezultat imajo sposobnost, da našim teorijam podeljujejo dodatno epistemično moč, s čimer preprečujejo scenarije poddoločenosti.« (2014, 247) Čeprav je res, da obstajajo empirično enakovredne in logično nezdružljive konkurenčne teorije, tovrstne teorije epistemološko niso enakovredne, saj niso enake glede na nekatere druge teoretske vrline, ki so pomembne za izbor teorije (Tulodziecki 2014, 250).

Izbiranje najboljše teorije na podlagi epistemičnih vrednot pa ne poteka le v znanosti, temveč tudi pri upravičevanju svetovnih nazorov. William Hasker (roj. 1935) je zato prepričan, da pri izbiranju najboljše razlage med znanstvenimi in metafizičnimi kriteriji obstaja analogija, saj v obeh primerih vrednotenje poteka na podlagi vrednot. Po njegovih besedah metafizične teorije »delujejo na podoben, vendar ne na identičen način kot znanstvene teorije; poenotijo področja naše izkušnje in nam jih delajo razumljive. Če je to res, potem lahko ovrednotimo metafizične teorije s kriteriji, ki so podobni tistim, ki jih uporabljamo za znanstvene teorije.« (Hasker 1983, 25; 26)

Ernan McMullin trdi, da glede taksonomije vrednot ni dogovora. Prva delitev, ki jo je uvedel sam, je razlika med empiričnim prileganjem (ang. *empirical fit*), ki je osrednja epistemična vrednota, in ostalimi vrednotami, ki jih imenuje komplementarne (nekateri jih imenujejo tudi neempirične). Komplementarne vrednote je razdelil na notranje (notranja konsistenca, notranja koherenca, enostavnost), kontekstne (zunanja konsistenca oziroma konsonanca in optimalnost) ter diahrono (rodovitnost, združljivost (ang. *consilience*) in trdoživost). Te zadnje se pokažejo šele sčasoma, ko se teorija razvija (2008, 502; 504); v nasprotju z nekaterimi drugimi vrlinami njihova odsotnost ni pomembna – zato so z vidika falzifikacije problematične (1996, 26). McMullin pravi, da seznam ni izčrpen in dokončen, ampak bi lahko dodali še druge kriterije (1982, 16).

7. Resonanca kot glavna epistemična vrednota Alistra McGratha

Za McGratha je resonanca osrednji pojem njegove prenovljene trinitarične naravne teologije, s katerim poimenuje empirično in izkustveno prileganje ter teoretično konsonanco. Pravzaprav gre za tri različna prileganja krščanskega nauka: opazovanjem, izkustvom in hkrati znanstvenim teorijam. McGrath pravi: »krščanstvo se prilega našim opazovanjem in izkustvom bolje kakor alternative.« (2012, 72)

Pojem resonanca sicer povezujemo predvsem s fiziko, vendar pa se v zadnjem času pojavlja tudi v socioloških razpravah, sama ideja resonance kot preobražanje posameznika s strani izvornega izkustva pa se pojavlja tudi v fenomenologiji, na primer pri Husserlu, Heideggerju, Levinasu, Marionu in Derridaju (Klun 2020, 289).

Vrednota empiričnega prileganja je za potrjevanje razumnosti krščanstva po mnenju McGratha osrednja: »Kjer so različne tradicionalne oblike naravne teologije poskušale deducirati Boga iz opazovanih lastnosti narave, poskuša moj pristop pokazati na veliko ‚empirično prileganje‘ trinitaričnega svetovnega nazora temu, kar lahko opazujemo v naravnem svetu, človeškem razumu, izkustvu in kulturi na splošno.« (57) Empirično prileganje je resonanca med krščansko teorijo in opazovanjem. McGrath pravi, da je »popolnoma primerno govoriti o ‚resonanci‘ med teorijo in opazovanji.« (2009, 20) Drugače kot pri empiričnem prileganju pa pri konsonanci govorimo o resonanci med krščansko teorijo in znanstvenimi teorijami. Resonanca je torej navzoča v treh oblikah: kot empirično in izkustveno prileganje ter kot konsonanca.

Resonanca po besedah McGratha potrjuje dejstvo, da »temeljne teme krščanske vere ponujajo najboljšo razlago tega, kar lahko vidimo.« (2009, 20) Krščanski nauk o izvirnem grehu se denimo prilega opazovanjem, da noben človek ni brez greha in da ljudje sebi in drugim vedno znova povzročamo trpljenje – v nasprotju z razsvetljskim prepričanjem, da si lahko človek ustvari raj na zemlji, ker da je njegova narava brezmadežna. Podobno se krščanski nauk o perihoretičnem notranjem življenju Troedinega Boga Ljubezni – ki ga zaznamuje so-bivanje oz. ko-eksistenca (vse Božje osebe so med seboj enakovredne), bivanje ‚zunaj‘ sebe oz. ek-sistenca (osebe se ne zapirajo vase, ampak gredo druga k drugi), bivanje ‚za druge‘ oz. pro-eksistenca (vse tri osebe živijo druga za drugo) in bivanje ‚v drugem‘ oz. in-sistere (osebe so druga pri drugi doma) (prim. Sorč 2012, 82–85) – dobro prilega fenomenološkemu izkustvu samo-razložljivosti ljubezni. Ljubezen je namreč edina stvar, ki je lahko sama sebi razlog (*ratio-sui*), pri čemer lahko vsakdo izkusi, da je dejanje ljubezni, na primer zastonsko odpuščanje, storjeno ‚iz‘ ljubezni do bližnjega (Marion 2007), kar pomeni da je razlog za ljubezen ljubezen sama. Če je Bog kot *causa-sui* ljubezen (1 Jn 4,8), njegovo življenje pa je perihoretično, potem je pričakovano, da bo sledi Božje ljubezni nosila tudi človeška ljubezen, kot je *ratio-sui*, saj smo ljudje ustvarjeni po Božji podobi (1 Mz 1,27). Podobno se krščanski nauk o stvarjenju prilega znanstveni teoriji o vélikem puku, ki pravi, da vesolje ni večno, ampak ima začetek v času. To so samo trije primeri, kako se krščanski nauk znanstvenim ugotovitvam in spoznanjem prilega.

Trinitarična naravna teologija naj bi bila tista, ki gleda naravo skozi krščanski interpretativni okvir in z znanstvenimi spoznanji išče resonanco. McGrath pravi: »Pristop, ki ga uporabljamo, vodi v to, da pojave naravnega sveta opazujemo z vidika krščanske tradicije; nato se vprašamo, ali obstaja znatno ‚empirično prileganje‘ med teoretičnim in empiričnim.« (2009, 33) McGrath trdi, da je rezultat preverjanja spoznanje, da »med krščansko teorijo in empiričnim opazovanjem obstaja temeljna skladnost oziroma resonanca« (33–34).

McGrathov argument bi lahko zapisali v obliki zatrjenega konsekvensa:

Vélika premisa: Če je razlaga najboljša, potem bo z opazovanji, izkustvi in teorijami v večji resonanci kot alternative.

Mala premisa: Krščanski nauk je z znanostjo v večji resonanci kot pa ateizem.

Sklep: Krščanski nauk je najboljša razlaga.

McGrath tako trdi, da se je v krščanstvo spreobrnil zaradi velike razlagalne zmognosti krščanske vere: »Dejstvo je, da je bil eden od najbolj pomembnih dejavnikov, ki me je odločilno odtrgal od mojega mladostniškega ateizma in me privedel v krščanstvo, vedno večje zavedanje o tem, da krščanska vera to, kar vidim okoli sebe in izkušam znotraj sebe, osmišlja veliko bolje kakor pa njene ateistične alternative.« (2015, 64)

Da je ugotavljanje resonance ena izmed nalog teologov, je prepričan tudi teolog in filozof Niels Henrik Gregersen (roj. 1956). Poudarja, da mora biti teolog tudi konstruktiven: »Od teologa v tem primeru pričakujemo [...], da ima kompetenco za ovrednotenje različnih načinov, na katere so – oziroma naj bi bile – znanosti v resonanci z religijskimi pogledi na resničnost. Teolog bo seveda to interpretativno vlogo včasih opravil bodisi v sozvočju bodisi na način tekmovanja z drugimi pogledi na življenje, najsi bodo ti areligijski, antireligijski ali pa iz drugih religijskih tradicij. Toda notranjeteološka funkcija je tako opisna kakor tudi konstruktivna: kako se zvoki posameznih kosov človeškega védenja (znanstvene teorije) vklaplajo v celotno orkestralno melodijo človeškega védenja? Kako lahko prenovimo tradicionalne načine izražanja, da bodo v večji resonanci z znanostjo in bodo bolj izražali avtentičnost krščanske perspektive?« (1998, 187)

8. Sklep

Smisel ugotovljene resonance med krščanskim naukom in znanstvenimi opazovanji, izkustvi in teorijami – zato jo McGrath vidi kot ‚najboljšo razlago‘ – je v rešitvi življenjskega problema odtujenosti med ateisti in kristjani. Ta odtujenost izvira iz pozitivističnega očitka nerazumnosti in nesmiselnosti verskega nauka, ki temelji na razodetju. Ko je McGrath s pomočjo resonance ugotovil, da je krščanski nauk zanj najboljša razlaga, in je to sporočilo v svojih številnih objavah posredoval tudi drugim, je omogočil, da lahko zaupanje v smiselnost krščanskega razodetja pridobijo tako verni kot neverni – in kristjane pri iskanju resnice zopet vidijo kot enakovredne sogovornike. Pojem resonance je zato v okviru McGrathove trinitarične naravne teologije za premagovanje odtujenosti, ki jo je med vernimi in nevernimi povzročil pozitivizem s svojim naukom – za katerega pa je postpozitivizem pokazal, da je v marsičem zmoten –, ključni pojem. Seveda dokaz za smiselnost krščanskega nauka, namreč občutje večje resonance z znanstvenimi izsledki kot alternative, ni objektivno, kar pomeni, da ga ni mogoče opazovati, ampak se je treba potopiti v teoretični nauk Cerkve in znanosti ter prisluhniti njenemu sozvočju oz. resonanci, kar zahteva veliko truda in časa – zato ne moremo pričakovati, da bodo McGrathovemu zgledu sledile množice. Kljub temu pa nam je odprl zanimivo in koristno pot, kako priti do Resnice in s tem do zmanjšanja odtujenosti med kristjani in nekristjani v sodobni pluralni družbi, pri čemer igra ključno vlogo prav občutje resonance.

Reference

- Banner, Michael C.** 1990. *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*. Oxford Philosophical Monographs. Oxford: Clarendon Press.
- Bem, Sacha, in Huib Looren de Jong.** 2006. *Theoretical Issues in Psychology: An Introduction*. 2. izd. London: SAGE Publications.
- Clayton, Philip.** 1989. *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Garrison, James W.** 1986. Some Principles of Postpositivistic Philosophy of Science. *Educational Researcher* 15, št. 9:12–18.
- Gregersen, Niels Henrik.** 1998. A Contextual Coherence Theory for the Science-Theology Dialogue. V: Niels Henrik Gregersen in J. Wentzel van Huyssteen, ur. *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*, 181–231. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hasker, William.** 1983. *Metaphysics: Constructing a World View*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2: 281–292.
- Marion, Jean-Luc.** 2007. *The Erotic Phenomenon*. Prevedel Stephen E. Lewis. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Matheson, Carl, in Justin Dallmann.** 2015. Histori-
cist Theories of Scientific Rationality. V: Stan-
ford Encyclopedia of Philosophy. Uredil Edvard
N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=rationality-historicist> (pridobljeno 6. 1. 2017).
- McGrath, Alister.** 2009. *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- — —. 2011. *Surprised by Meaning: Science, Faith, and How We Make Sense of Things*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- — —. 2012. *Mere Apologetics: How to Help Seekers and Sceptics Find Faith*. Grand Rapids, MI: Baker Books, a division of Baker Publishing Group.
- — —. 2015. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press.
- McMullin, Ernan.** 1978. Structural Explanation. *American Philosophical Quarterly* 15, št. 2:139–147.
- — —. 1982. Values in Science. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1982, št. 2:3–28.
- — —. 1996. Epistemic Virtue and Theory Appraisal. V: Igor Douen in Leon Horsten, ur. *Realism in the Sciences: Proceedings of the Ernan McMullin Symposium Leuven 1995*, 13–34. Louvain Philosophical Studies 10. Leuven: Leuven University Press.
- — —. 2008. The Virtues of a Good Theory. V: Stathis Psillos in Martin Curd, ur. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 498–508. London: Routledge.
- Pohar, Borut.** 2022. The Gospel's Double Antisymmetry as the End-Point of the Development of Western Society. *Religions* 13, št. 1:80. <https://doi.org/10.3390/rel13010080>
- Sankey, Howard.** 2008. Scientific Method. V: Stathis Psillos in Martin Curd, ur. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 248–258. London: Routledge.
- Sorč, Ciril.** 2012. *Povabljeni v Božje globine: Prispevek k trinitarični duhovnosti*. Znanstvena knjižnica 27. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Tulodziecki, Dana.** 2014. Epistemic Virtues and the Success of Science. V: Abrol Fairweather, ur. *Virtue Epistemology Naturalized: Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*, 247–268. Synthese Library 366. Cham: Springer International Publishing Switzerland.
- Ule, Andrej.** 1992. *Sodobne teorije znanosti*. Zbirka Družboslovje 5. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- van Holten, Wilko.** 2002. Theism and Inference to the Best Explanation. *Ars Disputandi* 2, št. 1:262–281.
- van Huyssteen, J. Wentzel.** 1989. *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- — —. 1999. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Vickers, John.** 2009. The Problem of Induction. V: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Uredil Edvard N. Zalta. <https://stanford.library.sydne.edu.au/archives/spr2009/entries/induction-problem/#VerCon> (pridobljeno 14. 8. 2017).
- 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.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 587—610

Besedilo prejeto/Received:10/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 1Girard R.

DOI: 10.34291/BV2022/03/Petkovšek

© 2022 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije¹

Conversion of Desire in the Light of Mimetic Theory

Povzetek: Prispevek obravnava Girardovo idejo spreobrnjenja mimetične želje.

Človek dolguje svoj nastanek in razvoj mimetični želji, ki ga vodi v konflikte in vojne, v moderni dobi pa tudi v apokaliptično nevarnost. Mimetična želja je relacijska – kopija želja drugih ljudi, čeprav sama živi v iluziji, da so njene želje neodvisne. To jo vodi v rivalstvo z drugimi, v nasilje, ki pa v moderni dobi nima nadzornih mehanizmov, ki bi nasilje iz skupnosti odvajali. To postavlja človeštvo pred alternativo: ali apokaliptično uničenje ali odpoved mimetični želji. Po Girardu je apokaliptično nevarnost prepoznal Hölderlin – in odgovor nanjo dobil v Jezusu Kristusu, v katerem je prepoznal odpoved mimetizmu. Mimetizem je nemogoče premagati, mogoče pa se mu je odpovedati. To dokazujejo veliki modreci in duhovni učitelji, načeloma pa je tega zmožen vsak.

Ključne besede: mimetična teorija, René Girard, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Jean-Michel Oughourlian, odpoved, apokaliptično

Abstract: The paper discusses Girard's idea of the conversion of mimetic desire.

Man owes his origin and development to a mimetic desire that leads him to conflicts and wars, and in the modern age, to apocalyptic danger. Mimetic desire is relational – a copy of other people's desires, even though it itself lives under the illusion that its desires are independent. This leads one to rivalry with others, to violence, which in the modern age has no mechanisms that would divert violence from the community. This presents humanity with an alternative: either apocalyptic destruction or the renouncement of mimetic desire. According to Girard, Hölderlin recognised the apocalyptic danger and found the answer in Jesus Christ as a model of the renunciation of mimeticism. It is impossible to overcome mimeticism, but it is possible to renounce it. The great sages and spiritual teachers prove this, but in principle everyone can do it.

Key words: mimetic theory, René Girard, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Jean-Michel Oughourlian, renouncement, apocalyptic

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ in temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS), ter v okviru projekta „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“, ki ga podpira fundacija „John Templeton“.

1. Uvod

Vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu lahko umestimo v širši kontekst, ki je posledica spremembe miselne paradigme v zadnjih desetletjih. V nasprotju s tradicionalno, substancialno usmerjeno mislijo je sodobna misel usmerjena relacijsko in poudarja konstitutivno vlogo odnosov. Tradicionalna misel je izpostavljala odvisnost odnosa od subjekta, sodobna misel pa – nasprotno – odvisnost subjekta od odnosa. Že ta razmislek razkriva napetost med dvema skrajnima možnima tezama: 1) subjekt ustvarja odnose; 2) odnosi ustvarjajo subjekt. Za tezama se tudi skrivata dve podobi sveta, statična in dinamična, ki sta jima smer začrtala že dva izmed začetnikov filozofije: Parmenid (ok. 540–470) z idejo, da je bitje le eno, v sebi nespremenljivo in statično; Heraklit Efeški (ok. 535–470) z idejo, da je bitje nekaj mnogege, v nenehnem spreminjanju in dinamično. Filozofija se je torej že od svojih začetkov vrtela okoli vprašanja o odnosu in se spraševala: (a) ali je odnos le *navidezen* glede na to, da je mnogo videz in je resnično eno, ki se za njim skriva; (b) ali je odnos *resničen*, ker na njem temelji mnogo, ki je resnično in stikano iz odnosov.

Vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu, ki si ga tu zastavljamo, pa ni ontološko, ampak antropološko vprašanje in zadeva medčloveške odnose. Te je mogoče obravnavati v različnih kontekstih (na primer sociološki, psihološki, ekonomski ali politični kontekst) (Žalec 2021, 829), naš namen pa je medčloveške odnose osvetliti v njihovem jedru, kakor se kažejo v luči mimetične teorije.² Mimetična teorija, ki jo je razvil René Girard (1923–2015), namreč verjame, da je odnos v izvoru in središču človeške kulture, da torej odnos ustvarja človeškost oziroma – recimo temu – ‚antropološko substanco‘: tisto, po čemer je človek človek. Trdi tudi, da je medčloveški odnos v svojem bistvu posnemanje: *mimesis*. Po Girardovem prepričanju namreč definicija človeka kot mimetičnega bitja razloži vso človeško kulturo – od njenih najbolj preprostih vsakdanjih oblik do najbolj zapletenih, abstraktnih oblik, pa tudi njene začetke, razvoj in prihodnost. Ni mogoče zanikati, da je *izkušnja medsebojnega posnemanja* univerzalna in temeljna. Zato danes mimetično teorijo za okvir svojih raziskav mnogokrat jemljejo tudi druge znanosti o človeku – kot na primer sociologija, psihologija, teologija ali filozofija. Ta področja tudi Girardu, ki je bil sam univerzalni duh, niso tuja: naravo človeka je raziskoval v različnih kontekstih in njegova mimetična teorija je sinteza prav teh obširnih raziskav. Njegovo antropologijo zato imenujemo ‚mimetična antropologija‘; isto oznako privzemajo znanosti, ki mimetično teorijo jemljejo za izhodišče. Primer take znanosti je ‚mimetična psihoterapija‘ Girardovega učenca Jean-Michela Oughourliana (2010, 13), na čigar delo *Geneza želje* (angl. 2010; fr. 2007) se bomo v prispevku večkrat sklicevali.

2. Značilnosti mimetične želje

Kako se v luči mimetične teorije kažejo medčloveški odnosi? Njihov izvor mimetična teorija pripisuje želji. Želja, ki je v svojem bistvu posnemanje, je osrednji

² Več o mimetični teoriji Petkovšek 2013, 2014a, 2014b, 2015, 2016 in 2018.

predmet mimetične teorije. Preprosto, elementarno dejstvo, da ljudje drug drugega posnemamo, je po Girardu ključ za razumevanje človeške kulture; to po njegovem potrjujejo klasiki svetovne literature, mitologija in sveta besedila, zlasti svetopisemska.

Kakšna je po mimetični teoriji narava želje in katere so njene zakonitosti? Izhodišče mimetične teorije je prepričanje, da se želja razlikuje od potreb in gonov, ki so značilni za živali – želja je specifična lastnost človeka. Ta želja je v svojem bistvu želja po posnemanju, po ‚biti kakor ...‘, kot se kaže že v temeljni pripovedi naše kulture, v svetopisemski pripovedi o Adamu in Evi, ki sta želela ‚biti kakor Bog‘. ‚Želeti si‘ pomeni ‚posnemati‘, želeti si to, kar drugi ima ali je. »Prava narava želje je njen mimetični značaj.« (Oughourlian 2010, 12). A mimetična teorija gre še dlje in dokazuje, da je usmerjenost želje k temu, kar drugi je ali ima, zgolj zunanja, navidezna: v resnici je želja usmerjena *k želji drugega* – želja želi željo, želja posnema željo in naše želje so zato kopije želj drugih. Dalje, želja se z željami, ki jih posnema, primerja, to pa vodi v tekmovalnost, rivalstvo, konflikte, vojne – in naposled v umor. Mimetična želja je zato smrtonosna želja. Posnemanje socializira, človeka oblikuje in ga dviguje k človeškosti, a ga tudi ogroža in uničuje. Delovanje mimetične želje je torej ambivalentno: obenem pozitivno in negativno, ustvarjalno in rušilno. Mimetična želja ima za svojo uničevalno naravo tudi zdravilo: mehanizem grešnega kozla. Ta mehanizem je mimetični želji inherenten, lasten; samodejno se sproži vedno, ko je skupnost v nevarnosti, da bi jo notranje rivalstvo in konflikti uničili. Mehanizem izbere nedolžno žrtev, jo diabolizira in nanjo prenese krivdo za nasilje v skupnosti: in ko nedolžno žrtev žrtvuje, linča, se ‚vojna vseh proti vsem‘ preusmeri v ‚vojno vseh proti enemu‘. Skupnost, ki obsodbo nedolžne žrtve enodušno sprejme, pa se spravi in izgubljeni mir se zopet vrne vanjo. Mehanizem deluje samodejno, ne da bi se skupnost njegovih zakonitosti zavedala; v skupnosti so prepričani, da je izbrana žrtev tudi v resnici kriva – v resnici je žrtev nedolžna. Bistvo mehanizma je, da nasilje transformira v spravo. Girard ugotavlja, da mehanizem grešnega kozla najdemo v vseh kulturah, čeprav pod različnimi imeni: ‚grešni kozel‘ je svetopisemski izraz (3 Mz 6), Grki pa so ta obred imenovali *pharmakos* (Burkert 1977, 139–142; Girard 1999, pogl. 6 [Sacrifice]). Mimetična želja je torej nasilna in rušilna, vendar ima za to nasilje ‚zdravilo‘ – zmožno, da nakopičeno nasilje iz skupnosti izloči.

Naslednji pomemben pojem mimetične teorije je ‚mimetični krog‘. Mimetični krog se začne s posnemanjem, v katerem „jaz“ posnema svoj model, to vodi v rivalstvo med njima in v nasilje, ki se pospešeno širi na skupnost; nasilje zaustavi mehanizem grešnega kozla, ki izbere nemočno in nedolžno žrtev, jo najprej diabolizira, po žrtvovanju – s katerim se v skupnost vrne mir – pa sakralizira in divinizira, pobožanstvi. Na tem zadnjem delu mimetičnega kroga temelji sveti red sveta. Mimetični krog se s tem sklene in začne se novi. Na takšen način krog deluje v arhaični, predevangeljski kulturi. Ta krog pa prekine Kristus, kakor ga predstavlja evangelij – predvsem v pripovedi o njegovem trpljenju, smrti in vstajenju, to je v *pasijonu*; po Girardu je to največja prelomnica v zgodovini človeštva. Mimetični krog je nad človekom in človeško kulturo ‚od začetkov sveta‘ (Mt 13,35)

pa vse do pasijona vladal na temelju laži, ki je nedolžno žrtev lažno prikazovala kot krivo za nasilje v skupnosti – in to laž, ki je skupnosti omogočala nakopičeno nasilje iz skupnosti odvajati z manjšim nasiljem, je pasijon razkrinkal.

A tudi v novi, evangelijski kulturi, utemeljeni na razodetju, mimetična želja še vedno deluje – še ustvarja rivalstva in nasilje, diabolizira nedolžne in jih žrtvuje kot ‚grešne kozle‘. Ker pa je pasijon laž o krivdi nedolžne žrtve razkrinkal, mehanizem grešnega kozla diabolizirane žrtve ni več zmožen pretvarjati v nekaj svetega in božanskega. Sodobni sekularizirani svet je rezultat evangelijskega razbožanstvenja in desakralizacije sveta, kar je svetu in družbi odvzelo sveti red. V tej novi družbi, ki jo lahko imenujemo tudi ‚kristična‘ (ker ima svoje korenine v pasijonu), mehanizem grešnega kozla ne deluje več celostno – mimetični krog se ne zaključí s svetim redom, zmožnim zadrževati nasilje. Kristična kultura je tako ostala brez ‚varnostnega ventila‘, brez zaščite pred eskalacijo mimetičnega nasilja – zato je ta kultura apokaliptična.

3. Odnos v luči mimetične teorije

V luči teh temeljnih značilnosti mimetične želje bomo razčlenili vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu, ki si ga zastavlja naš prispevek. Človeški odnosi izvirajo iz želj. Žival želja nima – ima samo potrebe in gone, na katerih temeljijo živalski odnosi. Odnosi med ljudmi se zato od odnosov med živalmi razlikujejo. Oughourlian v psihološki perspektivi željo razlaga kot nosilko odnosa do drugega – v tem vidi izvor počlovečevanja:

»Vedno sem mislil, da je želja srce in energija odnosa do drugega, prvi gib, ki nas nosi k življenju. Leta mojega raziskovanja in kliničnih opazovanj so me prepričala, da je želja v resnici tista, ki nas počlovečuje [angl. *humanize*], ki nas žene k temu, da smo z drugimi eno, se drug z drugim družimo, se povezujemo v skupine in smo drug drugemu podobni. Oblikuje nas sorazmerno temu, kolikor nas animira in spodbuja naše misli in čutenja.« (Oughourlian 2010, 11)

Na isto vprašanje odgovarja Girard, vendar s širšega, antropološkega vidika. Girard poudarja rivalski naboj želje: ker je mimetična želja sama v sebi primerjalna, tekmovalna in rivalska, maje in lomi hierarhični red človeškega sveta. Rivalstvo je značilno tudi za odnose med živalmi, a tu poraz ne vodi v maščevanje – v živalskem dvoboju se poraženec zmagovalcu podredi, pri človeškem dvoboju se mu želi maščevati. Maščevanje je po Girardu temeljna prelomnica med živalskim in človeškim svetom. »Hominizacija [fr. *hominisation*] se je začela, ko so notranja rivalstva postala dovolj močna, da so razbila mreže živalske prevlade in sprostila nalezljivo maščevanje.« Obenem Girard že ugotavlja, da je maščevanje človeštvu pomagala premagovati religija. »Človeštvo se je lahko *rodilo in je istočasno preživel*o le, ker so že zgodaj nastale tudi religijske prepovedi, ki so tveganju samouničenja kljubovale.« (Girard 2007, 122) Če torej z nastankom človeka nastane maščevanje, potem istočasno nastanejo tudi religije, katerih naloga je maščevalnost

odvračati. Kot lahko beremo v Lessingovem *Modrem Natanu*, religija verniku pomaga »biti ljub človeku in Bogu«.

Želja ustvarja odnose, ker je mimetična – to je prva resnica o želji. Njen mimetični značaj pa ima za posledico rivalstvo in konflikte – to je druga resnica o želji:

»Druga bistvena resnica o želji je, da je rivalstvo vedno povezano z njo: ker jaz želim isto stvar kot drugi in zavračam njegov zahtevek, da je on izvor te želje – tako si ga naredim svojega rivala. In ko se to rivalstvo vzpostavi, me to vodi k temu, da si še bolj želim tega, kar si želi on, in mu to odvzeti. Tako se želja in konflikt zaostri.« (Oughourlian 2010, 12).

Izvor človeka je torej v mimetični želji. Želje pa Girard ne razlaga z vidika individualnega ali kolektivnega ‚nezavednega‘, kakor jo razlagata Freudova psihoanaliza ali Jungova globinska psihologija, temveč z vidika ‚drugega‘: mimetična teorija vidi ‚drugega‘ kot model, ki ga ‚jaz‘ posnema – izvor jaza ni v nezavednem, ampak v *drugem*. Mimetična teorija poudarja izvorni pomen drugega, ki v vlogi modela okoli sebe navdihuje in spodbuja željo po posnemanju – mimetično željo. Tako model ‚ustvarja‘ posnemovalce, ki ga posnemajo ali pozitivno kot učenci ali negativno kot marionete. Posnemanje praviloma vodi v rivalstvo, ki pa ga mimetična želja prikriva v obliki nevroz in psihoz – s tem, da jaz kot izvor svojih želj vidi samega sebe in svojo mimetično naravo zanika. S temi patološkimi oblikami obnašanja jaz prikriva svojo odvisnost od drugega – to, da ima svoj izvor izven sebe, v drugem, ki ga posnema; da je drugoten in od njega odvisen. Mimetična želja torej ustvarja patološki jaz, ki živi v iluziji, v utvari, da so njegove želje izvorne in avtonomne. Namesto, da bi sprejel resnico o tem, da so njegove želje izposojene od drugega, drugega obsoja, češ da mu hoče prevzeti to, kar si sam želi, na primer njegovo službo, ženo ali identiteto. Mimetični jaz je po Oughourlianu izvorno patološki jaz, ki je rezultat posnemanja in ki zanika, da so njegove želje sposojene od drugega, od modela. To iluzorno, lažno dožemanje samega sebe je v jedru vsakega medčloveškega odnosa: je pra-zmota, iz katere ni samoumevnega, naravnega izhoda. Človeka lahko tega lažnega dožemanja samega sebe odreši le odpoved mimetični želji.

Mimetična želja počlovečuje, ko jaz usmerja in vodi k drugemu. Odnosi, ki jih ustvarja, pa niso linearni, enostavni – brez nevarnosti in stranpoti. Mimetična želja ima ‚kameleonsko naravo‘ (Oughourlian 2010, 19), saj svoj model obenem časti in sovraži; obljub, ki jih daje jazu, ne izpolnjuje. Njeno delovanje je ambivalentno – sredi svoje ustvarjalne narave nosi še močnejšo uničevalno silo, ki se lahko zaostri do peklenskih razsežnosti. Zato je vse, kar človek ustvari, nenehno izpostavljeno nevarnosti implozije, ki se končuje v konfliktih, v ubojih in vojnah; v sodobnih okoliščinah je človeštvo izpostavljeno tudi apokaliptični nevarnosti, ki si jo pripravlja samo. Ta vidik implozivnih odnosov je Girard še posebej poudaril v svojem delu *Dokončati Clausewitz* (Achever Clausewitz, 2007), v katerem dovršuje misel, ki jo je v svojem delu *O vojni* (Vom Kriege, 1832) načel pruski general in vojni teoretik Carl von Clausewitz (1780–1831). To von Clausewitzovo delo je po Girardu »morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdaj koli napisana« (Girard 2007, 13).

Pomembna značilnost mimetične želje je tudi, da deluje kot mehanizem – Girard ga imenuje ‚mimetizem‘. Želja posnema mehanično, ne da bi se njen nosilec tega zares zavedal. Brez tega mehanizma si človeka kot družbenega bitja ni mogoče predstavljati. Socializacija temelji na mimetizmu, na nenehnem, nezavednem, mehničnem posnemanju drug drugega. Tako ljudje prevzemamo družbene vzorce, brez katerih se v družbo ne bi mogli vključiti. Mimetizem je torej okvir, znotraj katerega želja deluje, želja pa je gibalno, ki mimetizem premika in mu daje moč za prehod iz enega stanja v drugega – od slabšega k boljšemu –, za preseganje starega in ustvarjanje novega. Vprašanje o povezanosti med željo in mimetizmom ter o njuni razmejitvi je zelo verjetno celo ključno vprašanje mimetične teorije. Povezanost med mimetizmom in željo se zdi samoumevna: 1) zdi se, da želje brez posnemanja ni: želim si tega, česar si želijo drugi – želja se torej uresničuje skozi posnemanje; 2) prav tako se zdi, da posnemanje predpostavlja željo – če si nečesa ne želimo, potem ne posnemamo. Vendar pa kljub povezanosti ta pojma nista istovetna ali ekvivalentna. Treba ju je razmejiti in se vprašati: 1) Ali si nečesa lahko želim, ne da bi pri tem posnemal neki model? 2) Ali nekoga lahko posnemam, ne da bi si tega želel? Po Girardu je treba ključni moment razveze med mimetizmom (= posnemovalni mehanizem) in željo iskati v Kristusovem pasijonu, ki bi ga lahko opisali kot moment spreobrnjenja želje (Doran 2011, 171–172; Palaver 2011). Gre za vprašanje, ali lahko jaz svoj model posnema, kakor da ga ne bi posnemal – tako torej, da posnemanje ne bi bilo usmerjeno k uničenju njunega odnosa.

3.1 Odnosnost in interdividualnost želje

Oughourlian željo najprej opredeli kot gibanje, kot »psihološko gibanje« (Oughourlian 2010, 17): v psihologiji ni gibanja, ki ne bi bilo želja, in ni želje, ki ne bi bilo gibanje oziroma energija – gibanje pa ima svoj cilj, predmet, idejo ali ideal, ki željo narekuje, jo privlači in določa. Izraza ‚psihologija‘ in ‚psihološko gibanje‘ pri Girardu in Oughourlianu pokrivata ‚jaz‘: to, kar jaz je in kar ga ustvarja. Želja v svojem gibanju jaz in njegovo identiteto ustvarja, a ta ista želja lahko identiteto jaza tudi uniči. Mimetična teorija se od drugih psiholoških teorij – psihoanaliza, behaviorizem ali kognitivna psihologija, na primer – razlikuje po tem, da izvor ‚psihološkega gibanja‘ pripisuje modelu, želji drugega. Jaz na primer vzljubi določeno osebo – ta torej postane ‚predmet‘ njegove želje –, ker ga k njej usmerijo modeli in pričakovanja, ki jih je prejel v času vzgoje ali iz okolice; njegov odnos do zelene osebe pa lahko spodbudijo tudi nasprotovanja in prepovedi. Vendar pa ‚mehanizem posnemanja‘, mimetizem, ki želje jaza ustvarja, jazu ostaja skrit; jaz se giblje v okviru svojih želja in se za mimetizem, ki ga pri tem usmerja, ne zmeni – kakor gledalca v gledališču zanima igra na odru, ne pa dogajanje za odrom. Jazu se namreč zdi samoumevno, da je avtor svojih želja sam.

Jaz je torej rezultat psihološkega gibanja, ki ga nosi in usmerja mimetična želja, katere izvor je v posnemanju druge želje – zato je želja sama po sebi ‚odnosna‘. Ta odnosnost želje jaz vodi v primerjanje in rivalstvo z drugimi. Želja se primerjanju in rivalstvu ne more upreti. Zato vsak odnos v svojem jedru nosi naboj skrajnih oblik nasilja, kakor sta demonično ali apokaliptično, torej tudi najgloblje in vseob-

segajoče nasilje. Ta neobvladljivi potencial mimetičnega nasilja, navzočega v najbolj elementarnem odnosu, analizira von Clausewitz v svojem delu *O vojni*.

Ker jaz nastaja iz željá, ki so kopije željá drugih, postaja del mreže medsebojnega zrcaljenja željá – v to mrežo je jaz ‚vpoklican‘ (interpeliran). To tezo o zrcaljenju želja je potrdilo tudi odkritje ‚zrcalnih nevronov‘, ki kaže na usklajeno delovanje nevronov pri dveh posameznikih: posameznik ne posnema šele dejanj drugega posameznika, ampak že njegove namene – dejanje, ki ga kdo namerava storiti, a ga ne stori, lahko na podlagi nevrnskega zrcaljenja naredi ali dovrši njegov posnemovalc (88–95). Ker mimetična teorija jaz umešča v okvir medsebojnega zrcaljenja željá, ne govorimo več o ‚individualni psihologiji‘, o psihologiji individuum (85–86), temveč o ‚interdividualni psihologiji‘: o psihologiji ‚odnosnega jaza‘.

3.2 Zunanja in notranja mediacija

Girard uvaja razliko med ‚zunanjo mediacijo‘ in ‚notranjo mediacijo‘, ki opredeljuje dve vrsti odnosov med jazom in modelom. ‚Mediacija‘ označuje vlogo modela v odnosu do jaza: model jaz navdihuje, je njegov srednik, mediator, prek katerega se v posnemanju jaz uresničuje; jaz samega sebe ne ustvarja sam iz sebe, ampak s posnemanjem modela, brez katerega jaza ne bi bilo.

Zunanja in notranja mediacija se razlikujeta po *razdalji* med jazom in modelom. Kjer je razdalja med jazom in modelom časovno, prostorsko ali hierarhično dovolj velika, med njima ne prihaja do rivalstva in konfliktov – dovolj oddaljen model tako Girard imenuje ‚transcendentni model‘ (2007, 183). Tu gre za zunanjo mediacijo. Na dovolj oddaljenih modelih so temeljile tradicionalne, predmoderne družbe; te so kot posnemanja vredne modele postavljale junake, ki jih je krščanstvo dopolnilo z modelom Kristusove svetosti in z modeli svetnikov. Tradicionalne družbe so bile tudi hierarhično trdno urejene: močna hierarhija jazu ni dopuščala, da bi z modelom prišel v neposreden stik in se z njim zapletel v rivalstvo. Prostorska ali časovna oddaljenost modela rivalstvo torej onemogoča, saj model ostaja zunaj praktičnega dosega posnemajočega jaza; jaz svoj model zato posnema od zunaj, od daleč ali v okviru jasno določenih, nespremenljivih hierarhičnih odnosov, ki med jazom in modelom onemogočajo neposreden stik, zaplet in konflikt.

Nasprotno pa izraz ‚notranja mediacija‘ označuje odnos, v katerem med jazom in modelom ni jasne hierarhične meje ali zadostne prostorske, časovne razdalje – tu ni zadostne razdalje, ki bi jaz in model enega pred drugim varovala (44). Notranja mediacija se je razbohotila z romantiko, ki je hierarhični ureditvi sveta odvzela veljavo in moč. Sodobna kriza odnosov izvira iz tega, da odnosov ne regulirajo več zunanji in transcendentni modeli. Odnosi jaz – model, posnemajoči – posnemani so tu prepuščeni sami sebi, stihiji in samovolji, zato sta jaz in model nezavarovano izpostavljena drug drugemu, mimetizmu in rivalstvu; ker med njima ni več zadostne *razdalje*, *distance*, je njun odnos odvisen od recipročnosti. S tem pa se tudi dotikamo jedra vprašanja o mimetičnih odnosih. V svojem jedru so mimetični odnosi recipročni. Recipročnost, vzajemnost Clausewitz (2000, knj. 3,16) označuje kot ‚elementarni naravni zakon‘: človeku omogoča, da se nad svojo na-

ravo dvigne, a ga hkrati vodi v samouničenje. Kljub temu želi Girard pokazati, da omenjeni ,elementarni naravni zakon' ni neizogiben.

3.3 Recipročnost – jedro mimetičnega odnosa

Moderna doba je torej doba notranje mediacije, čas odnosov, prepuščenih recipročnosti. Kaj to pomeni? V recipročnosti se jaz in model obnašata zrcalno: oba izhajata iz prepričanja, da sta avtonomna nosilca svojih želja, ki jih drugi odtujuje, krade. A to prepričanje vsakega o svoji avtonomiji in individualnosti je lažno, iluzorno – in vodi v rivalstvo. V recipročnem odnosu izmenično prevzemata vlogo posnemajočega jaza in posnemanega modela; ko učenec prehití učitelja, začne učitelj posnemati učenca, da bi ga ujel in prehitel. To vodi v spiralo rivalstva, v kateri postane sporni predmet ničen, nepomemben, brez pomena. Njun cilj sedaj ni več drugemu želeni predmet odvzeti, temveč drugega uničiti. To željo, ki jo žene le še rivalstvo, Girard imenuje ,metafizična želja'. »Metafizična želja – poslednja faza mimetične želje – nas privede k ,ne-več-nekaj' želeti in naredi iz nas morilce.« (Oughourlian 2010, 25) Želja tu torej preskoči s predmeta na model. Izraz ,ne-več-nekaj želeti' (angl. *to desire ,nothingness'*; fr. *désirer le ,néant'*) označuje izpraznjeno željo – to ni več želja po nečem, temveč le še želja po izničenju modela. Mimetična želja v jazu ustvarja iluzijo o njegovi avtonomiji, o izvornosti njegovih želj; iz te iluzije pa mimetična želja prerašča v metafizično željo, ki ne vidi nič več – razen same sebe kot absolutne entitete, edine in totalne. Metafizična želja ne vidi več drugega, njegove drugosti, zato je izpraznjena, brez zelenega – metafizična želja le še želi. Iz te želje nastane totalitarizem, ki ga v delu *Dokončati Clausewitz* – v poglavju ,Dvoboj in sveto' – Girard razlaga tudi ob pomoči Lévinasove kritike ontologije. Girard in Lévinas se strinjata, da je ontologija – mišljenje biti – sama v sebi nasilje, usmerjeno k totalnosti, kot se to izraža v vojni. »Izkušnja vojne bi bila razodetje, da je značaj vsake ontologije po njenem bistvu nasilen.« (Girard 2007, 180) Torej – že primarni način bivanja v sebi nosi potencial skrajnega nasilja. In tu Girard izpostavlja bistveno: recipročnost, ki vsebuje potencial skrajnega nasilja, lahko v modernem kontekstu dobi apokaliptične razsežnosti.

Pojem recipročnosti pomaga razumeti krizo odnosov v moderni družbi. Recipročnost je gonilna sila mimetičnega odnosa. Posnemanje nas medsebojno bogati – udeleženca v odnosu drug od drugega nekaj prejemata. Odnos je torej vzajemen: vzajemnost ju dela medsebojno privlačna, da se posnemata, drug v drugem se prepoznavata in sta drug drugega deležna – brez vzajemnosti odnosa ne bi ustvarila. Ta privlačna, ,koristna' vzajemnost pa nosi v sebi tudi nevarnost, ki je lahko celo večja od medsebojne koristi. Recipročnost je namreč primarno tekmovalna, rivalska, uničevalna sila; odnose, ki jih ustvarja, uničuje. V tekmi, ki jo recipročnost ustvarja, udeleženca izmenjujeta vlogi, tako da je enkrat model za drugega eden, drugič drugi – in v tem si postajata vse bolj podobna, razlike med njima se izgublajo. To izgubljanje razlik v mimetičnem procesu Girard imenuje ,indiferenciacija' (fr. *indifférenciation*), ki označuje proces izničevanja razlik ali pa končno ,brez-različnost'. Girard izraz opredeljuje takole:

»Indiferenciacija je izraz, ki ga *La violence et le sacré* uporablja za opis stanja družbene skupine v ‚mimetični krizi‘: v skupini se je nasilje tako razširilo, da so vse razlike (družbene, družinske, posamezne) izginile.« (Girard 2007, 36)

‚Indiferenciacija‘ vodi v neposredno mediacijo, k nereguliranim mimetičnim odnosom, kjer sta udeleženca drug drugemu izročena ‚na milost in nemilost‘. Ta neposredovanost, nereguliranost je usodna. Girard prevzema Clausewitzovo tezo, da je že najbolj primaren odnos dvoboj, vojna v malem – sama vojna pa je razširjen dvoboj. Clausewitz pravi:

»Vojna je le razširjen dvoboj – če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih vojna sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onesposobiti za vsak nadaljnji odpor. [...] je dejanje nasilja, da bi prisilili nasprotnika k izvrševanju naše volje.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2)

Mimetična želja torej ustvarja odnose – ti odnosi pa so v svojem jedru dvoboj; usmerjeni so k uničevanju sebe. Mimetična želja, katere dozdevni cilj je to, kar drugi je ali ima, se spreminja v metafizično željo, katere končni cilj je svoj model uničiti in stopiti na njegovo mesto; zato je mimetična želja smrtonosna. Ob tem se zastavlja vprašanje, kako da človeštvo, utemeljeno na smrtonosni želji, še obstaja? Po Girardu zato, ker vsebuje mimetična želja zdravilo proti svoji samouničujoči naravi – obrambni mehanizem, ki jo varuje pred samo seboj. Ta obrambni mehanizem – mehanizem grešnega kozla – z žrtvovanjem nedolžne žrtve nasilje iz skupnosti odreja: žrtvovanje pomeni ‚izločiti‘, ‚izključiti‘. Žrtvovanje s tem ustvarja temeljno razdaljo znotraj: zunaj – s tem indiferenciacijo preusmerja v diferenciacijo, brezrazličnost v različnost, notranjo mediacijo v zunanjo mediacijo ter v kaotično, promiskuitetno skupnost vrača razlike in razdalje, ki odnose varujejo.

4. Moderna doba – od pasijona do apokalipse

Mimetična želja – kakor smo že pokazali – se vrti v mimetičnem krogu: posnemanje, rivalstvo, konflikt, mimetična kriza, diabolizacija nedolžne žrtve in njena transformacija v grešnega kozla, žrtvovanje in končno divinizacija oziroma sakralizacija žrtve, na kateri temelji sveti red sveta in družbe – nato se začne nov krog. Ta krog se v polnosti udejanja v arhaični, predkristični kulturi, ki se je pred mimetičnim samouničenjem varovala z žrtvovanjem nedolžnih. Obred grešnega kozla zato ni samo obrobni kulturni pojav, ampak je *utemeljitveni dogodek*, ki ustvarja simbolni, božanski red skupnosti. Brez žrtvovanja nedolžnih skupnost ne bi preživela.

4.1 Pasijon Jezusa Kristusa: odrešenje nedolžnih

Svetopisemsko razodetje³ je usmerjeno v nasprotno smer: k odrešitvi nedolžne žrtve. Osrednji moment svetopisemskega razodetja je namreč Kristusov *pasijon*, ki razodene nedolžnost žrtve. Arhaična doba je temeljila na linčanju, na žrtvovanju nedolžne žrtve, glede katere se je prej sprta množica sedaj enodušno strinjala, da je kriva – to je v skupnost vrnilo mir. Nasprotno pa je Jezus, žrtvovan kot grešni kozel, iz žrtvovanja, iz pasijona izstopil čist kot nedolžno jagnje, ki odrešuje. V pasijonu se je torej razodela resnica o nedolžnosti žrtve oziroma grešnega kozla – to je sedaj žrtvovanju odvzelo legitimnost, saj če žrtev ni kriva, potem tudi žrtvovanje ni več legitimno. Brez lažnega videza o krivdi žrtve arhaični obred iz skupnosti ni več zmožen odvajati nasilja in žrtve transformirati v sveto, žrtvovanje pa je tako izgubilo učinek sakralizacije in divinizacije – sveti red se z njim ni več obnavljal. Pasijon razbožanstvuje, desakralizira, to je sekularizira. Zato Girard v pasijonu vidi izvir modernega sveta. Moderni svet se od arhaičnega razlikuje po tem, da v njem nasilje ne ustvarja več svetega.

A človeštvo, ki je ‚proizvod‘ mimetične želje, brez žrtvovanja ne more preživeti – žrtvovanje je zdravilo za mimetično nasilje, ki ga mimetična želja ustvarja kot svoj ‚stranski proizvod‘. V arhaični dobi so bili žrtve nemočni, nedolžni posamezniki, ki jih je mehanizem grešnega kozla odbral iz množice. V pasijonu je Jezus vlogo žrtve vzel nase in se daroval za ‚življenje sveta‘; s tem je mehanizem grešnega kozla prehitel. Tako je pasijon žrtvovanje pretvoril v darovanje, zgodovino sovraštva pa v zgodovino ljubezni (Petkovšek 2018). Na nasilje se namreč ni odzival z maščevanjem, ampak z odpuščanjem, ki ga je s križa izrekel svojim preganjalcem. Rekli smo, da človeka prav maščevanje loči od živali; zgodovina človeštva je zato zgodovina maščevanja, resentmenta. Ta satanski krog maščevanja, katerega generator je mimetizem, je Jezus prekinil tako, da se na nasilje ni odzval z nasiljem, ampak z odpuščanjem. V svetopisemskem besednjaku: Jezus – prvi in edini – je prehitel Satana. Arhaična doba je mimetično nasilje zdravila z manjšim nasiljem, z žrtvovanjem nedolžnega, Jezus pa ponudi novo zdravilo – odpoved mimetizmu. Jezus se recipročnosti, ‚povračilnim ukrepom‘ odreče – Jezus odpušča. V končni fazi »obstajata dva najvišja modela: Satan in Kristus.« (Girard 2004, 138) Jezusovo ravnanje – odpuščanje – ni človeško delo; odpuščanje odpušča to, kar je neodpu-stljivo, to, česar ni mogoče opravičiti; odpuščanje naredi nemogoče mogoče. Kar je s človeškega vidika nemogoče, postane v luči razodetja mogoče. V tem je skrivnost križa. Križ je satanskemu modelu žrtvovanja nedolžnih, ki deluje kot neizpro-sni naravni ‚elementarni zakon‘ (Clausewitz), odvzel moč in ga nadomestil z novo kulturo odpuščanja, ki je izven Kristusa ni možno razumeti. Znotraj bazena mimi-tičnega nasilja, ki ga ustvarja človeška narava, je Jezus odprl možnost dejavnega nenasilja, odpuščanja, ki ima svoj izvor v skrivnosti križa. Pasijon je zato trenutek radikalne preobrazbe človeštva – na mesto ustanovnega nasilja, ki je nad človeštvom vladalo vse od začetkov, stopita odpuščanje in ljubezen. Jezus Satana, go-spodarja sveta, ni premagal, ampak se mu je odrekel.

³ O raznolikosti pojma ‚razodetje‘ Greisch (2022) in Petkovšek (2022).

Nesporno je evangelij sprožil desakralizacijo, razbožanstvenje sveta: evangelij je svet razčaral.⁴ Stare, arhaične, poganske religije so izgubile vlogo regulacije; s tem je svet izgubil mehanizem za transformacijo mimetičnega nasilja v sveti red, zmožen ustavljati nasilje (Girard 2007, 208–209). Z razveljavitvijo mehanizma grešnega kozla je nasilje izgubilo zmožnost samoregulacije. Zato po evangelijskem razčaranju svet stoji pred nevarnostjo, da se utopi v mimetičnem nasilju, ki ga na njegovi poti k apokaliptičnemu samouničenju ne more nič več zaustaviti. Mehanizem grešnega kozla je proces indiferenciacije preobračal v diferenciacijo, v ustvarjanje razlik in razdalj, ki odnose varujejo. Moderni človek pa se brez tega mehanizma znajde sredi sveta brez razdalj in brez razlik, v bazenu indiferenciacije, kjer je v odnosih – ti so *per definitionem* dvoboj – vsak izpostavljen nasilju vsakega brez odvodnega regulacijskega mehanizma. Vse to nasilje sveta pasijon reprezentativno preloži na Kristusa – trpeči Kristus je sedaj kot predstavnik vsega človeštva izpostavljen apokaliptični grožnji. Obenem pa pasijon Kristusa prikazuje tudi kot model, ki človeštvo odrešuje iz tega mimetičnega, satanskega »pekla želje« (232). S tem pasijon sporoča, da drži moderni človek svojo usodo v svojih rokah.

4.2 Friedrich Hölderlin in Carl von Clausewitz: apokaliptična misleca

V moderni dobi, ki je po svojem izvoru kristična – s koreninami v pasijonu Jezusa Kristusa – Girard prepozna dva apokaliptična duhova, pruskega generala in vojaškega teoretika Carla von Clausewitza (1780–1831) in pesnika Friedricha Hölderlina (1770–1843); v času Napoleona sta oba zaznala nevarnost apokaliptičnega uničenja, na nevarnost pa sta se odzvala diametralno nasprotno, eden kot heroj, drugi – posnemajoč Jezusa Kristusa – z odpovedjo.

Moderna doba je po Girardu čas širjenja in zaostrovanja mimetizma, ki ima za posledico vedno večjo antropološko in kulturno indiferenciacijo, izgubo razdalj in razlik, stapljanje in zlivanje duhov v anonimno množico. Mimetično nasilje, ki ga mimetizem ustvarja v moderni dobi, ni več ustvarjalno in se ne vrača v red, ampak se stopnjuje in zastruje – nasilje je tu dobro le še za nasilje. Clausewitz je to prepoznal v možnosti absolutne vojne, to je v eskalaciji nasilja do skrajnosti, Hölderlin pa je uvid o grozeči nevarnosti strnil v svoji himni ‚Patmos‘: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Petkovšek 2020; 2014b) Po Girardu sta bila oba, Clausewitz in Hölderlin, mimetična duhova – otroka svojega časa –, kar ju je delalo razpoložljiva, da sta ujela apokaliptični utrip trenutka.

Girard poudarja, kako je Hölderlin, navdušen nad antično mitologijo, zaznaval indiferenciacijo antičnega panteona že v času Jezusa Kristusa – njegove himne prikazujejo brezrazličnost, zlivanje (fr. *fusion*) in ‚promiskuiteto‘ v odnosu med grškimi bogovi in ljudmi. V tem antičnem bazenu izgubljenih identitet, zlivanja,

⁴ Rémi Brague (2003, 155) je zapisal: »Povzemimo neko misel grških očetov v nekoliko spremenjenem smislu: ›Beseda se je zgostila‹ (*ho logos pachynetai*). Ali recimo s sv. Bernardom, Kristus je ›povzeta Beseda‹ (*Verbum abbreviatum*). To dejstvo prelamlja z razpršeno sakralnostjo, ki je bila značilna za stari svet, za ‚poganski svet‘, če hočete, vendar pa tudi za svet Stare zaveze. Če je Oče vse dal v svojem Sinu, nam nima ničesar več dati, in kakor si upa reči sv. Janez od Križa, Bog ostane kakor nem. Neposredna posledica učlovečenja je torej nekakšno ‚odčaranje sveta‘. Novozavezna besedila to dejstvo izražajo z besedami, da ›so prvine sveta‹ izgubile moč ...«

promiskuitete in nasilja je bil Jezus Kristus, Edini, drugačen – ni deloval mimetično, promiskuitetno, ampak se je mimetizma, posnemanja vzdržal. Odrekel se je medsebojnemu ‚mešanju‘ in se umaknil na samo, v samoto Očeta – s tem se je indiferenciaciji in nasilju izognil. Ta Kristusov model samoosamitve je Hölderlin vzel za svojega in se za šestintrideset let, vse do smrti, osamil v sobi hišnega stolpa v Tübingenu. To je bil Hölderlinov odgovor na čas stiske, ki je drsel v apokaliptično indiferenciacijo. Tako se je Hölderlin po Jezusovem zgledu mimetizmu umaknil.

V svojem komentarju Clausewitza Girard posebej izpostavi čas med pasijonom Jezusa Kristusa in Napoleonom, ki mu je Clausewitzovo delo *O vojni* posvečeno. Ta časovni lok Girard razume kot progresivno indiferenciacijo, to je kot erozijo medsebojnih odnosov na vseh stopnjah – ne samo v vsakdanjem življenju, ampak tudi na ravni institucij, kakor so religija, morala ali vojska, ki so se začele raztapljati in izgubljati vlogo zunanje mediacije. V tem novem okolju notranje mediacije prihaja med jazom in modelom do rivalstva, v katerem je vsak od njiju prepričan, da ga tekmovalstvo dela bolj in bolj suverena, samosvojega, enkratnega – v resnici pa se oba spreminjata v dvojnika, izgubljata svojo identiteto in se z drugimi zlivata v brezimno množico. Proces moderne indiferenciacije tako ustvarja idealno podlago za izbruh apokaliptičnega zla. Rešitev, ki jo Hölderlin v tej situaciji uvidi, je prevzem drže Kristusa v pasijonu. Ta drža je drža odpovedi mimetizmu. Kristus mimetičnega nasilja ni premagal tako, da bi z njim tekmoval, ampak tako, da se je tekmi odpovedal – in s tem se je odpovedal svoji mimetični naravi. Zato pa je ohranil svoj jaz, svojo identiteto. Tako Kristus tudi svojim posnemovalcem omogoča, da ohranijo za odnos temeljna elementa: razdaljo in identiteto. V nasprotju z arhaično družbo, v kateri je red, drugačnost, identiteto zagotavljal mehanizem grešnega kozla, v kristični družbi identiteto z odpovedjo mimetizmu, ki vleče v anonimno, indiferencirano množico drug drugega posnemajočih posameznikov, ustvarja vsak sam.

Zakaj je moderni čas, kakor sta ga zaznala in naznanila Clausewitz in Hölderlin, apokaliptičen? Odgovor je preprost: ker uničuje odnose – temelj družbe torej. Odgovor pa je tudi paradoksen: kako je lahko naš čas, spleten iz odnosov kakor še noben drugi pred njim, za odnose poguben? Videli smo, da je odnos odvisen od vloge, ki jo model igra. Girard ponavlja, da se je prehod od zunanje k notranji mediaciji dokončno zgodil v času Napoleona. »Na neki način se je v 18. stol. končalo najsvetejše spoštovanje do transcendentnih modelov. *Exempla* v modernem svetu ne obstajajo več.« (Girard 2007, 234) Čas Napoleona je prelomnica zato, ker je model izgubil svojo transcendentno vlogo, to je nedosegljivost in nedotakljivost. Transcendentnega modela si ni mogoče spremeniti v sredstvo, v cilj. Z notranjo mediacijo pa se zgodi prav to: model se spremeni v sredstvo in cilj, v mimetični model, ki se posnema zaradi posnemanja. Naslednji odlomek pojasnjuje transformacijo transcendentnega modela v mimetični model – v model, ki ni vzgójen, ampak spodbuja le še k posnemanju zaradi posnemanja, k tekmovalnosti in rivalstvu.

»Mimetični model je sredstvo, ki ga vzamemo za cilj. Ne morem se usmerjati k predmetu, ne da bi se usmerjal k sredniku, ki mi predmet neizogibno

oporeka: to moje obzorje zapre. Srednik tako postane to, čemur pravim model-ovira in čigar *bit samo* si bom vse bolj silovito prizadeval prilastiti. To, čemur bi želel reči ‚herojska skušnjava‘, je oblika hipnoze, mimetične zaustavitve, fiksacije na model: blokada procesa identifikacije, ki bi – da bi bil uspešen – moral prosto potovati z enega modela na drugega.« (234)

Mimetična želja odnos vzpostavlja, vendar pa se v situaciji, ko ji postane model dosegljiv in si ga spremeni in cilj, spreminja v ‚pekel želje‘. Model tu postane jazu ovira, zato se jaz nanj fiksira; fiksacija pa blokira proces identifikacije jaza, ki je uspešen le, če se jaz ne fiksira na en sam model. Jaz začne izgubljeni svojo istovetnost, mimetična želja pa se razvije v metafizično željo, to je v željo po prilastitvi *biti* modela – zato je ta odnos uničevalen. Nasproten, ustvarjalen je odnos, ki ga ima jaz do transcendentnega modela, to je do modela, ki si ga ne more prisvojiti in se nanj ne fiksira, zato se lahko prosto giblje od enega modela do drugega. V fiksaciji jaza na model, ki deluje kot hipnotična blokada, se kaže bistvo mimetičnega odnosa, ki je dvoboj oziroma recipročnost: recipročnost, želja po izenačenju je želja po izničenju razlik in razdalj. V tem odnosu – Girard ga imenuje ‚metafizična želja‘ – predmet, zaradi katerega jaz model posnema, postane nepomemben. Cilj metafizične želje je namreč zavzeti mesto modela.

Kako se lahko moderni čas uničenju odnosov, temu ‚peklju želje‘, tej apokaliptični nevarnosti izogne? Nekateri vidijo odgovor v razumu, v zamenjavi mimetičnega modela z racionalnim, vendar Girard poudarja neizprosno mimetičnega modela: v sodobnem življenju je mimitizem močnejši od razuma. Za racionalni model Girard ugotavlja, da

»se poskuša upirati *mimetičnemu modelu*, vedno fiksiranemu na eno podobo, ki je postala rival ali ovira. A racionalni model ne more biti ovira za mimitizem. Zakon mimitizma je neizprosen, kakor nas Clausewitz na to ne neha spominjati. Razlikovanje med dvema modeloma priča o tem, da smo nepreklicno prešli od zunanje mediacije k notranji mediaciji.« (232)

Omenili smo, da je po Girardu do prehoda od zunanje k notranji mediaciji prišlo z Napoleonom, zlasti z uvedbo ‚totalne mobilizacije‘, ki je uničila vojno kot institucijo s pravili vojskovanja, z omejitvami in etiko časti. ‚Totalna mobilizacija‘, ki je k vojskovanju pripustila vse ljudstvo, je odpravila institucionalizirane norme in odprla vrata eskalaciji nasilja vse do apokaliptičnih razsežnosti. Kljub temu racionalnega modela ne smemo povsem spregledati. Girard nadaljuje takole:

»Vendar pa racionalni model ni izven veljave. Omogoča misliti tisto, kar je onstran dvoboja in kar sam imenujem ‚kraljestvo‘ [fr. *Royaume*]. To ustreza temu, kar je Pascal imenoval red duha – nujni prehod v red Božje ljubezni [fr. *charité*]. Absolutno nemočen pa je, da bi spremenil tek stvari, tudi če dopušča, da ga razumemo. Mimetični model nas nenehno obrača navzdol v pekel želje. Opustiti moramo ves optimizem: mimetičnega nasilja ni mogoče vključiti v dialektiko.« (233)

Tudi razum jaza ne more odvrniti od neizprosnega mimetizma: mimetični model je privlačnejši od razumskega. Ta teza se v sodobnem svetu potrjuje; svet danes tekmuje na vseh ravneh in na vseh področjih. Razum sicer red duha in ljubezni res prepozna, vendar mimetizma ne more predvideti ali ga preusmeriti, saj mimitična pota niso razumska, dialektična. Nasprotno, razum sam pred močjo mimetizma popusti in samega sebe zataji. Girard (235) ponavlja za Pascalom: »Nič ni z razumom bolj skladnega, kakor da razum zataji sebe.«⁵ Nekaj več možnosti odvrata mimitizem imajo tisti, ki so imeli v mladosti dobre vzornike, modele posnemanja. Mimitizem, ki človeka ustvarja, končno vodi v uničenje človeških odnosov in človeka. Ko govori o človeku brez transcendentnih modelov, tako Girard zaključuje: »Tu je na delu resnična fatalnost, ki je ne zmore zaobrniti nobena psihoanaliza, nobena psihoterapija.« (234) Žrtev prav take fatalnosti je bil Clausewitz – zastavonoša pri dvanajstih letih. »Preveč je bil potopljen v kult heroizma, da bi se mogel upreti magnetizmu Napoleona [...] Spričo fatalnosti mimitičnih modelov je težko opredeliti model, ki bi ostal racionalen.« (234)

5. Jezus Kristus – model odpovedi mimitizmu

Fatalnost mimitizma je usmerjena v uničenje človeštva – o tem sodobni človek ne dvomi več. Kako se lahko človeštvo v svetu, v katerem ne vlada več sveti red, v času, v katerem je zaostreni mimitizem razvrednotil odnose, uničil razdalje in različnosti ter odprl vrata indifferenciaciji, te fatalnosti reši? V arhaični dobi je indifferenciacijo, brezrazličnost pretvarjal nazaj v sveti red mehanizem grešnega kozla, moderna doba pa indifferenciacije ni več zmožna ,reciklirati', je pretvarjati v hierarhični red, ki temelji na razdaljah in različnosti. Moderna doba je namreč doba enakosti, brezrazličnosti, neposrednosti (Žalec 2019, 417). Kako se je torej mogoče nasilju izogniti znotraj bazena moderne indifferenciacije, ki je ostala brez mehanizma za reciklažo nasilja nazaj v spravo, za transformacijo indifferenciacije v diferenciacijo, v obnovo odnosov? Most, ki je v arhaični dobi vodil iz notranje v zunanjo mediacijo, je porušen.

Clausewitz je rastočo indifferenciacijo, ki so jo prinesle napoleonske vojne, prepoznal – tej nevarnosti se je postavil nasproti kot strateg, kot heroj, v prepričanju, da je nasilje mogoče premagati z nasiljem, z zaustavitvijo Napoleona. Clausewitz še vedno stoji znotraj mimitizma: njegova drža je tekmovalna, rivalska. A znotraj mimitizma nobena zmaga ni dokončna; zmaga izzove maščevanje in še ostrejšo nasilje – z zmago se rivalska tekma ne zaustavi in nevarnost končnega uničenja se le prestavi na pozneje.

Hölderlin pa je videl drug izhod – rešitev je prepoznal v pasijonu, v zgledu Jezusa Kristusa. Spoznal je, da je človeštvo pred alternativo: ali *eskalacija* mimitizma do skrajnosti ali *odpoved* mimitizmu. Prva izbira vodi k uničenju človeštva, druga k ,novemu človeku' in ,novi etiki'.

⁵ Misel »Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison« je prevajalec Pascalovih *Misli* Janez Zupet poslovenil takole: »Nič ni tako skladnega z razumom kakor to nepriznavanje razuma.« (Pascal 1986, 124 [§ 272])

Benoît Chantre, ki je v knjigi *Dokončati Clausewitza* vodil intervju z Girardom, povzema Girardovo apokaliptično slutnjo:

»Atomizacija individuuumov, od katerih je vsak fiksiran na svoj model, kaže na neuspeh, na zlom gibanja k spravi, ki ga je sprožilo krščanstvo in katerega dedinja je moderna družba. Zdi se, da se vam tu vsiljuje apokaliptično gledanje. Vseeno pa je treba iskati poti, da bi se izognili najhujšemu – in te poti so lahko samo *individualne*. Zato Bergson govori o ‚herojih in svetnikih‘ kot o izjemnih osebnostih, zmožnih, da svoje skupnosti odprejo univerzalnemu.« (Girard 2007, 231)

Ta odlomek krščanstvo opredeljuje kot moč sprave v morju mimetičnega nasilja moderne dobe, a mimetizem je močnejši. V našem atomiziranem času, v katerem vsak živi sam zase, spravo onemogoča individualizem, rivalsko uveljavljanje samega sebe. In posledica tega je hipnotična blokada, fiksacija jaza na model, ki mimetično željo spreminja v metafizično, to je v željo po uničenju modela, v nasilje. To je ekonomija individualizma! Po Girardu sistemske rešitve pred nasiljem ni. A Girard ne obupuje. Verjame, da obstajajo posamezniki, ki lahko svojo »skupnost odprejo univerzalnemu« in jo od neizprosnega apokaliptičnega uničenja odvrnejo – heroji, geniji, svetniki. A herojski odpor, poln dobre volje, še vedno deluje mimetično, kar pa vodi v zaostrovanje – vleče v le še večje nasilje: bolj ko se trudi za dobro, globlje tone v zlo – ima dobre namene, a napačno taktiko. Drugače je z geniji in svetniki. »Uiti mimetizmu [...] je lastno genijem in svetnikom. V red Božje ljubezni [fr. *charité*] bi se umestil tisti, ki bi od herojske skušnjave prešel k svetosti – od tveganja regresije, lastnega notranji mediaciji, k odkritju mediacije, ki bi jo bilo treba imenovati ‚intimna‘.« (235) Ključ je torej – v svetosti! Tu se dotaknemo jedra Girardove ideje spreobrnjenja, to je prehoda iz herojstva v svetost.

Herojstvo je v naravnem, mimetičnem redu pozitivna človekova lastnost: je krepost vztrajnosti, pripravljene za zmago dobrega nad slabim iti do skrajnosti. Namen heroja je odvrniti slabo. »Heroj je torej tisti, ki se pripravlja na najslabše, in ne tisti, ki najslabšemu omogoči, da se zgodi.« (232) Toda njegova želja, da bi dobro zmagalo nad slabim, je še vedno mimetična in takrat, ko se bori za dobro, ustvarja tekmovalnost, konflikt in ne nazadnje kliče apokaliptično uničenje. In prav v tem je svetnik drugačen kot heroj. Tudi svetnik je vztrajen, nepopustljiv – toda ne v tekmovalnosti, pač pa v odpovedi tekmovalnosti, recipročnosti. Pot svetnika ni pot dvoboja in želje, da bi nasprotnika premagal, temveč pot odpovedi, umika in zatajevanja (fr. *renoncement*). V jedru svetništva je torej odpoved tekmovalnosti, mimetizmu; s tem se odreče mehanizmu, ki uničuje odnose. Po tem se razlikujeta Hölderlin, ki je prevzel nase držo Jezusa Kristusa iz *pasijona*, in Clausewitz, vztrajen za dobro, a vendar ujet v mimetično tekmovalnost – v željo, da bi v dvoju dobrega in slabega zmagalo dobro. Clausewitzeva želja je herojska, Hölderlinova pa svetniška, kristična; prva želi slabo uničiti, druga se mimetizmu kot izvoru slabega odpoveduje. Vidimo, da heroj in svetnik dobro razumeta vsak na svoj način. Herojsko dobro je bojevito, s slabim tekmuje in se z njim bojuje; svetniško dobro pa se ne bojuje, ampak se bojevanju, mimetizmu odpove – mir, ki ga odpo-

ved prinaša, ni le odsotnost vojne, ampak je dejaven, ker ga jaz ustvarja dejavno, z odpovedjo.

Prehod od herojstva k svetništvu omogoči ‚intimna mediacija‘ – Girard razlaga, da gre tu za ‚zabrnitev‘ (fr. *inflexion*) notranje mediacije. Rekli smo, da vrnitev od notranje k zunanji mediaciji v kristični kulturi ni več mogoča, ker se je v pasijonu mehanizem grešnega kozla, ki je v arhaični kulturi nasilje transformiral v sveti red, raztopil. Pasijon je svetemu redu odvzel moč – pasijon je svet desakraliziral, razbožanstvil, sekulariziral in indiferenciacijo legaliziral. »Pasijon je povsem spremenil sveto.« (Girard 2007, 301)

Indiferenciacija pa apokaliptični nevarnosti ni zgolj odprla vrata, ampak je s seboj prinesla tudi alternativo – zdravilo zanjo. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Hölderlin) Znotraj indiferenciranega kaosa, ki ga ustvarja nebrzdani mimetizem, namreč najdemo Jezusa Kristusa. V pasijonu je mehanizem grešnega kozla izgubil svojo moč ustvarjanja iluzije, laži, ki mu je omogočala nedolžno žrtev lažno predstaviti kot krivo in iz nje narediti grešnega kozla – ta laž je bila s pasijonom razkrinkana, in to je mehanizmu moč sakralizacije in divinizacije odvzelo. Prav pasijon predstavlja moment, ko se Jezus mimetizmu odpove. Na nasilje preganjalcev ni odgovoril recipročno, povratno, maščevalno, ampak z umikom iz mimetizma. Ta trenutek Girard v francoščini označuje z besedo *inflexion* – samostalnik označuje dejanje, nasprotno recipročnosti: da se ‚ne gre v napad‘, ampak naredi ‚korak nazaj‘; gibanje torej, ki označuje vzratnost, obrat navznoter. Gre za nekakšno ‚zabrnitev‘ ali ‚navznoter-obrnitev‘. To gibanje prostora pred seboj ne zavzame, ampak ga opusti. Jezus se je iz mimetizma umaknil vzratno, skozi izhod, prek katerega mimetizem vstopa; ta vhod/izhod v polju mimetizma ni viden – je njegova slepa pega. Drugje Girard (232) namesto besede *inflexion* uporablja izraz ‚notranja mutacija‘ (fr. *mutation interne*). Jezus Kristus torej predstavlja notranjo mutacijo človeštva – ne fiksira se na preganjalce, ki naj bi jih po svoji človeški naravi v njihovem nasilju posnemal tako, da bi se jim maščeval. Tako se Jezus ‚odlepi‘ od svoje človeške narave, od mimetizma, in lahko osvobojen starega človeka mutira. Mutacijo *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (elektronska izdaja) v 1. pomenu razlaga kot »spreminjanje glasu iz deškega v moškega v dobi pubertete«, v 2. kot »dedno spremembo«, v 3. (stilno zaznamovano) pa tudi kot »spreminjanje, prilagajanje«. Tu torej ne gre za to, da bi mimetizem premagali od zunaj in ga nadomestili z nečim drugim, pač pa za moment, ki je mimetizmu notranji, nenačrtovan in nepojasnljiv – ta moment mimetizmu njegovo moč odvzame. Ta moment Girard pojasnjuje kot odpoved – mimetizma ni mogoče premagati, lahko se mu samo odpovemo. V kontekstu tega razmišljanja Girard ponavlja misel sv. Avguščina, ki za Boga pravi, da »mi je bolj notranji od moje najgloblje notranjosti« (*interior intimo meo [Izpovedi, 3,6]*) – tu je treba tudi iskati izvor ‚duhovne mutacije‘. Spreobrnjenje – odpoved staremu človeku – je torej človeku skrivnostno podarjena od znotraj, iz njegovih skrivnostnih globin, v katerih Bog je in deluje. Duhovna preobrazba ni rezultat naravnih silnic in je zato tudi ni mogoče opisati z naravne perspektive – in vendar je mogoča! Kot primer takšne notranje mutacije vzemimo sv. Frančiška Asiškega. Rodil se je bogatim staršem, sam si je želel viteške slave, ude-

leževal se je vojn, nato pa je doživel spreobrnjenje in svoje svetniško življenje zgradil na odpovedi, na Jezusovih besedah: »Nebeško kraljestvo se je približalo [...] Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte. Ne oskrbujte se ne z zlatom ne s srebrom ne z bakrom v pasovih, ne s popotno torbo ne z dvema suknjama ne s sandali ne s palico [...].« (Mt 10,7-10)

To spoznanje o odpovedi je Girard osvojil postopoma. Na vprašanje, ki mu ga zastavlja Benoît Chantre, odgovarja:

Girard: »[...] Silite me, da se ne zaustavim pri dvoboju, ampak da grem čezenj [...].«

Chantre: »Torej naj bi se odnos odpiral v naročju recipročnosti – temu pravite dobra transcendenca ...«

Girard: »Ostane nam – to vam zagotavljam – notranja mutacija mimetičnega principa, ki je odpoved avtonomiji naše želje.« (Girard 2007, 232)

Ta odlomek naravo mutacije opredeljuje še jasneje. Mutacija zadeva bistvo človekove narave – mimetični princip, silo, ki je človeka ustvarila, sedaj pa določa željo in jaz. Mimetizem željo jaza usmerja k drugemu, zaradi česar se z drugim primerja in z njim tekmuje. Pri tem ga vodi zakon recipročnosti, zato jaz vzvratne perspektive, retrospektive, možnosti, da bi stopil nazaj in se recipročnosti odpovedal, ne pozna. To slepo pego mimetizma (točko, ki v polju mimetizma ni vidna) odkrije Jezus. Jezus se mimetizmu odpove, stori korak nazaj; ta korak nazaj poimenuje Girard ‚dobra transcendenca‘ – z odpovedjo je Jezus svoj mimetizem presegel. To Girard opredeljuje kot ‚odpoved avtonomiji naše želje‘ – ta besedna zveza izraža skrivnostni *salto mortale*, ki se v naravni, vsakdanji, mimetični perspektivi zdi nemogoč: kako se lahko jaz svoji avtonomiji odpove in svojo željo sprejme kot nesvojo, sposojeno, prevzeto?

Pasijon je po Girardu najpomembnejša, revolucionarna prelomnica v zgodovini človeštva, ko odgovornost za svet s svetega reda preide na človeka: če je doslej življenje uravnaval sveti, božanski red, je odslej v rokah človekovih odločitev. Ta prehod pa je bil mogoč le v okolju, ki ni hierarhično urejeno – v okolju indiferenciacije. V takšnem okolju se lahko razvijejo skrajne oblike nasilja, o katerih je pisal Dostojevski. Toda indiferenciacija ljudi tudi zbližuje in jih dela medsebojno odgovorne. Ta bližina zahteva novega človeka, saj so odnosi v tem okolju brez zunanje-ga srednika. In prav v teh koordinatah se giblje moderni človek.

»Naš svet je obenem najslabši od vsega, kar je bilo, in najboljši. Pravijo, da ubije največ nedolžnih; moramo pa tudi reči, da jih reši več kot katerikoli drugi doslej. Vse se pomnoži. Razodetje je sprostito mogoča čuda in druge grozne stvari. V Svetem pismu je torej oznanjeno nekaj, kar je zgodovinsko nujno – in to je zelo pomembno!« (231)

Povečano zmožnost za dobro Girard označuje z izrazom ‚pozitivna indiferenciacija‘ (232). V nasprotju z mimetičnim zlivanjem (fr. *fusion*), ki identiteto jaza uničuje in ustvarja negativno indiferenciacijo, pozitivna indiferenciacija identiteto

ustvarja in bogati. A od kod prihaja moč za pozitivno indifferencijsko, ki zmore premagovati negativno indifferencijsko, mimetizem? Odgovor: pozitivna indifferencijska temelji na posnemanju Kristusa in njegove odpovedi. Po Girardu je Hölderlin v antičnih božanstvih prepoznal njihovo mimetično naravo, ki jih je vodila v bakanalije, v ,promiskuiteto' s človekom, končno v uničenje odnosov in identitet. Kristus pa z odpovedjo, s ,korakom nazaj' odpira prostor za odnose (Petkovšek 2020, 315–6); njegova drža ni recipročna, usmerjena k merjenju moči, k dvoboju ali k zlivanju, ampak je odpoved in umik v samoto Očeta. Po Girardu je Hölderlin s svojo šestintridesetletno (dosmrtno) osamitvijo posnemal Kristusov umik (Girard 2007, 219–221) in izstopil iz »mimetičnih vrtincev svetne eksistence«, polne bipolarnih nihanj, magnetizma in očaranosti (fr. *fascination*). Girard ta umik razlaga kot Hölderlinovo spoznanje, da

»je odrešenje v posnemanju Kristusa, v posnemanju njegovega ,odnosa odmika' [*relation de retrait*], ki ga poveže z njegovim Očetom.«

Kristusov odnos odrešuje z odklikom, z odpovedjo recipročnosti, in to je za nov tip odnosa, ki ga Kristus ustvarja, bistveno:

»Ta odnos posvečuje, medtem ko recipročnost sakralizira s tem, ko prekomerno navezuje: bolj kot kdorkoli drugi lahko to razume Hölderlin, ki je toliko trpel zaradi modelov, ki jim je sledil.«

Vloga Kristusa je tu edinstvena in nenadomestljiva:

»Kristus je edini, ki nas takoj postavi v pravo oddaljenost [*à la bonne distance*]: on je obenem ,blizu in težko dojemljiv'; prisotnost ni bližina [*la présence n'est pas la proximité*]. Pogled, ki nas ga Kristus nauči na drugega tako položiti, da se z njim poistovetimo, nas reši nihanja med preveliko bližino in preveliko oddaljenostjo tistega, ki ga posnemamo. ,Poistovetiti se z drugim' bi pomenilo ,pametno ga posnemati'.«

Prava bližina predpostavlja pravo oddaljenost. Posnemanje Kristusa jazu pomaga, da tudi druge posnema pametno – s *prave oddaljenosti*, ki ne vodi k zlitju, v promiskuiteto, v uničenje odnosov in identitete. Z drugimi besedami:

»Posnemati Kristusa pomeni izigrati vsako rivalstvo in božansko odmakniti tako, da mu damo obraz Očeta: mi smo bratje ,v' Kristusu. S tem Kristus dovrši to, kar so poganski bogovi le očrtali: ko se pogrezne v odklik svoje Očeta, Kristus vsakega vabi, da svojo voljo upodobi po Očetovi. Prisluhniti tišini Očeta pomeni se prepustiti njegovemu odkliku in se mu priličiti. Postati ,Božji sin' pomeni ta odklik posnemati in ga izkušati s Kristusom. Bog torej ni dosegljiv neposredno, ampak posredno: po Sinu in po zgodovini odrešenja, za katero smo videli, da prevzema paradoksen videz zaostrovanja do skrajnosti.« (220)

Ta odlomek je nekakšna anatomija *odpovedi*, ki jo je Hölderlin odkril v Jezusu Kristusu, Edinem, drugačnem od antičnih mimetičnih božanstev. Ta Jezusov odklik

oziroma odpoved je Girard s francosko besedo *inflexion* opisal kot notranjo mutacijo – Jezus je edini drugačen, ker se je umaknil: ni se gibal naprej, temveč nazaj; ni rasel, ampak se je manjšal. Posnemanje Kristusa naredi človeka drugačnega, novega: razpoložljivega za nekaj, kar je v njem globlje od njegove najgloblje človeške narave; tu človek mutira, doživi spremembo, ki v njegovi naravi ni bila zakodirana, predvidena – preklopi se na drugi program, s človeškega na Kristusovega; to mu omogoči, da izstopi »iz mimetičnih vrtincev svetne eksistence«, se odmakne v zavetje Očeta in postane ‚Božji sin‘. Svoje mimetične narave človek ne more premagati, lahko pa se ji odpove – iz nje izstopi tako, da naredi korak nazaj v prostor, ki mimetizma še ni poznal, v prostor nedolžnosti. Sprava torej ni rezultat dialektike, kakor je menil Hegel, ampak odpovedi. To je prepoznal Hölderlin, za katerega Girard pravi:

»Pesnik je bil v tem neizmerno bolj luciden kot njegov prijatelj Hegel. Vse je tako, kakor če bi slutil to ponorelo drvenje in kakor da bi ljudje bili nezmožni doumeti to resnico. Zato v tem odmiku ne vidim samo apokaliptične drže, ampak tudi neko obliko na novo odkrite nedolžnosti – naj rečem! – svetosti. Morda je to edini odpor, ki bi ga mogli postaviti nasproti nacionalnim herojstvom.«

Moderna kultura je po svojem bistvu apokaliptična; zato iz nje v paraapokaliptično, alternativno kulturo vodi samo en izhod – to so vrata nedolžnosti oziroma svetosti, ki jih je odprl Jezus Kristus. S to resnico, ki jo označi kot »bistveno antropološko odkritje« (235), Girard poimenuje ‚slepo pego‘, ki je mimetizem ne vidi in ne prepozna, čeprav je osrednji del resnice o človeku. Na njej je apostol Pavel utemeljil verigo pozitivne indiferenciacije z naročilom: »Posnemajte me!« (Fil 3,17) Ta veriga, utemeljena na posnemanju Jezusa Kristusa, ustvarja trdno, zdravo antropološko podstat – ustvarja kristično kulturo. Znotraj bazena indiferenciacije, ki je po svoji naravi negativna, se tako oblikuje pozitivna indiferenciacija, ki odnosov in identitete ne uničuje, temveč jih bogati.

Pozitivna indiferenciacija – rezultat odpovedi, ki je zelo dejavna – ustvarja prostor ljubezni. Tu odnosov človeku ne nalaga več zunanji sveti red, ampak jih človek po zgledu Jezusa Kristusa, po meri svetosti in nedolžnosti, odmika in odpovedi ustvarja sam. Jezus Kristus, model, ki ga jaz posnema, ni zgodovinski Jezus, ampak eshatološki, se pravi po *pasijonu* v zavetje Očeta umaknjeni Jezus Kristus – prostor ljubezni odpira eshatološki Kristus. Poistovetiti se z njim pomeni služiti bližnjemu, izbrisati se pred drugim. In obratno: izbrisati se pred drugim, ker sem se z njim poistovetil, pomeni poistovetiti se z eshatološkim Kristusom. Kaj pomeni ‚poistovetiti se z drugim‘? Za poistovetenje z drugim je tu bistven motiv: poistovetenje tu ni tekmovanje in rivalstvo z drugim, ampak služenje drugemu. Drugemu lahko služim, ker z njim ne tekmujem: to pomeni odreči se mimetizmu in se umakniti v zavetje Očeta. O tem govorijo Jezusove besede: »Resnično, povem vam: Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25,40) V teh besedah Jezus ne kaže nase kot na fizično navzočega, ampak nase kot na eshatološkega sebe, ki se bo v drugem prihodu – v *paruziji* – vrnil sodit. Eshatološki Kristus tistega,

ki ga posnema in mu sledi v zavetje Očeta, napotuje, naj služi njegovim najmanjšim bratom. Teh odnosov pa ni brez odpovedi (v njih ni več recipročnosti) – te odnose, zgrajene na ‚pravem odmiku‘, odlikujeta nedolžnost in svetost.

Poistovetenje z eshatološkim Kristusom človeku omogoči prehod »iz reda teles v red ljubezni [fr. *charité*]« (Girard 2007, 236). Besede *charité* ne smemo razumeti zgolj kot ljubezen, ampak kot ‚darovanjsko ljubezen‘ ali kot ‚ljubezen v Kristusu‘. Ta prehod iz reda teles v red ljubezni Girard opisuje z metaforo, sposojeno pri Pascalu: da bi sliko prav videli, je ne smemo gledati niti od predaleč niti od preblizu – najti moramo ravno pravo mesto, pravo razdaljo. Ta metafora opredeljuje pravi odnos do človeka: prava razdalja, tj. pravo mesto, ki drugega človeka prikaže v njegovi pravi podobi, je po Girardovi interpretaciji Pascala ljubezen, razodeta v Kristusu (fr. *charité*): »... mi smo bratje ‚v‘ Kristusu.« (220) Kakšna je ‚prava razdalja‘ v Kristusu?

»Pretirana empatija je mimetična, mimetična pa je tudi pretirana ravnodušnost. Poistovetenje z drugim moramo torej razumeti kot korekcijo naše mimetične težnje. Slednja me preveč približa ali oddalji od drugega. Poistovetenje pa drugega omogoča gledati s prave razdalje.«

Izraz »poistovetenje z drugim« torej označuje odnos, ki je uničevalnemu mimitizmu nasproten. Svojo istovetnost jaz gradi v odnosu z drugim, do katerega pa mora najti srednjo pot med ‚pretirano empatijo‘ in ‚pretirano ravnodušnostjo‘. Odpoved mimitizmu je torej v umetnosti ohranjanja prave razdalje do drugega – v tem je umetnost evangeljske ljubezni, ki jo je živel Jezus. V obdobju notranje mediacije, ki je ostalo brez transcendentnih modelov, utemeljenih na hierarhičnem redu, je odnose s primernim odmikom od drugega in primerno bližino do njega zmožna ustvarjati le evangeljska ljubezen. V tej zmožnosti Girard prepoznava transcendenco jaza⁶; transcendenca pomeni odpoved magičnemu, magični privlačnosti, ki sakralizira: odpoved zato posvečuje.

»Ampak samo Kristus dopušča ponovno odkriti to pravo razdaljo. Zato je pot, ki jo kažejo evangeliji, edina, ki je mogoča v trenutku, ko *exempla* ne obstajajo več, in kjer nam niso več dani transcendentni modeli. Nam je zato naloženo, da vzpostavimo to transcendenco s tem, da se upremo magični privlačnosti, ki jo drugi vršijo na nas in ki vedno vodi k nasilni recipročnosti.«

Iz tega lahko zaključimo, da Girard recipročnost razume kot zapiranje v imanenco, v magijo, v sveto, odpoved recipročnosti pa – nasprotno – odpira transcendenco, svobodo v svetosti:

»Posnemati Kristusa tako, da do drugih vzpostavimo pravo razdaljo, pomeni izstopiti iz mimetične spirale: *ne več posnemati, da ne bi bili posnemani*.« (236)

⁶ O različnih pogledih na transcendenco Klun 2019a in 2019b.

Kakšno je torej razmerje med mimetično željo in odpovedjo mimetični želji? Girard razume odpoved kot transcendenco. Mimetična želja, ki ji človek dolguje svoj izvor in je človekovi naravi inherentna, je po svojem bistvu nasilna in smrtonosna, usmerjena k eskalaciji nasilja, k apokaliptičnemu uničenju. Kristična kultura, ki je v izvoru moderne kulture, pa se je znašla v paradoksnem položaju: človeštvo je sicer rešila nasilnega mehanizma grešnega kozla, ki je v predkrističnih kulturah človeštvo varoval pred eskalacijo mimetičnega nasilja – sedaj pa je sama izpostavljena eskalaciji tovrstnega nasilja. Šele v eskalaciji nasilja pa se človek zave, da ga Kristusovega lahko naredi le odpoved nasilju – in mu odpre vrata v Božje kraljestvo:

»Vsi smo lahko deležni Kristusovega božanstva pod pogojem, da se svojemu nasilju odrečemo. Danes vemo – delno tudi po zaslugi Clausewitzta –, da se ljudje temu ne bomo odrekli. Paradoks torej hoče, da evangeljsko sporočilo začnemo dojemati v trenutku, ko se eskalacija, zaostrena do skrajnosti [*montée aux extrêmes*], uveljavi kot edini zakon zgodovine.« (20)

Eskalacija nasilja ni nekaj prigradnega, ampak je v samem jedru človeške kulture. »Zaostrovanje do skrajnosti je nepovraten zakon. Razlog za to je v tem, da drug drugega nezaustavljivo privlačimo, zato prehod od vojne k spravi ni mogoč.« (183) In še več: »Vojna je v resnici zakon biti.« (182) Ta zakon, ki konstituira mimetično željo in ustvarja človeško kulturo, je nepreklicen in usoden.

Girard pa pokaže tudi na drugo plat istega pojava, ki ga je preroško oznanil Hölderlin: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« Neizprosni zakon mimetizma, ki ga ni mogoče premagati, se je mogoče odreči. Glede na apokaliptično eskalacijo nasilja je alternativa jasna: »Prej ali slej se bodo ljudje nasilju brez žrtvovanja odrekli ali pa bodo razstrelili planet; bodo ali v stanju milosti ali pa smrtnega greha.« Odgovor na nevarnost uničenja, ki ga prinaša mimetizem, je milost: odpoved mimetizmu v naravni perspektivi ni možna. Religija je v arhaični družbi iznašla žrtvovanje nedolžnih žrtev, s katerim je izločala večje nasilje in tako omogočala preživetje. Toda, »če je religija iznašla žrtvovanje, ji ga krščanstvo odjemlje.« (60) Krščanstvo nasilja ne odpravlja z nedolžnimi žrtvami, ampak tako, da se nasilju odpove in se vanj ne podaja – na mimetično nasilje odgovarja z odpovedjo. To je sporočilo evangeljskega razodetja:

»Da bi razodetju omogočili polno se razodeti v svoji dobroti, ki v ničemer ne ogroža, bi zadoščalo, da ljudje prevzamejo držo, ki jo priporoča Kristus: popolna vzdržnost od maščevanja, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če se bo namreč to še nadaljevalo, nas bo pripeljalo do iztrebljenja vsega življenja na planetu.« (18)

Če nas mimetična želja, naša narava, žene v eskalacijo nasilja, to še ne pomeni, da je človeštvo apokaliptično uničenje usojeno. V svojem bistvu je človek svoboden, transcendenten.

»V tem ni usode – ljudje so namreč povsem dovzetni za to, da se svojemu nasilju odpovedo. Stara Indija je imela zmožnost odpovedovanja, ki si jo Zahod še predstavlja ne more.« (132)

Ponovimo – mimitizma ni mogoče premagati, a mogoče se mu je odpovedati, če posnemamo, kot da ne bi posnemali, to je na način, ki ne vodi v rivalstvo: s pravo razdaljo. Človekova narava ni samo imanentna, podvržena mimetičnemu zakonu, ampak je tudi transcendentna: zmožna, da se mimitizmu odpove in se umakne v zavetje Očeta.

6. Zaključek

Cilj naše razprave je bil odgovoriti na vprašanje o krizi odnosov v sodobnem svetu. Naravo odnosov smo predstavili v luči mimetične teorije, ki ključ za razumevanje človeka in njegovega sveta vidi v mimetični želji. Kot kopija želje modela je mimetična želja po svoji naravi odnosna, relacijska. Želja pa je po svoji naravi tudi rivalska. To je tudi njena temeljna težava: rivalstvo uničuje tudi najsvetejše medčloveške odnose. Oughourlian (2010, 146), avtor mimetične psihoterapije, si zato zastavlja vprašanje: »Kako je mogoče zaščititi odnos pred rivalstvom, ki ga ogroža?«

Želja človeka ne le ustvarja, z njim se tudi poigrava in ga slepi. »Želja spreminja predmet in se iz nas norčuje, da imamo belo za črno. Svet, v katerem živimo, je svet iluzije.« (96) Mimetični jaz je že po svojem izvoru ujetnik iluzije; mimetična želja ustvarja iluzijo istočasno, ko ustvarja jaz. Izvorna iluzija mimetičnega jaza je iluzija, da so njegove želje avtonomne in da torej niso kopije želj drugih. To Girard imenuje ‚romantična laž‘ ali ‚romantična iluzija‘. ‚Romantično laž‘ opredeljuje kot »nepriзнano posnemanje enega samega modela« (Girard 2007, 269). Za ‚romantično iluzijo‘ pa Oughourlian (2010, 11) pravi, »da hoče vedno misliti, da je naša želja avtonomna, da ima svoj izvor v nas, da je izključno naša last«. Povezava med mimetično željo in iluzijo o avtonomiji pa je tudi generator ‚neskončnega antagonizma‘, ki uničuje medčloveške odnose:

»Prava narava želje, njen mimetični značaj, nas skupaj z zanikanjem te resnice nenehno vodi k temu, da v naši notranjosti kopiramo želje vseh, ki jih srečujemo, se podrejamo njihovem vplivu in jih s samim tem dejanjem posnemanja delamo rivale – s tem pa ovire temu, za kar mislimo, da so naše želje. Brezkončni antagonizem, ki izhaja iz naše zahteve po domnevni izvornosti in samoniklosti naših želja in torej po naši osebni avtonomiji, nenehno podžiga naša rivalska čustva ter voljo po dominiranju in priganjanju.« (12)

Posnemanje drugega in istočasno zanikanje prav te resnice sta dva obraza iste mimetične želje. Ko se jaz drugemu s posnemanjem podreja, si ga istočasno dela za rivala in oviro temu, za kar jaz misli, da je njegova želja. In obratno, prepričanje jaza, da so želje njegove, v njem spodbuja rivalska čustva.

Po Girardu mimetična želja izhoda iz rivalstva ne omogoča. V sodobni moderni družbi odpira mimetična želja eno samo in edino perspektivo – eskalacijo nasilja do apokaliptičnih skrajnosti. Takšna perspektiva torej rešitve ne prinaša. Clausewitz je na apokaliptično nevarnost prav z vidika te perspektive poskušal odgovoriti kot heroj, ki se podaja v boj v želji odvrniti slabo in v upanju, da bo z zmago ustvaril trajen mir. Mimetična teorija pa poudarja, da je takšen pristop, ki se zdi samo-

umeven, zgrešen, saj pozablja na bistveno – na moč maščevanja, zaradi katerega znotraj mimetizma poraženec nikoli ne sprejme poraza in zaradi katerega je mir le začasen. Hölderlin pa je na apokaliptično nevarnost odgovoril po zgledu Jezusa Kristusa, ki rešitve na človeško nasilje ni iskal v spopadu, ampak v odpovedi mimetizmu – v tem, da je naredil ‚korak nazaj‘: da je torej izstopil iz očarljivih mimetičnih razmerij, ki ustvarjajo iluzijo in rivalstva. To gesto Girard imenuje ‚spreobrnjenje‘ (fr. *conversion*). S tem se je umaknil iz sveta, ki temelji na mimetizmu. Mimetična teorija v tem prepozna tudi transcendenco, ki prinaša odgovor na apokaliptično nevarnost: »Nam je zato naloženo, da vzpostavimo to transcendenco s tem, da se upremo magični privlačnosti, ki jo drugi vršijo na nas in ki vedno vodi k nasilni recipročnosti.« (Girard 2007, 236) Spreobrnjenje ali strategija, ki smo jo s Heideggerjevim izrazom označili kot ‚korak nazaj‘,⁷ ne pomeni poraza oziroma bega, temveč odkritje prave prihodnosti, to je ‚dobre transcendence‘ (232). Te dobre transcendence, h kateri vodi spreobrnjenje, ni mogoče ločiti od spomina. Mimetični perspektivizem, usmerjen k svojemu poslednjemu in edinemu cilju – k zmagi nad nasprotnikom –, temelji na pozabi, na izgubi spomina o svojem lastnem poreklu: o tem, da prihajam od *drugod*, o lastni *alohtoniji*. Mimetična želja *pozablja*, da ni avtonomna, temveč sposojena, prevzeta od drugega – ‚mimetična privlačnost‘ torej uničuje spomin, identiteto in odnose in tako vodi v individualizem.

Spreobrnjenje pa človeka odpira njegovi lastni *alohtoniji*, dejstvu, da ima svoj izvor v drugem. To opisuje sv. Avguštin, ko je za Boga dejal, da je »bolj notranji od moje najgloblje notranjosti« (*Izpovedi*, knj. 3,11). Izraz ‚spreobrnjenje želje‘ označuje tisti trenutek, ko se mimetični jaz, ‚proizvod‘ mimetizma, mimetizmu odpove. Mimetična želja je antropološka konstanta in je zato univerzalna. Jaz je ne more zamenjati z nečim drugim – lahko pa iz nje izstopi. To Girard označi z besedo ‚spreobrnjenje‘ ali ‚notranja mutacija‘. Spreobrnjeni jaz prepozna, da njegove želje niso njegove, avtonomne, ampak sposojene od drugih – in da ima on sam svoj izvor v drugem. Spreobrnjenje je torej povezano s spominom jaza na pravo poreklo. In ta spomin niso vrata v preteklost, pač pa vrata v ‚dobro transcendenco‘. Tehnično-znanstveni napredek, ki je posledica mimetične želje, njene pospešene tekmovalnosti in rivalstva, zato ni izraz človeka kot transcendentnega bitja – mimetizem vodi v smer imanence, vedno večje fiksacije in zaprtosti vase, v ‚pekel želje‘. Zmožnost samopreseganja, transcendence se kaže kot zmožnost odpovedi mimetizmu, katerega ustvarjenina – obenem pa tudi ujetnica – je človeška narava. Šele dobra transcendenca omogoča odnose, v katerih jaz in drugi nastopata kot transcenden-

⁷ Izraz ‚korak nazaj‘ (nem. *Schritt zurück*) uporablja Heidegger za opis miselne strategije, nasprotne dialektiki, na kateri temelji tradicionalna filozofija – predvsem Hegel, ki delo dialektike opisuje z izrazom *Aufhebung*, to je kot ‚nadvzemanje‘ oziroma ‚nadvzetek‘. Ta izraz označuje obenem ukinitvev in ohranitev: preseženo se v novi obliki ohranja na višji ravni. Heidegger izraz ‚korak nazaj‘ opredeljuje v delu *Identität und Differenz* (GA 11). »Za nas značaj pogovora z zgodovino mišljenja ni več nadvzemanje [*Aufhebung*], ampak korak nazaj [*Schritt zurück*] ... Korak nazaj napotuje na do sedaj preskočeno področje, iz katerega je šele bistvo resnice sploh mišljenja vredno.« (Heidegger 2006, 58) »Korak nazaj ne pomeni bega misli v minulo preteklost, vsekakor pa ne pomeni ponovne požitve začetka zahodne filozofije. Prav tako tudi ne pomeni nazadovanja glede na vse, kar je nezaustavljivi napredek ustvaril – ne pomeni torej brezupnega poskusa, da bi tehnični napredek ustavili. ‚Korak nazaj‘ je prejkone ‚korak dol s‘ tirov, na katerih se dogaja napredek in nazadovanje postavljanja.« (159)

tna subjekta, ne da bi svoje želje videla kot nedotakljivo avtonomijo, za katero se morata drug proti drugemu boriti. Kulturo odpovedi mimetizmu je s svojim pasijonom ustvaril in uveljavil Jezus Kristus. Spreobrnjenje, ki temelji na prepoznanju *alohtonije*, človeku ponuja dostop do prave modrosti, ki je zmožna sprejeti resničnost. »Takšna podrejenost resničnosti je značilna za velike modrece in duhovne učitelje, načeloma pa je dosegljiva vsakomur, če je le voljan razumeti in prepoznati naravo svoje želje in svoje identitete.« (Oughourlian 2010, 101)

Reference

- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Burkert, Walter.** 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Clausewitz, Carl von.** 2000. *Vom Kriege*. München: Cormoran. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1832–1834. Angl. prev., *On War*. Rockville: Wildside Press, 2009.
- Doran, Robert.** 2011. René Girard's concept of conversion and the *via negativa*; revisiting *Deceit, desire, and the novel*. *Religion & Literature* 43, št. 3:170–179.
- Girard, René.** 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort. Paris: B. Grasset.
- . 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset. Slov. prev. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- . 2004. *Les origines de la culture*. Entretien avec P. Antonello et J. C. de Castro Rocha. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord, 2007. Angleški prevod, *Battling to the end: conversations with Benoît Chantre*. Studies in violence, mimesis, and culture series. East Lansing: Michigan State University Press, 2010.
- Greisch, Jean.** 2022. „Une autre clarté“: la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 1:15–31.
- Heidegger, Martin.** 2006. *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Klun, Branko.** 2019a. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:589–599.
- . 2019b. Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Oughourlian, Jean-Michel.** 2010. *The genesis of desire*. Prev. Eugene Webb. East Lansing: Michigan State University Press. Izvirnik, *Genèse du désir*. Pariz: Carnets nord, 2007.
- Palaver, Wolfgang.** 2011. "Creative renunciation": the spiritual heart of René Girard's *Deceit, desire, and the novel*. *Religion & Literature* 43, št. 3:143–150.
- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014a. Nasilje in etika križi v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- . 2014b. Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni*. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- . 2015a. Démonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 2015b. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega kliča »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- . 2016. Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- . 2020. »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:293–320.
- . 2022. Exodus: matrica razodetja. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2:315–352.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:411–423.
- . 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 611—621

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 17:159.942

DOI: 10.34291/BV2022/03/Centa

© 2022 Centa Strahovnik, CC BY 4.0

Mateja Centa Strahovnik

Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost¹

Cognitive Role of Bodily Sensations, Resonance, and Alienation

Povzetek: Martha C. Nussbaum in tudi mnogi drugi zagovorniki kognitivne teorije čustev dodeljujejo telesnim občutkom in občutjem zgolj sekundarno vlogo – so nekaj, kar čustva bolj ali manj po naključju spremlja, vendar niso sestavni del čustev. V prispevku se s tem pogledom ne strinjamo: raziskati želimo, na kakšen način bi lahko telesne občutke in občutja vseeno razumeli kot vrsto spoznanja – in bi kot taki tvorili podlago za sam spoznavni gradnik čustva. Izpostavljamo štiri možne načine, kako lahko telesni občutki igrajo vlogo spoznavnega gradnika in tako na neki način oblikujemo razširjeno kognitivno teorijo čustev. Takšna razširjena teorija se dobro dopolnjuje oz. nadgrajuje z vidiki dela Hartmuta Rose na temo resonanca in odtujitve, ki zajema tudi odnos med telesom in čustvi.

Ključne besede: kognitivna teorija čustev, telesni občutki, resonanca, odtujenost

Abstract: Martha C. Nussbaum and many other representatives of the cognitive theory of emotions assign bodily sensations and feelings only a secondary role; it understands them as something that more or less incidentally accompanies emotions but is not a necessary part of emotions. In the article, we do not agree with this view or, better said, we want to investigate in what way we could understand the body and bodily sensations as a type of cognition. Understood in this way, bodily sensations could form the basis for the constitutive cognitive part of emotion itself. Finally, we highlight four possible ways in which bodily sensations can play the role of a cognitive component of emotion and thus propose an extended cognitive theory of emotions. In conclusion, we use Hartmut Rosa's theory of resonance and alienation to highlight how his views on the relationship between the body and emotions complement the extended cognitive theory of emotion.

Keywords: a cognitive theory of emotion, bodily feelings, resonance, alienation

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta „Kognitivna teorija čustev v kontekstu teologije čustev: telesni občutki, spoznanje in moralnost (Z6-2666)“ in raziskovalnega programa „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269)“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

1. Uvod

V vsakdanjem življenju čustva pogosto tesno povezujemo s telesom in telesnimi občutki – vsaj v smislu, da čustva spremljajo telesnost ali pa da čustva na neki način (za)čutimo v telesu. Na teoretični ravni je uveljavljenih več različnih teorij čustev (Johnson 2015), od katerih nas bo v prispevku zanimala kognitivna teorija čustev, ki vsaj na prvi pogled telesnim občutkom pri čustvih ne pripisuje bistvene vloge. Najbolj neposredna pot, kako lahko v okviru kognitivne teorije čustev razumemo telesne občutke, je, da so telesni občutki zavestne zaznave, ki jih ima posameznik glede svojega telesa.² Eno izmed odprtih vprašanj je, kakšno vlogo imajo ti telesni občutki pri čustvih in čustvovanju.

Glede vloge vidika telesa in telesnih občutkov si nasproti stojita dve temeljni vrsti teorij čustev oz. teorij čustvenega procesa. Prve, nekognitivne teorije čustev telesne občutke razumejo kot gradnik čustev – zanje so čustva zgolj nekakšna percepcija tega, kar se dogaja v naših telesih kot posledica nekaterih zunanjih dražljajev (James 1884; Prinz 2004). Na drugi strani pa so kognitivne teorije čustev, ki čustva razumejo kot nekaj, kar se oblikuje na podlagi vrednostnih prepričanj, ocen ali vrednostnih sodb – zato tudi oznaka kognitivne (Solomon 1988; 1993; 2007; Nussbaum 2001). Te teorije dodeljujejo telesnim občutkom zgolj sekundarno vlogo – so nekaj, kar čustva bolj ali manj po naključju spremlja, vendar pa ne nujni sestavni del čustev (Nussbaum 2001, 56–64). Enako čustvo lahko namreč pri različnih ljudeh vodi do različnih telesnih odzivov ali pa sta dve različni čustvi povezani z enakim telesno-izkustvenim občutjem. Prednost kognitivnih teorij je, da lahko razumevanje čustev in čustvovanja bolje pojasnijo in poglobijo, obenem pa ponujajo možnost kultiviranja čustev (Nussbaum 2001; Centa 2019). Vseeno pa se zdi, da bi bilo smiselno najti način, kako v njihovem okviru telesu in telesnim občutkom poiskati ustrezno mesto.

V prvem delu prispevka bomo najprej raziskali kritike kognitivne teorije čustev glede vidika vloge telesa in telesnih občutij, da bi našli oporne točke za nadgradnjo oz. dopolnitev te teorije. Kritike so si enotne zlasti v tem, da razumejo telo oz. telesne občutke kot pomembne gradnike čustva – ne glede na to ali so ti gradniki razumljeni kot kognitivni oz. spoznavni ali ne (Furtak 2010; Barlassina in Newen 2013; Ben-Ze'Ev 2004). V našem prispevku se bomo osredotočili predvsem na različico kognitivne teorije čustev, ki jo zagovarja Martha Nussbaum;³ njeno različico teorije namreč razumemo kot eno izmed najbolj razširjenih in kot tisto, ki v največji meri ponuja prostor za kultiviranje čustev. Strinjamo se z Nussbaum, da je razumevanje in kultiviranje čustev pomemben korak pri vzpostavljanju dobrega življenja posame-

² Seveda lahko izpostavimo še druge vidike telesnosti, ki niso neposredno povezani z našo neposredno zavestno zaznavo – na primer pritisk stola na naš hrbet ob sedenju ali druga dogajanja v našem telesu, ki se jih neposredno ne zavedamo.

³ Nussbaum trdi, da je bistveni del čustvenega procesa vrednotenje – to pomeni, da nekognitivni elementi, kot so telesni občutki, niso nujni elementi oz. gradniki čustev (2001, 56–64). Po njenem mnenju je temeljna značilnost kognitivnih teorij čustev kognicija oz. spoznanje. Spoznanje je v tem pogledu najpogosteje opredeljeno kot vrednostna sodba. Čustva so kognitivna, ker nam omogočajo (pravilno oz. ustrezno) dojetje in vrednotenje sveta okoli nas. Zanimivo pa je, da Nussbaum izrecno zanika, da bi imeli telesni občutki in občutja pomembno vlogo pri naši prepoznavi ali določitvi čustev (2001, 57–58).

znika in širše družbe (Centa 2018). V nadaljevanju bomo zato v njenem delu *Vihre misli (Upheavals of Thought, 2001)*, v katerem avtorica razvija svojo neostoiško kognitivno teorijo čustev, najprej izpostavili mesta, kjer v svojih opisih in analizah čustvovanja vidik telesa sama neposredno omenja. Tu bomo ugotavljali, da kljub strogemu/čistemu sledenju njeni teoriji vseeno obstaja oz. je dopuščen prostor, kjer bi lahko pokazali, da telo oz. telesni občutki so pomemben gradnik čustev – in imajo spoznavno vlogo. Sledila bo sinteza in razširitev kognitivne teorije čustev na podlagi vsaj štirih možnih načinov, kako lahko telesni občutki odigrajo vlogo spoznavnega gradnika čustev. V zadnjem delu pa bomo takšno razširjeno kognitivno teorijo čustev povezali z vidiki resonance in odtujitve, kakor ju razume Hartmut Rosa. Opirali se bomo predvsem na njegove vidike in razumevanje (postavitve) telesa in čustev v svet, ki jih opisuje v osrednjem delu o resonanci (Rosa 2019).

2. Kognitivna teorija čustev in telesni občutki kot oblika spoznanja

Kognitivna teorija čustev trdi, da čustvo poleg drugih gradnikov (kot so predmet čustva, drža naperjenosti, vidik dobrobiti oz. srečnosti) vključuje spoznavni gradnik oz. del, ki je povezan z vsemi ostalimi gradniki – ti so le ‚povod‘. Vlogo spoznavnega gradnika igrajo prepričanja – a ne katera koli prepričanja, temveč tista prepričanja, ki zadevajo našo presojo pomembnosti oz. vrednosti predmeta čustva (Nussbaum 2001). Primer tovrstnega prepričanja ali vrednostne sodbe je »X je zame vreden«. Ključno vprašanje je, ali so lahko telesni občutki oz. telo nujen gradnik čustva in konkretnije, ali lahko igrajo vlogo spoznavnega gradnika. V prispevku torej raziskujemo vprašanje, kako lahko razumemo telesne občutke in občutja kot vrsto spoznanja, ki potem tvori podlago za spoznavni gradnik čustva. Prva pot, kako se odgovoru na to vprašanje približati, je pregled kritik kognitivne teorije Marthe Nussbaum. Te kritike izhajajo tako iz kognitivnih teorij čustev kot tudi iz nekognitivnih teorij čustev. Vsem je skupno, da vlogo telesnih občutkov vidijo drugače kot Nussbaum – da so torej telesni občutki in zaznave bistveni del čustev. Druga pot pa je obravnava nekaterih mest, kjer Nussbaum v svojih opisih in analizah čustvovanja vidik telesa neposredno omenja sama.

2.1 Kritike

V uvodu smo omenili, da obstajata dve temeljni vrsti teorij čustev oz. teorij čustvenega procesa, ki si pri vlogi vidika telesa in telesnih občutkov nasprotujeta. Kognitivne teorije čustev telesnih občutkov ne razumejo kot bistvenih delov čustva, nekognitivne pa jih; v nekaterih primerih jih s čustvi celo enačijo. Zato je za ustrezno določitev vloge in pomena telesnih občutkov in občutij pomembno upoštevati poglede obeh vrst teorij. Najprej je tu teorija čustev kot neposrednega intuitivnega odziva (angl. *gut-reaction*), kakor to razume eden izmed vidnejših zagovornikov nekognitivne vrste teorije čustev Prinz (2004). Ta teorija se osredotoča na telesne občutke kot glavne gradnike čustev. Prinz trdi, da so čustva neko-

gnitivna. Temelje za takšno razumevanje čustev je sicer postavil že William James (1884) – v smislu, da moramo čustva razumeti kot posledico zaznavanja telesnih sprememb, ki jih nekateri dražljaji povzročajo ali sprožijo v nas. Ko zaznamo dražljaj (npr. nevarnost), se naš telesni odziv (npr. tresenje, povečan srčni utrip) sproži samodejno, refleksno, čustveni odziv pa je zgolj zavedanje teh telesnih odzivov (strah). Takšen pogled na čustveni proces zahteva telesni odziv kot nujen pogoj, da se čustvo pojavi (James 1884, 193). Prinz podobno trdi, da so čustva duševna stanja, ki jih povzročajo povratne informacije telesa. Od Jamesa se razlikuje po tem, da vzpostavlja razliko med tem, kar duševno stanje dejansko zaznava, in med tistim, kar predstavlja. Prinz trdi tudi, da so čustva lahko tako zavestne kot tudi nezavedne zaznave telesnih sprememb, medtem ko James meni, da so čustva zavestne percepcije telesnih sprememb (Barlassina in Newen 2013, 644).

Prinzova in predhodne teorije (James-Lange teorija) naletijo na več težav – med njimi tudi te, da se zdi, da je na podlagi telesnih sprememb razliko med enim in drugim čustvom težko ali celo nemogoče pojasniti in da tudi ne moremo jasno razlikovati med čustvi in drugimi telesnimi duševnimi stanji. Prav tako je težko ustrezno pojasniti naperjenost čustva na določen predmet. In nenazadnje, kako razložiti višja čustva – kot npr. krivda in sram, ki vključujeta tudi miselne gradnike oz. prepozicionalne naravnosti (Barlassina in Newen 2013, 641). Barlassina in Newen se sicer strinjata z osnovno teorijo Prinza, da so telesne spremembe pri oblikovanju čustva bistvene, ne strinjata pa se z delom teorije, ki trdi, da so čustva v celoti sestavljena le iz zaznav telesnih sprememb (640) in da kognitivnega dela ne vključujejo. Zato predlagata razumevanje, da so čustva sestavljena iz telesnih zaznav in predstav oz. prepričanj o zunanjih predmetih (dogodkih, stanjih stvari) (641–642).

Rick Anthony Furtak (2010) izpostavlja prednosti in slabosti razlag čustev v okviru kognitivnih in nekognitivnih teorij čustev. Osredotoča se zlasti na vključevanje telesa in telesnih občutij v opredelitev čustev oz. kako to različne teorije razumejo in predlaga skupno pot – združitev obeh teorij, ki bi čustva razložila najboljše. Tako kognitivne teorije kot njihovi nasprotniki vsak zase namreč trdijo, da imajo dovolj dokazov, da ostajajo v okviru svoje teorije kot pravilne. Na eni strani se zagovorniki kognitivne teorije naslanjajo na Damasijeve raziskave, predstavljene v knjigi *Descartes' Error* oz. *Kartezijeva zmota*, kjer ta trdi, da so čustva prav toliko kognitivna kot vse preostale (raz)umske dejavnosti (1994, xv; 159). To vsekakor podpira idejo zagovornikov kognitivnih teorij čustev, da so vrednostne sodbe bistveni gradnik čustva (Nussbaum 2001, 114–117; Solomon 2007, 166). Na drugi strani pa je nevroznanstvenik Joseph LeDoux; ta v svoji raziskavi, predstavljeni v delu *The Emotional Brain* (1996), dokazuje, da so čustva od kognicije ločen proces – in sicer zaradi njihovega ‚hitrega in nenadzorovanega‘ afektivnega odziva na dražljaj. To se sklada v nekognitivnimi teorijami, ki čustva razumejo kot nemiselne telesne odzive, ločene od višjih in počasnejših oblik kognicije (Prinz 2004, 34).⁴

⁴ Do takšnih razlik v raziskavah naj bi prišlo zaradi razlike v raziskovalni metodi pri teh dveh nevroznanstvenikih (Furtak 2010). Damasio se je osredotočal na ljudi, ki imajo omejeno čustvovanje ali so ga zaradi poškodb različnih delov možganov izgubili. Odkril je, da so poškodbe amigdale ali prefrontalnega korteksa zmanjšale občutenje čustva do te stopnje, da je bilo okrnjeno tudi njegovo razumevanje. Zato je

Furtak trdi, da še vedno ostaja izziv, kako pojasniti na eni strani preprost telesni odziv, ki ga je povzročil denimo steber požarnega hidranta, ki ga v prvem trenutku zaradi določene oblike zamenjamo za žival. Na drugi strani pa imamo primer, ko npr. ob nenadnem srečanju z osebo, s katero smo bili nedavno v sporu, doživimo močno telesno reakcijo (npr. nas strese) in obenem izkušnjo, pospremljeno z več mislimi. V tem primeru odziv sproži veriga prepričanj in sodb, medtem ko pri prvem primeru teh prepričanj oz. tovrstne kognitivne aktivnosti ni. Zagovorniki kognitivne teorije čustev oba primera pojasnjujejo tako, kot da ni pomembno, v katerih delih možganov se prižigajo nevroni v prvi ali drugi situaciji, saj se v obeh primerih na zaznavo nevarnosti odzove ves organizem – kar dokazuje naperjenost na določen predmet, ki jo lahko označimo kot kognitivni odziv (Furtak 2010, 54). Furtak nato navaja še niz drugih primerov,⁵ vendar že na podlagi obeh predstavljenih lahko zaključimo, da je vloga našega telesa pri čustvenih izkustvih tako močna, da je ne moremo izključiti ali zanemariti. Pri nekaterih čustvenih izkustvih pa je določen telesni odziv celo nujen, da se sploh čustvo pojavi. Torej bi bilo nujno pripoznati oboje – da so čustva naperjena in da obenem vključujejo telesno vzdraženje (55). Zato Solomon in Nussbaum, ki trdita, da so telesni občutki zgolj nebitveni dejavniki čustva, ki ne morejo pomagati niti pri določanju, za katero čustvo gre, zagovarjata premočno ali preozko obliko kognitivne teorije. Značilni vzorci telesnih odzivov, ki so povezani z posameznimi čustvi, ne morejo biti kar tako odpravljeni kot nekaj povsem zunanjega – in kar čustvo spremlja zgolj po nekem naključju (55).

mogoče sklepati, da sta čustvovanje in kognicija tesno povezana – in ne dva ločena sistema (Damasio 1994, 175; 200–201). LeDoux pa je po drugi strani proučeval vedenje podgan in njihov nevrobiološki odziv na nenaden zvočni signal. Ker so podgane na ta zvok reagirale neverjetno hitro, je zaključil, da tako hiter odziv podgan nakazuje, da so v možganih delovale le subkortikalne nevronske poti. To ugotovitev je prenesel na primer pohodnika, ki na svoji poti nenadoma zagleda kačo. Reakcija, ki je strah in povzroči umik ali zamrznitev pohodnika, vključuje hitro pot do amigdale in šele nato sledijo ostali procesi v drugih delih možganov, ki so del procesiranja dražljaja (LeDoux 1996, 150–166). Prinz tako na podlagi tega primera strah razume kot nekaj, kar se lahko pojavi brez kognitivne dejavnosti. »Če občutimo strah brez posredovanja neokorteksa, potem lahko občutimo strah, ne da bi to vključevalo kognitivno dejavnost.« (2004, 34) Furtak zato trdi, da lahko ta raziskava zagovornikom kognitivne teorije predstavlja izziv in je vredno raziskovati naprej, vendar hkrati tudi izpostavlja (in se strinja z drugimi raziskovalci), da je težko sklepati iz omejenih podatkov, pridobljenih iz raziskav na podganah (za podrobnejše raziskave in avtorje glej Furtak 2010). Pessoa prav tako trdi, da čustveni odziv vključuje združeno delovanje (angl. *coalitions*) različnih delov možganov, za katere pa ne moremo trditi, da so bili aktivirani zaradi telesnega vzdraženja ali kognicije (Furtak 2010, 53). Podobno trdi Edmund Rolls – da je subkortikalna pot, ki jo predlaga LeDoux, pri razumevanju čustvenega procesa manj verjetna oz. nepomembna, saj da je vsak zaznavni dogodek bolj kompleksen, kot pa le ‚dojemanje področij svetlobe‘ – kot npr. slišati znano melodijo ali prepoznati izraz na obrazu. To zahteva bolj kompleksne kognitivne procese, ki so povezani z različnimi nevronskimi regijami (Furtak 2010, 53). Tudi LeDoux sam opozarja, da je amigdala povezana z doživljanjem celotnega organizma, in se moramo zato izogibati trditvam, da obstaja del oz. točna lokacija v možganih, kjer naj bi določeno čustvo nastalo.

⁵ Eksperimenti, ki vključujejo obrazne in somatske povratne odzive, nakazujejo, da je nekognitivna teorija čustev za razlago čustev primernejša, saj so ta opredeljena na podlagi telesnih stanj. Če so ljudje, ki so sodelovali v eksperimentu, zavestno odprli usta oz. so oponašali smeh z odprtimi usti, jim je bila predstavljena risanka bolj zabavna kot tistim, ki tega giba niso naredili. Ko pa je bil ob isti vsebini izraz na obrazu negativen, so bila tudi njihova čustva neodobravajoča (Furtak 2010, 54). Vendar pa tudi te raziskave niso popolnoma dokončne. Oseba lahko oponaša jezen obraz, pa to v njej jeze ali žalosti samodejno ne bo sprožilo. Podobno velja za različne povratne somatske informacije – npr. pokončna drža ni dovolj, da bi sprožila ponos, lahko pa ponos spodbudi tako, da spusti meje razlogov, zakaj bi ponos lahko občutili. Furtak navaja tudi mesto iz Aristotela, ko pravi, da če je telo osebe že v določenem npr. neprijetnem stanju, jo lahko v jezo ‚porine‘ že manjša provokacija (54).

Če povzamemo, lahko vidimo, da tudi posamezne vrste teorij znotraj sebe niso poenotene – in si zagovorniki med seboj nasprotujejo ali se izpodbijajo. Tako redno srečujemo tudi povsem kognitivne ali nekognitivne oblike teorij. Za teorije čustvenega procesa, posebej nekognitivno in kognitivno teorijo čustev, vidimo, da nista zares čisti v smislu, da bi imela ena ali druga najboljšo utemeljitev glede telesa in njegove vloge pri čustvih – že po tem, da je tudi znotraj teorij že razvitih več podvrst teorij. Kognitivne teorije čustev se nadalje delijo na teorije čustev kot vrednostnih sodb in na kognitivne teorije ocene, medtem ko nekognitivne teorije čustev ločimo na tiste, ki trdijo, da so nekognitivna vsa čustva, in tiste, ki trdijo, da je nekognitiven le del čustev (Johnson 2010; Centa 2017, 69–86). Robinson opredeljuje čustvo kot nekognitivno afektivno vrednotenje, ki se zgodi zelo hitro, avtomatično – in to zaradi organizma samega (Robinson 2004; Furtak 58–59). Nussbaum pa po drugi strani trdi, da so čustva vrednostne sodbe, kjer vrednotimo določen zunanji predmet, pomemben za naše dobro, ki pa je po njenem hiter, neizrazljiv in ga ne moremo nadzirati (Nussbaum 2001, 19–23). Solomon pojasnjuje, da njegova kognitivna teorija ne zahteva, da bi bila čustva namerna ali zavestna (Solomon 1988, 183–191), kljub temu pa se čustva pojavijo brez zavestnega razmišljanja (Furtak 2010, 58–59). Sabine Döring (2007) opisuje čustva kot afektivne zaznave, ki imajo intencionalno vsebino: čustvo vključuje določen pogled na svet – kako posameznik dojema svet. Čustvena inteligenca je posledično to, da stvari ustrezno vidimo – in ne, kako sklepamo. Furtak zato predlaga, da je treba premostiti vrzel med obema poglavitnima vrstama teorij čustev – in ustvariti prostor za teorijo, ki bo oba bregova povezovala (2010, 59–60). Ob rob dodajmo še kritiko kognitivne teorije čustev, ki jo podaja Arona Ben-Ze'Ev (2004). Z Nussbaumovo se sicer strinja, da telesni občutki in zaznave niso del definicije čustev. Ne strinja pa se, da občutki (angl. *feelings*) in motivacija ne bi bili del čustev, saj vsako čustvo spremlja prijeten ali neprijeten občutek – kar lahko enačimo z vrednotenjem. Vrednostna komponenta je tista, s katero lahko ločimo med različnimi čustvi, pa tudi med čustvom in drugim, nečustvenim stanjem. Ni pa ta vrednostna komponenta nujno enaka čustvu (455–457). Sklenemo lahko, da je mnogo kritik kognitivne teorije glede vidika skoraj neznatne vloge telesa in telesnih občutkov povsem upravičenih.

2.2 Analiza vidikov telesa pri Marthi C. Nussbaum in razširjena kognitivna teorija čustev

V razdelku izpostavljamosta mesta v delu *Vihre misli*, kjer Nussbaum vidike oz. vlogo telesa – ko razpravlja o čustvih oz. njihovih gradnikih – omenja sama. Na podlagi teh podajamo analizo in širši oz. bolj splošen pregled tega odnosa, ki bi lahko predstavljal del bolj vključevalnega pogleda na bistvene (spoznavne) gradnike čustev. Eno izmed mest v omenjenem delu, kjer nastopajo telesni občutki oz. telo kot del čustvovanja, je primer, ko Nussbaum opisuje svoje doživljanje ob novici o resnih zdravstvenih težavah svoje mame. Opisuje, kako je tisto noč, ko je izvedela novico, sanjala svojo mamo v bolnišnici. Mama je ležala na postelji zvita in skrčena v položaju zarodka. Nussbaum jo je opazovala in ji ljubeče rekla: »Lepa

mamica.« V tistem trenutku je mama vstala iz postelje in je bila videti zopet mladostna in zdrava. Rekla je: »Drugi me morda že kličejo čudovita, vendar mi je bolj pri srcu, če me kličejo kot ti, lepa.« V tistem trenutku se je Nussbaum prebudila v solzah, saj je vedela, da je realnost drugačna. Njena mama je namreč nemočna in v oddaljenem mestu v bolnišnici umirala zaradi hujšega kooperativnega zapleta. Naslednji dan je Nussbaum odšla na pot z letalom, da bi mamu videla, preden bi ta umrla. Opisuje, kako je med letom domov po eni strani še vedno upala, da bo njena mama ozdravela, vendar se ji je po drugi strani pred očmi še pogosteje pojavljala podoba njene smrti. Kot pravi sama, se je njeno telo tej podobi sicer upiralo – telo je to misel na smrt zavračalo. Tresla se je zaradi napetosti ob resnici in grozeči misli o smrti. Čutila pa je tudi močno jezo ob mislih, kako so lahko zdravniki dopustili, da je do zapleta prišlo, kako se lahko stevardesa tako smeje, kaj bi lahko sama naredila, da bi to preprečila – in zakaj ni bila ob mami, ko se je to zgodilo.

Če analiziramo zgornji primer, lahko vidimo, da Nussbaum že sama opazi, da se je njeno telo ob misli na mamino smrt odzvalo drugače, kot pa so bile oblikovane njene misli. Ni sodelovalo z njeno presojo, da je mama že umrla. To se je lahko zgodilo iz več razlogov. Omenila je, da je imela še vedno upanje, da bo mama ozdravela in je morda telo bolj sledilo tej naravnosti. Še ena možnost je, da je telo v tisti situaciji vseeno na neki način ‚vedelo‘ resnico – to je, da je bila v tistem trenutku mama v resnici še živa. Občutek v telesu je tako v tem primeru igral vlogo spoznavnega gradnika in predstavljal temelj za upanje – drugače kot žalost in jeza, ki sta temeljili zgolj na njenih prepričanjih. Kdo bi sicer lahko ugovarjal, da v tem primeru to ni ustrezna interpretacija in da sta bili pač vključeni dve različni vrednostni sodbi (ena kot podlaga žalosti, druga kot podlaga upanju), pri čemer so takšno stanje spremljali določeni občutki v njenem telesu. Zato si oglejmo ta odnos na nekoliko bolj splošni ravni.

Razlikujemo lahko vsaj med štirimi možnimi načini, kako lahko telesni občutki igrajo vlogo spoznavnega gradnika. Prvi način je prisoten v primerih, ko se naše telo odzove drugače, kot so oblikovane naše misli, in v tem smislu predstavlja podlago za čustvo, ki je bolj ustrezno kot tisto, ki bi bilo oblikovano zgolj na podlagi zavestne vrednostne sodbe. Zamislimo si nekoga, ki je v gorah – pred zadnjim delom vzpona na vrh. Vendar je običajno pot odnesel plaz in tam je zdaj prepad. Pot je postala zelo nevarna, daljša in nepoznana. Njegova presoja je, da je pot vseeno varna. Vendar se v tistem trenutku začne tresti – postane ga strah, zato se ustavi in poti ne nadaljuje. Glede na to, kako si primer zamislimo, je ena možnost ta, da bi se pot zares končala tragično: da je bil vidik telesa tisti, ki je bistveno določil tako strah kot samo odločitev, kaj storiti. Telo podobno razumemo tudi kot spoznavni vir oz. vir informacij.

Drugi način je, da nas telesni občutki, ki oblikovanju določenega čustvenega odziva sledijo, opozorijo, da takšen odziv ni bil ustrezen. V tem smislu imajo telesni občutki vlogo opozorila oz. signala, da moramo prvotno oblikovano čustvo spremeniti. Npr. na zabavi srečamo osebo, s katero smo bili v preteklosti v sporu, ki smo ga razrešili – oz. smo osebi morda oprostili. Ko pa smo se z osebo ponovno srečali na zabavi, smo v telesu začutili določeno neprijetno občutje, ki nam je nakazalo, da tega spora še nismo zares razrešili, občutili smo celo strah ali pa jezo.

Telesna reakcija nam kaže, da prvotno čustvo umirjenosti ali veselja, ki smo ga ob razrešitvi spora občutili, ni bilo ustrezno. Tretja vloga telesnih občutkov je, da imajo ti vlogo nečesa, kar omogoča ustrezno vrednostno sodbo. Eden izmed primerov takšne situacije bi bil ta, ko nas telesni občutki spomnijo na določena dejstva ali prepričanja, ki bi sicer ostala izven domene prepričanj, na podlagi katere oblikujemo določeno vrednostno sodbo. Dodamo lahko tudi, da je morda v mnogih situacijah telo edina pot, da lahko takšna ozadna prepričanja postanejo zavestna.⁶ Npr. neko osebo je v otroštvu ugriznil pes in od takrat, kljub temu, da je imela s psi tudi (ali celo zgolj) pozitivne izkušnje, vsakič, ko se sreča s psom, vseeno doživlja strah. Četrty način pa je bolj posreden – telo je nedvomno nekaj, glede na kar so določene naše biološke potrebe. Ker je njihova zadovoljitev za nas pomembna oz. vredna, je pomembna za dobro življenje posameznika in njegovo uspevanje (Nussbaum 2000; 2001, 416–419). Razsežnost telesa je torej bistveno določilo vrednostnih sodb – naša celotna čustvena geografija je bistveno določena s telesom. Na podlagi naših temeljnih potreb ustvarjamo vrednostne sodbe in z njimi povezana čustva. Ena od potreb je potreba po varnosti (zavarovanju našega telesa in njegove integritete). Ko nas ob srečanju z medvedom postane strah in zbežimo, je gradnik našega strahu vrednostna sodba ali prepričanje, da nas medved ogroža oz. je ogrožena varnost našega telesa.

Če kratko povzamemo in pripoznamo zgornje štiri načine pomembnosti telesa in telesnih občutkov za čustva, potem smo oblikovali razširjeno kognitivno teorijo čustev, v okviru katere smo pokazali, da imajo lahko telesni občutki tudi spoznavno vlogo – in so torej gradniki čustev, ne pa nekaj, kar čustva (naključno) spremlja. Če povzamemo še kritike in pri tem upoštevamo prednosti srednje poti oz. boljše rečeno skupne poti, lahko z vidika kognitivne teorije čustev zaključimo takole: ko in če telesne občutke razumemo kot nujen del – spoznavni gradnik – čustev, s tem pripomoremo k njihovi bolj celostni razlagi in s takšnim razumevanjem čustev odpiramo pot do vpogleda v posameznikovo čustveno geografijo ter vidike za njegovo dobro življenje. Ta vpogled je boljši, kot bi bil brez vključitve telesnih občutkov.

Kognitivne teorije čustev v širšem smislu tako dopuščajo možnost, da so naša telesna občutenja o nečem ali nekom tako spoznavna kot tudi telesna hkrati. Tako sta telesni in spoznavni vidik (vrednostni vidik) združena kot dela oz. gradnika ene izkušnje. Sledili smo torej možnosti, da so čustveni odzivi vrsta intencionalnega zavedanja; nekaj, kar je med propozicijsko kognitivno sodbo (Strahovnik 2018, 306) in nekognitivnim telesnim občutjem. Več pristopov čustva razume kot na neki način kognitivna – to pomeni, da so čustva hkrati telesna in tudi premišljeni načini, kako posameznik občuti in razume svet. Kognitivno in telesno je združeno, razumljeno kot dva vidika ene čustvene izkušnje. Če to drži, lahko razumemo zagovornike različnih teorij čustev – kot npr. Prinz, ki zagovarja nekognitivno somatsko teorijo čustev, in na drugi strani Solomona in Nussbaum kot zagovornika kognitivne teorije čustev,

⁶ Nussbaum določeno vlogo pripisuje telesnemu spominu (2001, 36). Skozi leta namreč telo osvoji določene navade, zato se lahko v določenih situacijah zgodi, da naše telo odreagira drugače, kot si mislimo. Telo ima v tem pogledu spoznavno vlogo, vendar ne vključuje čustev, zato temu vidiku v prisp evku ne posvečamo posebne pozornosti.

ki jima je skupno to, da so čustva otipljivo telesna in v odnosu do sveta vključujejo razumsko oz. naperjeno/intencionalno vsebino. Oba niza avtorjev se v bistvu razlikujeta le po izhodišču – telesnem ali kognitivnem gledišču (Furtak 2010, 55–58).

3. Telo, čustvovanje, resonanca in odtujenost pri Hartmutu Rosi

V prejšnjem razdelku smo nakazali načine, kako lahko kognitivno teorijo čustev razširimo tako, da v vlogo spoznavnih oz. kognitivnih gradnikov samega čustva vključimo tudi telo in telesne občutke – in to ne zgolj kot nekaj, kar čustvo (narključno) spremlja. V tem zadnjem delu bomo na kratko izpostavili, kako lahko vse to povežemo z mislijo o resonanci in odtujenosti, kot jo razvija Hartmut Rosa. Pri tem se bomo omejili le na dva izmed teh vidikov, saj je Rosova teorija resonance po svojem obsegu precej bolj splošna, kot so teorije čustev, ki so osrednji del naše raziskave. Zanimalo nas bo, kaj za vidik telesa in telesnosti pomenita resonanca na eni in kaj odtujenost na drugi strani v okviru tako kognitivnih teorij čustev kot tudi kultiviranja naših lastnih čustev.

Prva stvar, ki jo lahko izpostavimo, je, da Rosa telesu in telesnim občutkom pripisuje izjemno pomembno vlogo. Glede na to ni dvoma, da naših čustev, njihovega oblikovanja, vloge in vrednotenja pravzaprav ne moremo ustrezno razumeti, ne da bi vključili tudi vlogo telesa. Že človekova umeščenosť v svet predpostavlja telo oz., kakor pravi Rosa, smo v svet postavljeni preko naših stopal (2019, 46). Na splošno pa ta umeščenosť vedno vključuje preplet fizičnih, družbenih, čustvenih in kognitivnih pomenov oz. temeljnih določil. Stik s svetom preko stopal z dodatkom težnosti vzpostavlja os – razsežnost ‚dol in gor‘, medtem ko usmeritev naših čutil temu dodaja razsežnost ‚spredaj : zadaj‘, ki predstavljata tudi dve najbolj osnovni razsežnosti. Nadalje se stik s svetom vzpostavlja preko kože (občutek, dotik, prijem, rokovanje), ki deluje kot membrana med posameznikom in svetom, ki vzpostavlja odnos in pogoj resonance. Zaradi prenatalne prisotnosti tega stika in kože lahko rečemo, da je resonanca konstitutivna za samo vzpostavitev subjekta, ki v časovnem smislu vznikne šele kasneje. Koža je temeljna tudi z vidika, da »nihče ne more iz svoje kože«, pri čemer seveda v tem reku ni izpostavljena samo koža kot organ, temveč bistvena določitev, ki jo posameznik do sveta vzpostavlja (47–48).⁷

Če se premaknemo k vidiku čustev in čustvovanja, lahko najprej izpostavimo, da Rosa vidika spoznave oz. prepričanja in čustev razume kot tesno preletena. Naša prepričanja v pomembni meri sodoločajo naše izkustvo, vključno s čustvovanjem – in obratno: naša čustva, posebej pa tudi »čustveni temelj našega odnosa do sveta«, v veliki meri oblikujejo naša prepričanja ter raven ustreznosti

⁷ Rosa nadalje izpostavlja še druge vidike telesa in telesnosti, ki so za resonanco pomembni oz. celo bistveni – npr. pomen diha za prepoznavanje in sprejemanje čustev (2019, 54), pomen resonance za resonančni prenos čustev z enega telesa na drugega. Pomembno je tudi, kot opozarja Rosa, da sama izkustva resonance niso čustvena izkustva (78), lahko pa govorimo o čustveni resonanci, katere podlaga pa je zopet lahko samo telo in odnos s svetom, ki je posredovan preko telesa (95).

in smiselnosti, ki jim jo pripisujemo (2019, 13). Rosa tudi trdi, da je naš odnos s svetom – na podlagi katerega nato oblikujemo tudi naša čustva – vedno že določen s tem, da se nam svet kaže kot »prijeten, vabljen, ali pa prepovedan, nevaren ali odvraten« (110). Gre torej za to, da lahko rečemo, da so naša čustva sooblikovana na podlagi takšnega dojetanja sveta, ki je vrednostno določeno. Ni pa povsem jasno, ali bi lahko govorili o posebni vrsti vrednostnih sodb. Podobno se razkrije, če si ogledamo, kaj Rosa pravi o dveh temeljnih odnosih do sveta. »Kakor sem želel jasno ponazoriti, sta strah in želja kot dve temeljni obliki našega odnosa do sveta v izhodišču in neizogibno čustveni stanji, ki sta utemeljeni v izkustvenem telesu, ki pa se ne glede na to spreminjata in prekrivata s subjektivimi kognitivnimi prepričanji ter vrednostnimi držami, ki so same po sebi rezultat kulturnih svetovnih nazorov ter družbenih praks.« (2019, 120) Kognitivna razsežnost (prepričanja o tem, kaj v svetu je oz. obstaja) in ob njej vrednotenjska razsežnost (kaj je pomembno oz. vredno) skupaj tvorita t. i. kognitivno-vrednostni zemljevid. Hkrati sta zato odsotnost strahu ali želje znak odtujenosti, to je drže brezpomembnosti in umanjkanja povezanosti med posameznikom in svetom – vse to pa lahko označimo tudi kot spodletel odnos s svetom. Rosa še trdi, da čustev sicer kognitivni vpogledi, prepričanja ali ideje neposredno ne tvorijo, jih pa vsekakor sooblikujejo. Gre torej za posebno vrsto resonantnega sovplivanja med našimi prepričanji oz. kognitivnimi vpogledi ter našimi čustvenimi in telesnimi odnosi s svetom (125–126).

Poglejmo sedaj dve bolj specifični točki, kjer bomo razpravo povezali. Prva predstavlja vidik ustreznega ravnotežja med t. i. močnimi (vrednote) in šibkimi vrednotenji (želje). Resonančna izkustva so mogoča le v primeru ravnotežja med obojima. Če bi prednost pred željami vedno znova dajali zgolj močnim vrednotenjem – se pravi vrednotam oz. vrednotnemu zemljevidu –, potem bi takšnemu odnosu do sveta umanjkal vidik nas samih oz. »našega lastnega glasu« (Rosa 2019, 135). Umanjkal bi tudi vidik afektivnih izkustev ter telesnosti. Če to navežemo na razširjeno kognitivno teorijo čustev, vidimo, zakaj je tako pomembno, da pri čustvih telesu in telesnim občutjem damo ustrezno mesto – prav zato, da lahko vključimo najbolj neposredne vidike nas samih. Rosova misel razkriva pomembno pomanjkljivost ‚čiste‘ kognitivne teorije čustev in nam tako pomaga razumeti vlogo telesa. Če lahko telo in telesne občutke postavimo v ustrezen odnos do spoznavnega gradnika čustev, s tem v vrednostne sodbe vpletemo tudi naš lastni vidik oz. vidik nas samih. Načine, kako to povezavo vzpostaviti, smo analizirali zgoraj ob predstavitvi štirih načinov vpetosti telesa in telesnosti v vrednostni gradnik čustev. Telo in sodba zgolj na miselni ravni sta tako postavljena v dinamičen odnos – podobno kot Rosa govori o ravnotežju med našim notranjim in zunanjim glasom, med našim jazom in svetom (136).

Drugi vidik pa je vidik alienacije, odtujitve. Rosa z vidika telesa samoodtujitev vidi predvsem kot intrumentalizacijo oz. boljše uporabo telesa – in sicer posebej v smeri telesa in telesnosti v vlogi vira (ang. *resource*) za odnose in predpogoja za sam stik s svetom (2019, 104). Na primer, ko se naše telo (naše roke) uporablja za delo na polju, je v vlogi instrumenta za neko usmerjeno delovanje, medtem ko če z našimi očmi pri delu dvanajst ur na dan sledimo ekranu, so oči zgolj vir ali predpogoj za naše delovanje (104). Telo na ta način postaja nekaj tujega: pojavi se lahko izgore-

lost, ki je tipična za rabo telesa kot vira in ne za telo kot instrument (to vodi kvečjemu do poškodb ali zgaranosti). Takšna odtujenost od telesa (pogojena je lahko situacijsko, epizodična ali pa eksistencialna) pa potem vodi do več patologij (Globokar 2018, 548–555), vključno z občutki razkroja lastnega jaza. In če sledimo razširjeni kognitivni teoriji čustev, je obenem jasno, da takšna odtujitev od telesa vodi tudi do težav na področju čustev in čustvovanja. Telo ni več spoznavni gradnik naših lastnih čustev – telesnih občutkov ne moremo več razumeti kot obliko spoznanja. Rosa nas torej opozarja, da si lahko človek sodobnosti s to samoodtujitvijo od lastnega telesa zapre tudi pot do ustreznega oblikovanja svojih čustev.

Če zaključimo: zgoraj predstavljena vidika sta primer, kako Rosovo misel lahko uporabimo pri gradnji razširjene kognitivne teorije čustev. Tako dobimo po eni strani celovitejši vpogled v naravo čustev in čustvovanja, po drugi strani pa to lahko predstavlja tudi pomemben dodatni vir za razumevanje številnih patologij in izzivov sodobnega človeka – o katerih sicer obsežno govori Rosa.

Reference

- Barlassina, Luca, in Albert Newen.** 2013. The Role of Bodily Perception in Emotion: In Defence of an Impure Somatic Theory. *Philosophy and Phenomenological Research* 89, št. 3:637–678.
- Ben-Ze'Ev, Arron.** 2004. Review: Emotions Are Not Mere Judgments. *Philosophy and Phenomenological Research* 68, št. 2:450–457.
- Cannon, Walter B.** 1927. The James-Lange Theory of Emotion: A Critical Examination and Alternative Theory. *American Journal of Psychology* 39, št. 1:106–124.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- . 2019. Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:425–456.
- Damasio, Antonio.** 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.
- Döring, Sabine A.** 2007. Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation. *Dialectica* 61, št. 3:363–94.
- Furtak, Rick Anthony.** 2010. Emotion, the Bodily, and the Cognitive. *Philosophical Explorations* 13, št. 1:51–64.
- Globokar, Roman.** 2018. Impact of Digital Media on Emotional, Social and Moral Development of Children. *Nova prisutnost* 16, št. 3:545–559.
- James, William.** 1884. What is an Emotion? *Mind* 9, št. 34:188–205.
- Johnson, Gregory.** 2015. Theories of Emotion. V: The Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/theories-of-emotion/> (pridobljeno 5. 7. 2022).
- LeDoux, Joseph.** 1996. *The Emotional Brain*. New York: Simon and Schuster.
- Nussbaum, C. Martha.** 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Prinz, J. Jesse.** 2004. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. New York: Oxford University Press.
- Robinson, Jenefer.** 2004. Emotion: Biological Fact or Social Construction. V: Robert C. Solomon, ur. *Thinking about Feeling*, 28–43. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, C. Robert.** 1988. On Emotions as Judgments. *American Philosophical Quarterly* 25:183–191.
- . 1993. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett.
- . 2007. *True to Our Feelings*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosa, Hartmut.** 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in mono-teizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 623—637

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 1(38):27-583

DOI: 10.34291/BV2022/03/Platovnjak

© 2022 Platovnjak et al., CC BY 4.0

Ivan Platovnjak and Tone Svetelj

Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World

Starogrško in krščansko razumevanje kontemplacije v smislu resonančne drže do sveta

Abstract: In line with the German sociologist Hartmut Rosa, it is prayer in religion that enables man to establish a resonant attitude towards the world. Since Christianity knows different forms of prayer, the authors limit themselves to contemplation since it is the listening/seeing and answering that is the key to a resonant attitude. In order to better understand contemplation, the authors first present its meaning in the ancient Greek context and then in the Christian tradition, where they highlight three forms in particular: contemplative reading, Ignatian contemplation and contemplation of the presence of God. Both resonance and contemplation have in common a response/resonance with the other (the Other), which transcends the human being and enables him/her to see and live a new wholeness and to find the meaning of life.

Keywords: Resonance, Hartmut Rosa, Contemplation, Plato, Aristotle, Christianity, resonant attitude towards the world

Povzetek: Kot trdi nemški sociolog Hartmut Rosa, je v religiji prav molitev tista, ki človeku omogoča vzpostavljane resonančne drže do sveta. Krščanstvo pozna različne oblike molitve, zato se avtorja omejujeta zlasti na kontemplacijo, saj je pri njej v ospredju poslušanje/gledanje in odgovarjanje – to pa je za resonančno držo ključno. Za boljše razumevanje kontemplacije avtorja najprej predstavi njen pomen v grškem antičnem kontekstu, nato pa še v krščanski tradiciji, kjer izpostavljata predvsem tri njene oblike: kontemplativno branje, ignacijansko kontemplacijo in kontemplacijo Božje navzočnosti. Tako resonanci kot kontemplaciji je skupno odzivanje/resoniranje z drugim (Drugim), ki človeka presega, a mu omogoča videti in zaživeti novo celoto ter najti smisel življenja.

Ključne besede: resonanca, Hartmut Rosa, kontemplacija, Platon, Aristotel, krščanstvo, resonančna drža do sveta

1. Introduction

In his analysis of the development of modernity, contemporary society and man in it, the German sociologist Hartmut Rosa (2013) has shown how everything is driven by the imperative of acceleration. In this society, man wants to make all things available, i.e., to have them always under his control and at his disposal. According to Rosa (2019), man can overcome this aggressive attitude towards the world, an attitude which alienates him from the world and also from himself, by adopting a resonant attitude, which is an alternative attitude towards the world. On the one hand, it allows him to be in relation with the other who addresses him and remains uncontrollable and unavailable to him, while on the other hand, he can respond to him and open up a dynamic of interaction and “resonance” (Klun 2020, 287–289). When one allows the other (both person and thing) to speak to one through oneself and one’s own initiative, and is truly touched by it (Žalec 2021, 827; 829; 832), this will transform one’s life and enable one to be resilient (2020, 275).

Klun (2020, 290), who in dialogue with Rosa describes a resonant attitude towards the world, also shows the resonance of religion in a very illustrative way. Life is given to man, the most important things in life happen to him and as such he cannot control them, but he can respond to them, especially through religion. In religion, the transcendent reality addresses man, and religious life develops in response to this revelation of transcendence. To respond to the address is to seek attunement, ‘resonance’ with the transcendent (which is another name for the spiritual life). Religion presupposes a decentering of the self because the center becomes the transcendent, which is usually called God. Religion enables man to establish a resonant relation to the world because through it he “feels himself in relation to something or someone that is before and above him, and believes in a meaning that he himself cannot dispose of” (191). Rosa attributes to religion the positive capacity of facilitating man’s resonating attitude. Among the various religious activities, prayer enables man to establish a resonating attitude towards the world (Fritz 2020).

The search for such a resonating attitude towards the world is not something new and original in modernity. Both the Bible and Greek philosophy are based on man’s deep longing to contact and resonate with that which transcends him. This act can best be summed up in the concept of contemplation.

The word *contemplation* refers in our daily religious as well as more secular conversations to a myriad of meanings, sometimes more covering than seeing through its original etymological meaning of the word. The Ancient Greek equivalent for contemplation is the noun *theōria* (θεωρία) and the verb *theorein* (θεωρεῖν), which the *Online Etymology Dictionary* (2017) translates as “conception, mental scheme, contemplation, speculation, a looking at, viewing, a sight, show, spectacle, things looked at”, depending on the context in which the word has been used. The meaning of the word depends on its intellectual and cultural context, which are continuously changing in the course of history. Despite these

changes, the intention and intuition of authors using this word remains identical: how to describe and express a connection with the world we are part of, how to find in it a higher meaning and resonate with the transcendental.

To better understand the concept of contemplation, this article first introduces the meaning of contemplation in the ancient context, and then presents three forms of contemplation in the Christian spiritual tradition. What is common to all these forms of contemplation is the human desire (Skralovnik and Matjaž 2020, 507) to create a resonant attitude towards the world. In agreement with Rosa's argument, it is a prayer that enables man to establish such an attitude. Since we know different forms of prayer in Christianity, we will limit ourselves to contemplation, where listening and looking are at the forefront as the foundation of a resonating attitude.

2. Understanding of Contemplation in the Ancient World

Why contemplate, practice *theôria*, or look for a higher meaning? Aristotle provides a concise answer by introducing human wonder as the foundation of these activities. When experiencing perplexity about things with greater matters, the human mind wonders, stays perplexed and wants to escape ignorance by practising philosophy (Aristotle 1994, 1554). Once in a situation without a path, a man wants to move from a state of wonder to a state of certainty, which can be described as *theôria*, or contemplating/seeing the cause of what is perplexed (Barrientos 2020).

The ancient interpretations of *theôria* are much more complex and sophisticated than modern and postmodern ones (Sylvester 2005). The latter are more based on the subject who is extensively occupied with him/herself and his/her own interpretations of *theôria*. The Cartesian dualism in terms of the separation of mind and body, with its overemphasis on the importance of the human mind, remains the foundation of this modern mindset. The mind-body dualism creates in the modern subject a belief that he/she can stay at a distance from the object of his/her gaze, which should allow him/her to apprehend the object in a neutral and undistorted fashion. Consequently, *theôria* does not require the gaze of the subject to be directly engaged with the object of his/her gazing. From here it follows that *theôria* can be understood as a flight away from this world calling for action, as well as a position of power, vested with claims to objectivity.

Such understanding of *theôria* was unknown to the ancient Greeks. Nightingale's book *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theôria in its Cultural Context* is the main source of this oversimplified overview of the Greek cultural and intellectual context as the birthplace of *theôria*. Their understanding of *theôria* is far away from a neutral and scientific comprehension of the world achieved at a distance; it is a result of pragmatic contestations and dialogue between traditional ideologies and practices in an ongoing search of a cultural capital (Nightingale 2009, 14–15). Our investigation will be limited to the pre-philoso-

sophic and philosophic period (Plato and Aristotle), introducing diverse interpretations of *theôria*.

2.1 Contemplation in the Pre-Platonic period

This is the period before Plato, when there was no separation and distinction between theoretical, practical, and productive wisdom. The intellectuals of that time believed in a more fluid and inclusive conception of wisdom, in which theoretical knowledge was not privileged over practical or political activities. The notion of the wise man – *sophos* included poets, prophets, scientists, historians, all kinds of artisans: all of them were *sophoi*, cultivating *theôria* and competing with their intellectual competency for authority and prestige (29). Thomas claims that at that time, the community did not put emphasis on the division of specialities, but on the power of a given theory and counter-theory. Whether *physiologos* or scientist or doctor or sophist presented a theory was of secondary importance (Thomas 2000, 160).

The oldest understanding of *theôria* designates “a venerable cultural practice characterized by a journey abroad for the sake of witnessing an event or spectacle” (Nightingale 2009, 40). The active participant in this practice was called the pilgrim or *theoros*, who was usually chosen as an ambassador or representative of the city to attend an event of panhellenic nature. This cultural practice, or *theôria*, was established in three parts (40–70).¹

1) A journey abroad: the *theoros* travelled outside of his territory to extra-urban religious sanctuaries or festivals, taking place geographically distant from his/her proper city. Symbolically speaking, he detached himself from his stable and familiar home environment and exposed himself to something ambiguous, unknown, foreign, and sacred. Away from the norms and ideologies of his city, he experienced a higher degree of freedom.

2) The liminal phase: once at a religious sanctuary or festival, the *theoros* became part of a larger community, made of *theoroi* as representatives of different parts of the panhellenic world. This larger community helped a singular *theoros* transcend his own traditional, political, social, and hierarchical order, and at the same time invited him to share his own perspective, practices, ideas, and otherness with other *theoroi*. All of them were encouraged to rise above their differences and join together as people with a common language, religion and culture. As part of this community, each *theoros* eye-witnessed/gazed at sacred spectacles and participated in rituals, which were celebration and promulgation of a panhellenic and ‘Greek’ identity. Through his gazing, active participation in rituals, and interaction with people from other cities, the *theoros* was transformed by seeing and hearing a broader perspective and new political and religious ideas. *Theôria* as a religious festival had a special transformative power because the *theoros*

¹ Not only an illustrative example of this three-part cultural practice but also an interesting development in terms of religion in the Western world is the pilgrimage at the Camino de Santiago and its increased popularity in postmodernity (Brumec and Aracki Rosenfeld 2021).

viewed other worshippers from the point of view of the divine, he viewed the divinity among the worshipers, worshipping community as divine and recognized the power of the divine. It is not surprising that there is an open debate among scholars whether the true meaning of *theôria* derives from *theos* – θεός (god) or *thea* – θεά (sight, spectacle) (Rutherford 2000, 133–138).

3) Home return: upon exposure to new ideas and events, the *theoros* returned to his home city where he shared new ideas, perspectives, and practices. Since the city-sponsored his journey, the *theoros* had a duty to immediately prepare an official report. However, the city council did not automatically abide by his new ideas; this journey might have either transformative or corruptive results, and consequently either positive or negative effects on the entire polis. After scrutiny, the city council decided whether he brought back valuable information that can be shared with people, or forbid him to talk with people about his experience. The introduction of new ideas and practices is always a political event, which might have dangerous consequences. Of course, such a report was not expected by an individual *theoros*, who was not sponsored by the city.

2.2 Contemplation in Plato's and Aristotle's writing

Following Nightingale's presentation, the fourth-century intellectuals established the ground for the separation of theoretical knowledge from other types of knowledge and activities in a polis. So-called 'theoretical knowledge' became the domain of philosophers, who were looking for a new legitimacy, authority, and status in their polis. They instituted new centers of 'knowledge,' i.e., the first schools of higher education. These schools created a new, cosmopolitan elite, named *aristos*, which was more identified by their culture and education, and less by political power and wealth, as was the case in the classical period (Nightingale 2009, 15). They claimed that the new knowledge, *theôria*, should be nonproductive, leisured, fully free, disembedded from the social-political systems of exchange and opposite to the traditional mundane, economic, manual, and servile forms of knowledge. There is no doubt that Plato and Aristotle are the main pioneers of the new understanding of *theôria*.

2.2.1 Plato

In his dialogue, Plato appropriated and at the same time transformed the traditional understanding of *theôria* based on the idea of a journey abroad. The idea of a journey to a festival or religious sanctuary should be taken metaphorically, as a journey away from the world in pursuit of a vision of metaphysical reality. Nightingale in the chapter "Inventing Philosophic Theôria" presents this change in understanding *theôria* by referring to Plato's Republic (72–93). It is true that the opening scene (Socrates and his friends are coming from a festival), as well as the last part of Plato's Republic (The myth of Er), depicts elements from the traditional understanding of *theôria* in terms of the celebration of festivals and religious events, but all these are necessary to highlight the relevance of the more philosophical *theôria* as it is presented in the center of *Republic* in Plato's Allegory of the

Cave. This allegory illustrates the transformation of the *theoros* from “a lover of sight and sound” to “the lover of the sight of truth,” found only in the metaphysical realm of the Forms. Looking at the forms as true beings or what is the really real, and to enjoy the fullest kind of existence, is not possible with a physical eye or sense perception, but only with the eye of the soul, i.e., knowledge acquired through special education, preparing the soul to look upwards towards truth and reality. The soul turns from the realm of becoming to the realm of what is (Plato 1992, 193). In Plato’s narrative, this kind of seeing or contemplation of true being is reserved only to those who master dialectics, i.e., the sciences that enable the philosopher to give “an account of the essence of each thing” (206). Upon gazing upon the true forms of reality, i.e., the practice of *theôria*, Plato’s *theoros* brings his findings back to his polis to their benefit. Following the same way of thinking, Plato in his *education curriculum* requires from the best students upon studying dialectics to serve and be involved in political pursuits, which reveals Plato’s conviction that the philosophic *theôria* must be utilized towards the practice of civic *theôria*, even though this is not the primary intention of the philosophic *theôria*. The philosophic *theôria* primarily aids in the transformation of the individual soul in looking for wisdom, happiness, and blessedness.

If *Republic* still holds a strong bridge between the philosophic and civic *theôria*, which was taken for granted in the pre-Platonic period, Plato’s dialogues *Symposium* and *Phaedrus* present a step forward and become closer to the *theoros*’ private *theôria*. Through the aid of philosophic *theôria*, the *theoros* embarks on his own transformation through the purification of his soul, which makes him wise and happy in this life as well as in the next. Philosophic *theôria* of the Forms resembles a religious revelation, allowing the participant to recollect true knowledge, which is the knowledge represented in the Forms of Justice, Temperance, etc., and in a special way in the primordial Form of Beauty and the Good. Contemplation of the metaphysical reality transform him intellectually, emotionally, and affectively; as such, he begins dealing with the world in a just and impartial way, using the apprehension of the Forms as a measure for all his action. This provides him with the ground for his virtuous action, leading him to virtuous social and practical activities in his environment. In this way, he benefits his society by instantiating his invisible knowledge and expecting nothing in return (Ober 1989, 226–236).

The same philosophic *theôria* brings the *theoros* to struggle with how to communicate his experience to the masses because they would not understand him. In addition, his behaviour might create suspicion in his environment regarding his experience, and consequently result in social isolation. By saying this, Nightingale does not conclude that Plato’s *theoros* is completely disembodied from his sociopolitical environment because of his philosophical activities: his disembodiment is due to his rejection of traditional social and political systems based on the exchange of his wisdom for any kind of material, symbolic or political recompense or payback. Despite his transformative contemplation of the Forms, the *theoros* does not possess a panoptic vision, allowing him to see the changing and unchaining realm together in a harmonic way. When contemplating the Forms, he does

not see the world of the changing reality, and once pursuing practical and political activities, he sees the Forms less clearly. His metaphysical contemplation does not grant him a panoptic vision of all things, which would be something divine. Knowing something about the forms and at the same time not having a complete understanding of the truth keeps him in a place of *aporia* and *atopia*, a kind of homelessness and foreignness in his own town. (Nightingale 2009, 105–106) When in Plato's cave, one of the prisoners freed of the chains, is suddenly able to stand up and look around, he is in pain, dazzled and unable to see or understand what is more true (Plato 1992, 187–188).

2.2.2 Aristotle

If Plato's philosophic *theôria* is still based on the traditional *theôria*, even though only metaphorically, but still leading towards practical and political engagement, Aristotle presents a distinct departure from the traditional understanding. His *theôria* involves detachment from any kind of practical and productive affairs. There is no return to the polis after the act of spectating. The spectating or contemplation is the final goal, consisting of an individual intellectual vision and comprehension of something divine, sacred, and true. This activity as such provides a higher form of knowledge, which as such does not want to deal with the human world; for this reason, it cuts off the connection with social life. While other practical and political activities are useful and necessary in the human world, this one is 'useless' because it does not lead to any practical goal beyond itself; its only goal is contemplation as such (Globokar 2019, 613). This uselessness should not be understood as 'worthless' or 'unimportant', but as something eminently important and valuable for the actualization of human happiness.

Following the same logic, this activity is also unnecessary: while other activities are necessary when dealing with the necessities of this life, this one has no external end, it produces nothing other than itself. Nightingale supports the nature of 'uselessness' of *theôria* with the idea of freedom. For Aristotle, only those people are free who do not exist for other people, their activities do not aim at utility, and they are not ruled by other people (Aristotle 1994, 1553). These are noble people, who are neither serving nor ruled by anybody. They are able to experience a leisured life because they are able to practice leisured activities. Similarly, contemplation is considered as a free and leisure activity: it is not done for other activities, it is never serviceable or useful as already explained, and it is not ruled by other activities. Muller in his article provides a useful analysis of the complexities of Aristotle's notion of freedom and the free man (Muller 1993).

The ancient interpreters of *theôria*, as seen in the pre-Platonic period, Plato, and Aristotle, in their wondering and perplexity looked for certainty in religious belief and a reverence for the sacred. Their understanding of contemplation and philosophical wondering in front of the transcendental realm reached new dimensions with Christianity.

3. Understanding Contemplation in the Christian Tradition

Clement of Alexandria (*Stromata* VII, 13,83) was the first in the history of Christianity to write about contemplation in terms of *theoria*, the sum of which is gnosis, the highest knowledge of God. In contemplation, *caritas* unites the gnostic with God, his friend. Origen describes the ideal of Christianity as the communion of the soul, which is the bride, with the Bridegroom, as the unity of love which gives rise to affective knowledge, i.e. contemplation. For Augustine, contemplation is the knowledge that comes from God's love and enables the Christian to love Him more. For Hugh of Saint Victor, contemplation is the penetrating and free gaze of the spirit, which fully embraces the realities that man can see. This definition was completed by Richard of Saint Victor. For him, contemplation is a work of the spirit that freely penetrates into the wonders that God has scattered throughout the visible and invisible world (Herráiz 1998, 341). For Thomas Aquinas, the driving force of contemplation is charity: "The contemplative life consists chiefly in the contemplation of God, of which charity is the motive." (*Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 7, ad 4) In contemplation, man unites himself with the persons of God in an intense exchange of knowledge and love (Priatelj 2018, 448). In this way, here and now, he tastes eternal life and the glory of the blessed in heaven in advance as Jesus says: "Now this is eternal life: that they know you, the only true God, and Jesus Christ, whom you have sent." (Jn 17:3)

John of the Cross also stresses that contemplation is at the service of love. For him, contemplation is 'the science of love'. This science is "the infused loving knowledge of God which at once enlightens the soul and inflames it in love until, from stage to stage, it is lifted up to God, its Creator. Love alone unites the soul to God." (John of the Cross 1987, II, 18,5)

In the Christian tradition, there are different divisions of contemplation. The best known is the classical division into acquired and infused (higher) contemplation (Poulain 1908). Acquired contemplation is linked to ordinary prayer, which is divided into four stages: vocal (oral) prayer, meditation, affective prayer, and prayer of simplicity or simple gazing. The last two stages, which some also call the prayer of the heart, are particularly close to the mystical states. Affective prayer belongs to mental prayers. Affective actions are much more present in it than are thinking and reasoning. The prayer of simplicity is a mental prayer. In it, thinking is largely replaced by intuition, and feelings and decisions are expressed in a few words. It is a prayer of loving attention to God. In contrast to acquired contemplation, mystical contemplation is called intuitive, passive, infused, extraordinary or higher contemplation. In her books *The Life of Teresa of Jesus* (1998, ch. 14–21) and *The Interior Castle* (2003, IV–VII), St Teresa speaks of four stages of mystical union: imperfect union, or prayer in silence; perfect or half-ecstatic union, or the prayer of union; ecstatic union, or ecstasy; transforming or devotional union, or the spiritual marriage of the soul with God (Poulain 1908).

The Dominican school does not recognize that acquired contemplation is possible. Vladimir Truhlar (1974, 258) agrees that contemplation is always 'infused'

(*infusa*), since it is always the fruit of the self-revelation of the absolute which man 'receives'. At the same time, he also stresses that all contemplation is 'acquired' (*acquisita*) because 'reception' always presupposes the participation of man and depends "in its intensity and colouring also on human natures". For him, contemplation "is nothing other than an experience which, although it is always in fact in some way clothed in images, words, ideas, sentences, nevertheless remains – in its basic reality – always a super-object sensation of the absolute" (258).

There are many forms of contemplation in the history of Christianity because each spiritual school has developed on its own. But they all agree on one essential point: contemplation has no end in itself. Its goal is union with the triune God in love. Insofar as it is subordinate to love or leads to love, it always plays a very important role in the life of the Christian (Herráiz 1998, 342).

Let us briefly look at three forms of contemplation that can confirm Rosa's claim that prayer can enable a person to have a resonant attitude towards the world.

3.1 Contemplative Reading

When we speak of contemplation in Christianity, we cannot ignore *lectio divina*, which is the ancient prayerful reading of the Bible and represents the summit of contemplation (Guigo II. 2021). It involves first *lectio* (reading, listening to) the Word of God, then *meditatio*, which is more of a mental and cognitive reflection on the Word of God. This is followed by *oratio*, a prayerful response to the fruits of listening and meditation received, and finally *contemplatio*, which brings to the fore, passivity, attentiveness, being with, listening, gazing, affectivity, tasting, resonating, wondering, and gratitude (Schwanda 2011, 370–371)

Within *lectio divina*, one learns to read the signs of God contemplatively, which are not only recorded in the Bible but also in the book of nature and in everyday life. The process of reading itself is essential. Reading ranges from deciphering the signs to hearing the voice of the Lover. Reading, interpreting and understanding the 'text' has as its ultimate goal that the Christian be touched by the 'voice of God' as the presence of God. The 'text' for this reading process can be anything. It is essential to be exposed to the 'other' and "to be moved by the other" (Waaïjman 2020, 438). This is why Origen, one of the most famous teachers of allegorical reading, insists that the reader must attune himself to the "voice of God" (Roszak and Huzarek 2019). The first, object reading, focuses on the 'word' (sign, content, articulation, reference). The second reading, the contemplative reading, touches on the 'voice' (presence, spirit, face, you). In this process of contemplative reading, then, "the essential aspect is aesthetic, in the sense that it touches us and moves us, not in the sense of 'I like it', but as a paradox of attraction and transcendence, similar to that of admiration and wonder, the biblical *jir'at jhwh*, the fountain of wisdom" (Waaïjman 2020, 438).

3.2 Ignatian Contemplation

Ignatian contemplation, also called imaginative prayer by some, became known through the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola (1491–1556). Ignatius was convinced that the triune God could also communicate with man through His capacity for inner imagination, through his thoughts, memories and experiences. This contemplation enables man to encounter the triune God personally through the Bible and in all things, to discover the ways in which He seeks and finds him, speaks to him in the depths of his heart, and reveals to him His loving and active presence and will (Platovnjak 2018, 1040–1045). It happens when man, with all his senses and imagination, by the grace of the Holy Spirit, ‘enters’ into the story of the Bible and ‘lives’ it (Wickham 1978, 35–36). This is why, at the beginning of contemplation, he is invited to determine and relocate the place where the story takes place (Exx 91; 112; 138; 192) and to ask for the grace he wishes to receive. In this way, he becomes a participant in the story. When he finishes reading it, it continues interiorly: in his heart, mind, spirit, imagination and sensibility. It is necessary for him to surrender himself completely to the Holy Spirit, to be guided by Him in his contemplation. Through interior looking, listening, and meditating, the Holy Spirit presents to him the mystery of the life of Jesus in a way that is relevant to him at that very moment and enables him to share in the graces he needs (Exx 2; Godawa 2015, 528–531). He must not force himself to make anything happen. In all freedom and non-attachment (Exx 23), he allows whatever will happen to happen in him and with him and around him, and accepts it all as His gratuitous gift.

Ignatian contemplation enables man to gaze more deeply, to taste and perceive each person and all things, and to experience interiorly the active presence of the Triune God and His love which permeates, enables and guides everything (Exx 234–237). Through it, a man comes to know Jesus Christ more and more interiorly, in order to love Him more and more and to follow Him more, and thus to become more and more His disciple (104). He also becomes open to and able to respond to His addresses and calls (91).

The contemplation to attain the love of God (230–237), which in a certain way sums up the whole dynamic of the entire spiritual exercises and all of its contemplations can enable a person to be touched by the loving and active presence of the Triune God in all of creation and in every human being (Platovnjak 2017, 85–87). When moved by the experience, he comes to know the immeasurable and gratuitous love of God and its invitation to respond to it, he can freely surrender himself. In this, he can be sustained by Ignatius’ prayer of surrender: “Take, Lord, and receive all my liberty, my memory, my understanding, and my entire will, all that I have and possess. You have given all to me. To You, O Lord, I return it. All is Your, dispose of it wholly according to Your will. Give me Your love and Your grace, for this is sufficient for me.” (Exx 234)

Contemplation can only happen in relation to and response to something else: a book of Scripture or of nature or of the events of everyday life, in fact to everything that exists. Such a relationship is reciprocal rather than unidirectional. The

real effect of contemplation is a mutual resonance in the sense of a consonant love, a union in love. Ignatius points out, "Love consists in a mutual sharing of goods, for example, the lover gives and shares with the beloved what he possesses, or something of that which he has or is able to give; and vice versa, the beloved shares with the lover." (231) Through contemplation, the triune God can gradually transform man so that he is open to Him, so that He can find him everywhere and in everything, forming him as His interlocutor and collaborator, able to act in His Spirit and in His way wherever he is and in the time in which he is.

3.3 Contemplation of the Presence of God

The contemplation of the Presence of God, described by Brother Lawrence (1614–1692) in his booklet *Exercises of the Presence of God*, is becoming more and more well-known in our time. For about thirty years he lived consciously in the constant presence of God. In his letter, he wrote: "I cannot imagine how religious persons can live satisfied without the practice of the presence of God. For my part I keep myself retired with Him in the depth of center of my soul as much as I can; and while I am so with Him I fear nothing; but the least turning from Him is insupportable." (Brother Lawrence 2016, 16)

He distanced himself from the methods and practices recommended by the important books on contemplation and, in his holy freedom, devoted himself completely to God with a single exercise: to live in the presence of God (16). He was deeply aware of his sinfulness and of the immeasurable grace of the free forgiveness he had received. He experienced God as Father and King, who does not punish him, but – as he himself wrote – "embraces me with love, makes me eat at His table, serves me with His own hands, gives me the key of His treasures; He converses and delights Himself with me incessantly, in a thousand and a thousand ways, and treats me in all respects as His favourite." (12) He gave himself completely to this God so that He could do with him whatever He pleased (12). He did not do this by force. He emphasized, "No, we must serve God in a holy freedom, we must do our business faithfully, without trouble or disquiet; recalling our mind to God mildly and with tranquillity, as often as we find it wandering from Him." (12)

The way of life in contemplation of God's presence was so important to him that he wrote: "Were I a preacher, I should above all other things preach the practice of the presence of God; and were I a director, I should advise all the world to do it: so necessary do I think it, and so easy too." (15)

In short, we can say that his contemplation is a loving gaze that finds God everywhere (Finnegan 2007, 570–572). It enables man to be constantly in His presence, especially in his interior, and in everything to serve Him with love where he is and in what is given to him. It does not distance him from the world but enables him to be present in it in an integral way, with all respect for the other and the capacity to be with him in God's way. It enables him to resonate in a sense of consonance with the Triune God and, in Him, with every human being and all creation.

4. Conclusion

The last two centuries of Western intellectual history were shaped by the Enlightenment's reliance on the power of human reason, followed by a period of profound disappointment. Moving away from the religious dimensions of existence, some modern thinkers went so far as they believed that we might be able to live without certainty. In Nietzsche's writing, when humans abandoned religion and became the sole master of an empty universe, humans "became cold, hard, and tough in the realization that the way of this world is anything but divine; even by human standards is not rational, merciful, or just. /.../, the world in which we live is ungodly, immoral, 'inhuman.'" (1974, 286) This Nietzsche's statement, in alliance with other advocates of Existentialism, are calling us to rediscover the cosmos and the complexity of human existence in a meaningful way. "Existentialism /.../ seeks to bring the whole man – the concrete individual in the whole context of his everyday life, and in his total mystery and questionableness – into philosophy." (Barrett 1990, 275)

This whole man is not whole without unpleasant things, such as death, anxiety, guilt, fear and trembling, and despair, which are like the Furies for us, i.e., hostile forces from which we would escape. They represent all those dimensions of human existence for which the Enlightenment two centuries ago as well as modernity nowadays fail to find a meaningful interpretation. Once alienated and pushed into the unconscious, the Furies are backfiring and calling for special attention in the wondering minds of Existentialist and modern thinkers. These Furies are creating a new aporia in the modern world, which despite its unprecedented power of technological advancement, struggles to integrate them. These parts of human existence cannot be simply bought off with our modern tranquilizers and diversion; they need to be placated by being given their just and due respect (Kraner 2018).

Understanding the essence of human life in all its dimensions remains inaccessible insofar as a man puts his own self at the center. Such an attitude, which is an attitude of domination, seeks to subordinate, if not to abolish, the other and his otherness. As an alternative, the sociologist Rosa offers the world a resonant attitude towards the world that foregrounds the recognition of the other. This attitude opens up to the other and responds to his otherness. In this attitude, listening comes first, based on the desire to hear the other and to be endowed with it. In this listening, however, there can be a response, a response that enables the other to be what he is. For resonance only happens in relation to and in response to something else. Such a relationship is not unidirectional but reciprocal. The real effect of resonance is mutual resonance in the sense of consonance.

Although at first sight, the Greek philosophers' interpretation of contemplation seems to fit and correspond to the Christian understanding of contemplation, there is a fundamental difference in the background. What they have in common is the search for the meaning of life in relation to something that transcends life as such. Contemplation is an expression of this search. What remains incompre-

hensible to Greek philosophy is the idea that contemplation can also be a way to the triune God who created everything and who reveals his love for man through the whole of creation. Contemplation in the Christian context, however, is an expression of man's opening to the other and responding to his otherness, which reminds him of God and radiates him. In such a relationship, listening comes first, based on the desire to hear the other and, through him, the voice of God and to be endowed by him to whom he points. Looking and all the other senses are equally important. Only when one is with the other (the Other) with all the senses (including the inner, spiritual senses) can one perceive, see and hear Him integrally. It is then that a response can also happen, a response that enables the other to be what he is, to receive him as a gift.

In this response, it also enables the triune God to be who He truly is for him, to fulfil His redemptive and salvific mission in and through him, and to build up the kingdom of God. This is, among other things, the world of human fraternity in consonance with one another in care for the common home and well-being of all people.

Through contemplation, man is free to unite himself with the Triune God in his love and to enter into the flow through which all things came into existence and all things exist. In this way, he becomes able to see how all things are in relation to one another, a gift to one another. It enables him to admire the many bonds of life for the other that exist between created beings, and also to discover the key to his own realization. He comes to know experientially that the self-giving love of the Triune God, which is imprinted in all things, makes possible a resonant relationship between them, and also between human beings if they choose it in their own freedom.

What both resonance and contemplation have in common is that they are about responding/resonating with something that transcends us and enables us to see and live a new wholeness and find meaning in life. This attitude also enables us to live spirituality in an integral way.

Modern man is certainly more receptive to the language of resonance than contemplation. In both cases, it is about creating a new wholeness or connection with the world and the transcendent. When modern science and philosophy reflect on resonance and its attitude towards the world, they are actually encouraging theology to translate its theological language into terms that are more comprehensible to today's world.

Abbreviation

Exx – Ignatius of Loyola 2020 [*The Spiritual Exercises of St. Ignatius*].

References

- Aristotle.** 1994. *Metaphysics*. In: Jonathan Barnes, ed. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press.
- Barrett, William.** 1990. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. New York: Anchor Books.
- Barrientos, Alex.** 2020. Aristotle: In Praise of Contemplation. *Classical Wisdom*. 24. 1. <https://classicalwisdom.com/philosophy/aristotle/in-praise-of-contemplation/> (accessed 8. 7. 2022).
- Bible.** 2011. New International Version. Bible Gateway. <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible> (accessed 1. 6. 2022).
- Brother Lawrence.** 2016. *The Practice of the Presence of God: The Best Rule of Holy Life*. London: The Epworth Press.
- Brumec, Snežana, and Nikolaj Aracki Rosenfeld.** 2021. A Comparison of Life Changes After the Pilgrimage and Near-Death Experiences. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 3:695–710.
- Clemente, Alessandrino.** 1985. *Gli Stromati: Note di vera filosofia*. Translated by Giovanni Pini. Milano: Edizioni Paoline.
- Finnegan, Jack.** 2007. Contemplation in Everyday. *The Furrow* 58, no. 5:270–279.
- Fritz, Susanne.** 2020. Was in unserer Gesellschaft wirklich systemrelevant ist [Interview with Hartmut Rosa]. *Deutschlandfunk*. 20. 5. <https://www.deutschlandfunk.de/folgen-der-coronakrise-was-in-unserer-gesellschaft-wirklich-100.html> (accessed 2. 6. 2022).
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnoškega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 70, no. 3:611–628.
- Godawa, Marcin.** 2015. Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 3:525–540.
- Guigo II.** 2021. Scala claustralium: Epistola de vita contemplativa. In: *Alla scuola del silenzio: Un itinerario di contemplazione – Antologia di autori certosini*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Herráiz, Maximiliano.** 1998. Contemplazione. In: Maria Rosaria Del Genio, Luigi Borriello and Edmondo Caruana, eds. *Dizionario di Mistica*, 338–348. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- Ignatius of Loyola.** 2020. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius: Translation Based on Studies in the Language of the Autograph*. Translated by Louis J. Puhl. Chicago: Loyola Press.
- John of the Cross.** 1987. *Temna noč in krajši spisi*. Translated by Breda Cigoj-Leben. Ljubljana: Družina.
- John Paul II.** 2006. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. 2nd ed. Translated by Michael Waldstein. Boston: Pauline Books & Media.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:281–292.
- Kraner, David.** 2018. Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:611–624.
- Muller, Robert.** 1993. La logique de la liberté dans la Politique. In: Pierre Aubenque, ed. *Aristote Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 185–208. Paris: Presses Universitaires de France.
- Nietzsche, Friedrich.** 1974. *The Gay Science*. Translated by W. Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nightingale, Andrea W.** 2009. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ober, Josiah.** 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.
- Online Etymology Dictionary.** 2017. Theory. <https://www.etymonline.com/word/theory> (accessed 7. 5. 2022).
- Plato.** 1992. *Republic*. Translated by G.M.A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Goodness and Health: the Culture of Goodness. *Synthesis philosophica* 32, no. 1:79–92.
- . 2018. The Importance of Imagination in Ignatian Spirituality. *Bogoslovna smotra* 88, no. 4:1035–1055.
- Poulain, Augustin.** 1908. Contemplation. In: *The Catholic Encyclopaedia*. New Advent. <http://www.newadvent.org/cathen/04324b.htm> (accessed 8. 7. 2022).
- Prijatelj, Erika.** 2018. En Bog, Sveta Trojica in etična praksa. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:443–450.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Translated by J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Translated by J. C. Wagner. Newark: Polity Press.
- Rozsak, Piotr, and Tomasz Huzarek.** 2019. Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in

- the World. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:739–749.
- Rutherford, Ian.** 2000. Theoria and Darsan: Pilgrimage and Vision in Greece and India. *Classical Quarterly* 50, no. 1:133–146.
- Schwanda, Tom.** 2011. Contemplation. In: James D. Smith, Glen G. Scorgie, Simon Chan and Gordon T. Smith, eds. *Dictionary of Christian Spirituality*, 370–371. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Skralovnik, Samo, and Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament Background of 'Desire' in 1 Cor 10:6. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:505–518.
- Sylvester, Charles.** 2005. A Comparison of Ancient and Modern Conceptions of Happiness and Leisure: 11th Canadian Congress on Leisure Research. Nanaimo. 17.–20. 5. <http://people.tamu.edu/~dscott/601/Unit%201/U1%20Sylvester%20CCLR%202005.pdf> (accessed 8. 7. 2022).
- Teresa of Ávila.** 1998. *Lastni življenjepis*. Translated by Stanko Majcen and Janez Zupet. Sora: Karmeličanski samostan.
- . 2003. *Notranji grad*. Translated by Stanko Majcen and Janez Zupet. Ljubljana: Družina; Sora: Karmeličanski samostan.
- Thomas Aquinas.** 1920. *The Summa Theologiae*. 2nd ed. London: Burns, Oates & Washbourne Ltd.
- Thomas, Rosalind.** 2000. *Herodotus in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Waaijman, Kees.** 2020. The inner dimensions of contemplation: Paradigms within the Christian tradition. *Stellenbosch Theological Journal* 6, no. 2:433–458.
- Wickham, John F.** 1978. Ignatian Contemplation Today. *Way Supplement* 34:35–44.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:267–279.
- . 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:825–834.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 639—650

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 271.2-18-9Florovski G.

DOI: 10.34291/BV2022/03/Malmenvall

© 2022 Malmenvall CC BY 4.0

Simon Malmenvall

Georgij Florovski in zgodovina v teologiji

Georges Florovsky and History in Theology

Povzetek: Prispevek prinaša pregled glavnih idej Georgija Florovskega (1893–1979), enega izmed najuglednejših pravoslavnih teologov in zgodovinarjev 20. stoletja. Obravnavani sta dve medsebojno povezani temi: vizija intelektualne in cerkvene prenovne, ki jo Florovski imenuje neopatristična sinteza, ta pa izhaja iz njegovega pojmovanja (odrešenjske) zgodovine kot jedra krščanske izkušnje in ključne razsežnosti božjega razodetja. Glede zgodovine avtor prispevka meni, da so takšna stališča v delih Florovskega, zlasti v *Poslanstvu krščanskega zgodovinarja* (1959) kot najbolj reprezentativnem besedilu, dosledno pojasnjena in skoraj vseskozi prisotna. Po drugi strani se zdi, da se neopatristična sinteza Florovskega – kljub uporabi v monumentalni študiji *Poti ruske teologije* (1937) in vplivu na (post)moderno pravoslavno teološko misel – opira na posplošene trditve, kot je poziv o prevzetju ‚miselnosti‘ (grških) cerkvenih očetov. Na tak način Florovski poudarja pomen zgodovine kot večplastne resničnosti tako v duhovno-ekleziološkem kakor tudi empirično-zgodovinsopisnem pogledu.

Ključne besede: Georgij Florovski, neopatristična sinteza, zgodovina odrešenja, cerkveni očetje, pravoslavlje, ruska teologija

Abstract: This article offers an overview of the main ideas of Georges Florovsky (1893–1979), one of the most renowned Eastern Orthodox theologians and historians of the twentieth century. Here, two interconnected subjects are addressed: a vision of intellectual and ecclesiastical renewal which Florovsky himself defined as neopatristic synthesis originating from his conceptualization of (salvation) history as a core of Christian experience and the crucial dimension of Divine revelation. Concerning history, the author of this article finds those ideas to be consequently explained and almost omnipresent in Florovsky's writings, *The Predicament of the Christian Historian* (1959) being the most representative text. On the other hand, Florovsky's neopatristic synthesis, despite its application in the monumental study *Ways of Russian Theology* (1937) and influence on the (post)modern Eastern Orthodox thought, seems to rely on generalizations, for example, the call to adopt the 'mind' of the (Greek) Church fathers. In this way, the author accentuates the importance of history as a complex reality both in a spiritual-ecclesiological and empirical-historiographical perspective.

Keywords: Georges Florovsky, neopatristic synthesis, salvation history, Church fathers, Eastern Orthodoxy, Russian theology

1. Biografski okvir Florovskega

Duhovnik, teolog in zgodovinar Georgij Vasiljevič Florovski (1893–1979) spada med najprodornejše pravoslavne teologe in zgodovinarje 20. stoletja.¹ Vpliv njegovih del je mogoče primerjati z drugimi znamenitimi akademskimi imeni (post)moderne pravoslavja, denimo s Sergejem Bulgakovom (1871–1944), Vladimirjem Loskim (1903–1958), Justinom Popovičem (1894–1979)² ali Ioannisem Zizioulasem (1931–). Florovski velja za utemeljitelja prevladujoče smeri v moderni pravoslavni teologiji – sam jo je imenoval ‚neopatristična sinteza‘. Nekakšna oporna točka pravoslavne intelektualne istovetnosti je postala zlasti na Zahodu – to je v okoljih, ki so bila zgodovinsko pretežno katoliška ali protestantska. Pojavila se je vzporedno s širšim prizadevanjem za ekumensko odprtost do skupne krščanske dediščine in za ‚vračanje k virom‘ (fr. *ressourcement*), posebej opaznim v delu katoliške teologije v sredini in drugi polovici 20. stoletja. (Gavriljuk 2014, 71–73; 76–78; Bogataj 2018, 960–961) Bistvo te sinteze je Florovski povzel z besedno zvezo »ustvarjalno vračanje k očetom«, najbolj tistim z grškega kulturnega območja. To zajema tako sistematično zgodovinsko proučevanje t. i. patristične dobe krščanske teološke misli od 3. do 9. stoletja kot tudi njeno umeščanje v intelektualno in liturgično življenje (pravoslavne) Cerkve znotraj vsakokratne družbene sedanjosti.³ Med vidnejše intelektualne naslednike Florovskega v pravoslavnem cerkvenem in akademskem okolju je mogoče šteti ameriškega teologa in zgodovinarja ruskega rodu Alexandra Schmemmanna (1921–1983), ameriškega teologa ruskega rodu Johna Meyendorffa (1926–1992), grškega teologa Panaiotisa Nellasa (1936–1986), britanskega teologa Johna Behra (1966–) in ruskega teologa metropolita Ilarijona Alfejeva (1966–). Vredno je omeniti, da sta na področju dogmatične teologije – zlasti glede nujnosti osebne predanosti teoloških mislecev Cerkvi in sodelovanja pri liturgičnem življenju v njej – podobne nazore kakor Florovski zastopala njegov srbski in romunski vrstnik, znameniti Justin Popović in Dumitru Stăniloae (1903–1993). (Toroczkaï 2015, 102–104; 107–108; Gavriljuk 2014, 83–85)

V prvem obdobju življenja, ki je sledilo mladosti v Odesi in politični emigraciji⁴ po zmagi boljševikov na ozemlju nekdanjega Ruskega imperija, je Florovski deloval kot profesor na Pravoslavnem teološkem inštitutu svetega Sergija v Parizu. Tam je

¹ Življenjsko pot Florovskega pregledno prikazuje: Malmenvall 2015, 373–374; 2019a, 355–356; 2020, 421–423; Černjaev 2010, 13–94; Blane 1993.

² Pregled ekleziološko-ekumenskega vidika misli Justina Popoviča v slovenščini podaja Štrukelj 2016.

³ Glavni prispevek te smeri je nemara mogoče prepoznati v stališču, da ‚sveto izročilo‘ uvaja ‚cerkveni način življenja‘ (Toroczkaï 2015, 94).

⁴ Pregledna študija o ruski emigraciji neposredno po boljševiški revoluciji, ki se je s svojimi skoraj dvema milijonoma članov ustalila zlasti v zahodnih prestolnicah (Pragi, Berlinu, Parizu, New Yorku): Schlögel 1994.

proučeval zlasti vzhodne cerkvene očete in rusko idejno zgodovino. Po drugi svetovni vojni se je preselil v Združene države Amerike. Kot profesor za patrologijo in historično teologijo je bil zaposlen v Pravoslavnem bogoslovnem semenišču svetega Vladimirja, kjer je med letoma 1948 in 1955 opravljal tudi službo dekana. Ta versko-akademska ustanova je sčasoma postala središče pravoslavne teološke misli na Zahodu. Zatem se je Florovski zaposlil na univerzi v Harvardu, svojo akademsko in življenjsko pot pa je končal na univerzi v Princetonu. Florovski je bil prvi pravoslavni duhovnik, ki je sredi 20. stoletja skupaj s predstavniki različnih protestantskih skupnosti sooblikoval nastajajoče ekumensko gibanje pod okriljem Ekumenskega sveta Cerkev. Bil je tudi član svetovno priznane Ameriške akademije znanosti. Florovskega odlikuje več kot štiristo znanstvenih in poljudnoznanstvenih objav večinoma v angleščini in ruščini. Med njegovimi deli po obsegu in zgodovinsko-teološki erudiciji izstopajo tri monografije: *Vzhodni očetje 4. stoletja* (rus. *Восточные отцы IV века*, 1931), *Bizantinski očetje 5.–8. stoletja* (rus. *Византийские отцы V–VIII веков*, 1933) in *Poti ruske teologije* (rus. *Путь русского богословия*, 1937). Omenjena dela so postala referenčno branje za vsakogar, ki se podaja na pot spoznavanja pravoslavne duhovnosti in kulture. Med njegovimi številnimi članki je vredno izpostaviti najmanj „Poslanstvo krščanskega zgodovinarja“ (ang. „The Predicament of the Christian Historian“, 1959).

2. Konceptualne osnove zgodovine v teologiji

Georgij Florovski je s svojimi nastopi in objavami sooblikoval konfesionalno raznorodno skupino avtorjev, ki so sredi 20. stoletja spodbujali ponovno odkritje in teoretično izostritev ‚historičnega mišljenja‘ v krščanski teologiji, v nasprotju s poznosrednjeveškim in novoveškim sholastično-filozofskim pristopom, ki je bil usmerjen k dokazovanju univerzalne in razumsko dognane resnice. (Malmenvall 2018b, 49; 53–54; Dulles 1992, 36–37; 41–46; 53–54; 60–62; 222–227) V tej skupini je primerno izpostaviti luteranskega teologa Oscarja Cullmanna (1902–1999), utemeljitelja pojma zgodovine odrešenja ali odrešenjske zgodovine. Po Cullmannu je bistvena značilnost celotnega Svetega pisma in življenja Cerkev prav zgodba o odrešenju – kot zaključena celota dogodkov, zgledov in nauk, ki je posredovana v ustni ali zapisani obliki. To celoto povezuje spomin določene skupnosti – izročilo, ki se od očividcev in razlagalcev prenaša k naslednjim rodovom. (Cullmann 1967, 3–7; Malmenvall 2017b, 71) Jedro tovrstne pozornosti do zgodovine – lastne že zgodnjekrščanskemu in patrističnemu obdobju – zadeva razlaganje božjega razodetja kot časovno in družbeno zaznamovanega prizorišča ‚srečevanja‘ med Bogom in človekom. Skozi zgodovino naj bi se namreč odražala ‚božja previdnost‘ ali ‚oikonomija‘, v prvi vrsti po ravnanju krepstnih posameznikov in posegih Boga samega za dobrobit človeštva. Ti posegi so vpeti v življenje oziroma spomin določene skupnosti – sprva starozavezne judovske, nato novozavezne, ki jo predstavlja Cerkev kot Kristusovo ‚skrivnostno telo‘ na zemlji. (Malmenvall 2018b, 55–56; 2019b, 23–27; 40–41; Averincev 2005, 121–124)

Razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči ‚božje previdnosti‘ oziroma zgodovine odrešenja predstavlja skorajda univerzalno značilnost krščanskega teološkega izročila. Zaslediti ga je mogoče že v judovskem in pozneje v poznoantičnem krščanskem kulturnem kontekstu (Bresciani 2016, 24–43); močno je navzoče v bizantinski in nasploh v srednjeveški teologiji ter zgodovinopisu (Ljubarskij 2011, 283), svoj pečat pa je pustilo tudi v teologiji moderne dobe. Tovrsten pogled na zgodovino je opazen pri vseh vejah krščanstva – pravoslavni, katoliški in luteranski. Razlaganje zgodovine v luči božje ‚ojkonomije‘ pomeni celo temeljni mehanizem biblijske pripovedi, ki jo tvori izmenjavanje spomina in pozabe. Sklicevanje na spomin je rdeča nit biblijske vere – za starozavezni Izrael je verovati pomenilo spominjati se Boga in njegovih del, izvršenih v človeku razumljivih zgodovinskih okoliščinah. Tragedija starozaveznega (judovskega) in novozaveznega (krščanskega) ‚izvoljenega ljudstva‘ se v tej luči razkriva kot pozaba zaveze oziroma zavezništva med Bogom in ljudmi. Odrešenje, ki prihaja po Kristusu in vzpostavlja ‚novo prijateljstvo‘, pomeni obnovitev zaveze, v kateri dobri in zvesti Bog na svoje obljube ne pozabi. V zgodnjekrščanskem – in v patrističnem – smislu je spomin dojet kot poglobljanje v Kristusovo skrivnost. Odkrivati jo je mogoče predvsem skozi Sveto pismo in skozi liturgijo, znotraj nje pa skozi evharistijo, ki pričuje, da Kristus med ljudmi nadalje prebiva v svojem mističnem telesu, to je Cerkvi. (Malmenvall 2017b, 69; Bresciani 2016, 24–25; 29; 38; Klun 2014, 225–228)

Ko je bil Florovski na svojem ustvarjalnem vrhuncu, se je proces preporoda ‚historičnega mišljenja‘ začel tudi v katoliški Cerkvi – in njegov pomemben rezultat je bila dogmatična konstitucija drugega vatikanskega koncila (1962–1965) o božjem razodetju ‚*Dei Verbum*‘ iz leta 1965 (Dulles 1992, 53–54; 60–62; 222–227). V skladu s konstitucijo se Bog razodeva ljudem prav po svojem delovanju v zgodovini – vse od stvarjenja sveta prek Mojzesa in starozaveznih prerokov –, ki vrhunec doživi z učlovečenjem božjega Sina. Z njim je Bog razodetje dovršil in potrdil, da je »Bog z nami« – in človeka rešuje smrti (*Koncilski odloki* 1980, 368–369). Velik pomen vezi med božjim razodetjem in zgodovino navsezadnje potrjuje ‚filozofska‘ okrožnica papeža Janeza Pavla II. (1978–2005) ‚*Fides et ratio*‘ (1998), prvenstveno posvečena iskanju skladnosti med vero in razumom v luči kritike postmoderne subjektivizma. V okrožnici papež zastopa stališče, da krščanske vere ni mogoče razumeti brez njene ukoreninjenosti v osebno ‚srečanje‘ med Bogom in človekom, ki poteka v zgodovini, znotraj določenega obdobja ter kulturno in geografsko opredeljenega prostora. Razodevanje Boga v zgodovini pomeni njegov hoteni in zastonski dar človeštvu, s čimer postane temelj tudi za intelektualno razpravljanje o njem – in osebno odločitev zanj. (Hemming in Parsons 2002, 15; 17; Malmenvall 2018a, 390–392) Zanimivo je, da prepletenost med dojemanjem božjega in zgodovine pri osmišljanju stvarnosti in vzpostavljanju pomenljivih (‚resonančnih‘) medčloveških in družbenih odnosov poudarja tudi sodobni nemški sociolog in filozof Hartmut Rosa (1965–);⁵ ta Boga in zgodovino skupaj postavlja v t. i. vertikalno razsežnost resonance. Bog in zgodovina naj bi človeka v temelju

⁵ Celovit pregled teorije resonance Hartmuta Rose in njeno uporabnost pri razumevanju religije podaja sodobni slovenski filozof Bojan Žalec (1966–) (2021a; 2021b).

presejala, vendar naj bi ga hkrati ali navdihovala ali vznemirjala – in mu tako nudila priložnost, da svoj odnos do njiju oblikuje ali spreminja (2019, 296–297).

3. Zgodovinski značaj neopatristične sinteze

Florovski je svoj poziv k intelektualni in duhovni prenovi pravoslavja in krščanstva nasploh – zaobjel jo je s pojmom neopatristična sinteza ali krščanski helenizem – utemeljil predvsem na ovrednotenju ruske idejne zgodovine. Zgledi iz ruskega okolja oziroma ‚delne‘ izkušnje so mu tako dajali snov za razmišljanje o ‚vesoljnem‘ cerkvenem področju. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Raeff 1993, 261; Malmenvall 2017b, 352) Pomembno sestavino njegovega dojetanja ruske idejne zgodovine predstavlja označevanje Vladimirja Solovjova (1853–1900) in drugih predstavnikov ruske religijske misli na prehodu iz 19. v 20. stoletje – denimo Sergeja Bulgakova ali Pavla Florenskega (1882–1937) – za ‚sanjaške‘ in ‚gnostične‘; motilo ga je njihovo domnevno poudarjanje ‚umika iz zgodovine‘.⁶ Z iskanjem popolne in s človeškim nrvstvenim trudom začrtane skladnosti – med vero in razumom, med Cerkvijo in družbo, med papežem in ruskim carjem – naj bi se Solovjov oddaljil od zgodovinske razsežnosti Cerkve, od njene pričevajske kontinuitete kljub spremenljivim okoliščinam. S svojo kritiko⁷ Solovjova je Florovski pravzaprav relativiziral kulturnozgodovinske zasluge religioznega ‚preporod‘ v Rusiji. Ta naj bi zaradi okrnjene zvestobe pravoslavni Cerkvi povzročil zmedo na duhovnem področju – in hkrati povečal odvisnost sodobne ruske filozofije od zahodnih vplivov, zlasti od nazorov nemškega idealizma in necerkvene mistike. (Gavrilyuk 2014, 98–99; 106–112; 143; 182; 229; 263; Raeff 1993, 255–257; 272–274; Malmenvall 2017a, 353)

Po Florovskem je krščanstvo zaradi Svetega pisma dedič judovskega načina mišljenja, obenem pa je zaradi poznoantičnih opredelitev cerkvenega nauka neizbrisno zaznamovano z grškim pojmovnikom. Izhajajoč iz veseljnosti krščanskega ozna-

⁶ Polemiko Florovskega je mogoče razumeti tudi kot ločitev duhovnih tokov med starejšo generacijo religioznih mislecev, ki je večino svojih stališč izoblikovala pred oktobrsko socialistično revolucijo (1917), in pa mlajšo generacijo ruskih pravoslavnih intelektualcev – ti so svoje znanstvene in življenjske izbire po koncu ruske državljanske vojne (1918–1922) oblikovali kot politični emigranti ali njihovi potomci v zahodnoevropskem in severnoameriškem okolju. Tu sta jim posebno poslanstvo pomenila tako prenova lastne pravoslavne Cerkve v duhu cerkvenega izročila kakor tudi seznanjanje večinoma že sekularizirane izobražene zahodne javnosti z bogato dediščino pravoslavnega krščanstva. Pomembna razlika med omenjenima generacijama je bila tudi ta, da se je mlajša temeljiteje posvečala notranjemu cerkvenemu življenju, cerkveni zgodovini in teološki misli, medtem ko je starejšo močnejše zaznamovala umetniška in obenem družbenokritična ost. Po drugi strani je smotrno priznati, da se ponovno odkritje cerkvenih očetov v ruski misli ni zgodilo z ‚neopatristično sintezo‘, temveč je bilo navzoče že pri ruskih ‚modernistih‘ z začetka 20. stoletja. Spor med generacijo Bulgakova in generacijo Florovskega tako ni zadeval (ne)pomembnosti cerkvenih očetov za sodobno pravoslavje, temveč ga je porajalo vprašanje, kako in ob katerih predpostavkah patristično izročilo povezati s sodobnimi nazori in življenjskim izkustvom. (Malmenvall 2020, 421–423)

⁷ Florovskemu se je pri kritiki ‚religioznega preporoda‘ že v tridesetih letih 20. stoletja pridružil Vladimir Loski. To je povzročilo spor z Bulgakovom, razcep med profesorji na pariškem pravoslavnem inštitutu, obenem pa tudi poseg moskovskega patriarha Sergija (1936–1943). Ta je nauk o božji modrosti (‚sofiologija‘) Bulgakova obsodil (Toroczka 2015, 99).

nila Florovski tovrstno odvisnost od edinstvenih kulturnih kategorij vrednoti pozitivno, saj naj bi kulturna edinstvenost veljala kot povabilo k izstopu iz lastnega kulturnega okolja in k bližanju Bogu kot ljubečemu ‚Drugemu‘. Ker krščanstvo vselej zahteva razumevanje nekaterih ‚sredozemskih‘ kulturnih kategorij, je njegovo sporočilo še toliko bolj živo, saj ne prinaša zgolj razumskih dognanj, temveč predvsem razodetje Boga v konkretnem prostoru in času, ki si ga je izbral Bog sam. Izročilo naj bi namreč prek zgodovinske spremenljivosti vedno znova celovito pojasnjevalo ‚večne resnice‘. Te resnice pa v neločljivem odnosu med Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom ter med apostolsko dobo in poznejšo zgodovino Cerkve vselej odsevajo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Gavriljuk 2014, 5; 96–97; 112; 125; 150–151; 201–202; 204; 206–207; 211–215; 222–224; Williams 1993, 289–291; 322–324; Malmenvall 2017a, 353)

Patristična teologija za Florovskega pomeni normo, po kateri naj se presoja vsaka poznejša teološka smer.⁸ Pri tem zastopa stališče, da je bila ruska pravoslavna teologija od 16. stoletja dalje ‚ujetnica‘ zahodnih vplivov: sprva katoliških, pozneje protestantskih in razsvetljenskih, naposled tudi romantično-idealističnih. Zaradi njih naj bi ruska teologija ne le izgubila svojo istovetnost, temveč predvsem povzročila vrsto ‚pseudomorfoz‘ pravoslavja. Patristična teologija naj bi bila ob spodbudi verskega nacionalizma moskovske države z očitkom o grški ‚tujosti‘ v dobršni meri odrinjena že na začetku 16. stoletja. (Malmenvall 2017a, 353–354) Zaradi prepričanja o svežini izročila Florovski tako katoliško kakor protestantsko teologijo in pa moderne tokove, izhajajoče iz razsvetljenstva, ocenjuje kot zastarele in ozkogledne. V tem smislu je Florovskega mogoče označiti za inovativnega tradicionalista oziroma za nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno združil z dilemami svojega lastnega časa – ne da bi pri tem izročilo podvrigel relativizaciji. (Florovskij 1983, 506–507; 513; Gavriljuk 2014, 1; 10–11; 69–70; 96–97; 125; 214–216; 219; Malmenvall 2017a, 354)

Florovski je zagovarjal načelo tradicionalne pravoslavne ekleziologije, da mora biti pravi teolog v liturgično-zakramentalno življenje Cerkve dejavno vključen – in ‚krščanski način življenja‘ sam dosledno uresničevati. Krščanski teologi, ki ne razpravljajo v imenu pravoslavne Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega med verodostojne Kristusove pričevalce ne spadajo, ker naj bi pripadnost Kristusovemu mističnemu telesu okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. (Florovsky 1972c, 58–59; 60–61; Raeff 1993, 253–254; 257–258; 268–269; Malmenvall 2017a, 354) V tej luči se tudi Sveto pismo kaže kot vpeto v globino Cerkve, saj je iz nje izšlo in je bilo za njene vernike tudi sestavljeno – Cerkev in izročilo sta potemtakem ‚pred‘ Svetim pismom. Edino vnaprejšnja vera v Boga, in to usklajena z veroizpovedjo Cerkve, naj bi svetopisemska besedila delala prepričljiva v vseh

⁸ Florovski je program neopatristične sinteze prvič jasneje izrazil na Prvem kongresu pravoslavne teologije, ki je potekal v Atenah med 28. novembrom in 6. decembrom leta 1936. Takrat je nastopil s prispevkoma v angleškem jeziku ‚Zahodni vplivi v ruski teologiji‘ („Western Influences in Russian Theology“) ter ‚Moderna patristika in teologija‘ („Modern Patristics and Theology“) (Toroczkaï 2015, 95; Alivisatos 1939, 212–231; 238–242).

zgodovinskih obdobjih. Tovrstna vera prvenstveno zaupa preteklim pričevalcem, cerkvenim očetom, ki so božjo ljubezen izkusili, iz nje živeli – in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Izročilo se tako najprej kaže kot ‚pravilno življenje‘ (ortopraksija) in šele drugotno kot ‚pravilno prepričanje‘ (ortodoksija). (Florovsky 1972b, 47–48; 1972a, 95–98; 101–103; Malmenvall 2017a, 356–357)

Božje delovanje se po mnenju Florovskega uresničuje skozi zgodovino Cerkve – Kristus je v njej prisoten kot glava svojega telesa. Od tod izhaja, da je tudi zgodovina Cerkve zgodovina odrešenja. (Malmenvall 2017b, 73; 2018b, 50) Cerkev tako pričuje o božjem ‚vstopanju‘ v človeško zgodovino, zapisanem v Svetem pismu, liturgičnih besedilih in drugih delih izročila – ki iz Cerkve izhaja in k njej vodi. To pomeni, da Cerkev prek učiteljstva, ki ga kot nasledniki apostolov v prvi vrsti izvajajo škofje, ob navdihih Svetega Duha nadalje razlaga v Svetem pismu predstavljeno božje razodetje. Zgolj vera je tista, ki predvideva poslušnost izročilu in preteklim pričevalcem oziroma svetnikom, katerih življenje je, v skladu z izročilom, že obrodilo sadove in s tem potrdilo izročilo, ki so mu bili poslušni. V tem smislu Florovski zatrjuje, da od branja Svetega pisma nihče ne more imeti koristi, če predtem ni ‚zaljubljen v Kristusa‘. Kristus namreč ni besedilo, temveč živa Oseba, ki živi v svojem mističnem telesu, to je Cerkvi. (Florovsky 1972c, 10–14; 16; Malmenvall 2017b, 74)

4. Neobходnost zgodovine v odnosu z Bogom

Pomembno je upoštevati dejstvo, da je bil Florovski prvi predstavnik moderne pravoslavne humanistike, ki je poskušal zgodovino teološko osmisliti. Vseskozi je zagovarjal načelo, da je zgodovinsko znanje dialog s tistimi, katerih preteklo razmišljanje, čutenje, odločitve in življenje skuša zgodovinar ponovno odkriti. (Legeev 2021, 45) Na podlagi medosebnega in duhovnega pristopa k zgodovini se že v njegovem pariškem obdobju dosledno pojavlja stališče, da je Boga mogoče pristno in zanesljivo spoznavati prek razodetja, ki naj bi predstavljalo ‚vir in merilo‘ krščanske resnice. Razodetje po njegovem sestavljajo božje izjave in dejanja v zgodovini človeštva – kar je Bog po svoji volji razodel, zgodovino sicer presega, saj prinaša univerzalno sporočilo odrešenja in večnega življenja, vendar se to izraža in odraža prav po zgodovinskih dogodkih. V tem smislu je razodetje smotrno razumeti kot ‚pot Boga skozi zgodovino‘, Boga pa kot ‚resničnega gospodarja zgodovine‘. Od tod izhaja, da je začetek vsakršnega teološkega raziskovanja zgodovinsko beleženje božjih dejanj – temu pa šele sledi abstraktno razmišljanje o božjih lastnostih ali o razmerju med Bogom in svetom. Ker pa se Bog navadno razodeva pripadnikom skupnosti njemu zvestih, je lahko edina verodostojna prejemnica in razlagalka razodetja Cerkev – bila naj bi naslednica starozaveznega ‚izvoljenega ljudstva‘ oziroma ‚Novi Izrael‘ in obenem Kristusovo ‚skrivnostno telo‘ na zemlji. (Florovsky 1972c, 97; Gavriljuk 2017, 11–12; Legeev 2021, 59) »Ne zgolj mistično, temveč tudi zgodovinsko je Cerkev edini vir krščanskega življenja« (Florovskij 1927, 64), kjer se po zaslugi svetega izročila ali »žive vezi cerkvene polnosti« v za-

ključeno celoto spleta preteklost, sedanjost in prihodnost (67–68). Od tod izhaja, da je Cerkev »način (modus) stalne in dejavne prisotnosti Kristusa v zgodovini«, ki se ne izčrpa z njegovim vstajenjem in vnebohodom, temveč tvori nadaljevanje zgodovine odrešenja vse do poslednje sodbe oziroma dopolnitve časov.

Florovski meni, da je človek po svoji naravi zgodovinsko bitje. Zgodovina je tista razsežnost, ki človeku omogoča uveljavljanje svobodne volje in ustvarjalnosti. (Raef 1993, 251; 253; 257; Williams 1993, 325; Malmenvall 2018b, 49) Ruski teolog sicer hegeljanskemu in vsakršnemu idealističnemu pojmovanju preteklosti nasprotuje. Človeška zgodovina tako ni determinirana razvojnost, temveč »sistem posameznikov in odnosov med njimi« (Raef 1993, 257–258; Williams 1993, 291; 294; 308–309; Malmenvall 2018b, 49). Najizčrpnější tekst Florovskega, posvečen tematiki zgodovine, je bil objavljen leta 1959 pod naslovom „Naloga krščanskega zgodovinarja“ (ang. „The Predicament of the Christian Historian“). V njem avtor izhaja iz prepričanja, da je krščanstvo ‚religija zgodovinarjev‘. Za krščanstvo je značilno upoštevanje pričevanj o preteklih dogodkih, ki so v skladu z vero prepoznani kot odločilni za celotno stvarstvo. Tudi obrazec veroizpovedi, sprejet na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, je tekst, posvečen interpretaciji zgodovine. V strnjeni obliki namreč zajema smisel bivanja celotnega človeštva – od stvarjenja do poslednje sodbe. Ob osredotočenosti na pričakovanje Kristusovega drugega prihoda je zgodovina razumljena kot razkrivanje univerzalno veljavnega smisla skozi partikularne dogodke in osebnosti. (Florovsky 1974, 31–32; 58–60; Malmenvall 2017b, 72–73) »Poudarek je namenjen končni odločilnosti (ang. *ultimate cruciality*) določenih zgodovinskih dogodkov, in sicer učlovečenju, prihodu Mesije ter njegovemu križu in vstajenju.« Glede na to je mogoče upravičeno trditi, da je »krščanska religija dnevno povabilo k proučevanju zgodovine« (Florovsky 1974, 31–32).

Na podlagi omenjenega postane jasno, da odnos med Bogom in človekom poteka po dogodkih, kar pomeni, da ima nujno zgodovinski značaj, ki je predpogoj svobode in ustvarjalnosti v tem odnosu. Zgodovinski kontekst takšnega odnosa je tako dinamičen, pripravljen na presenečenja in preobrate – pomeni dialog, kjer govorita tako Bog kakor človek, pri čemer lahko božja previdnost oziroma skrb za človeka zasveti s toliko večjim sijajem. Sveto pismo, v katerem je takšen odnos najizraziteje predstavljen, se resda kaže kot časovno že ‚zaključena knjiga‘, vendar napotuje na zgodovino odrešenja, ki pa še poteka. Sveto pismo, veroizpovedni obrazci, liturgična besedila in dogmatične opredelitve govorijo predvsem o dogodkih – sami po sebi so temelj kakršnekoli vrste zgodovine in tvorijo ‚enotno linearno shemo‘ od začetka s stvarjenjem sveta prek središča v Kristusovem učlovečenju, smrti in vstajenju, pa do izpolnitve v poslednji sodbi. (Legeev 2021, 47; 49–51; 56–57; 59) Tu je pomenljiva misel Florovskega, da kdor ni deležen ‚žive cerkvene (eklezialne) izkušnje‘, ne more dojeti in ceniti zgodovine kot prostorja božjega delovanja v stvarnosti. Takšna ‚cerkvena izkušnja‘ pa je prvenstveno liturgična in posebej umeščena v molitvena besedila ter simbole postno-velikonočnega cikla. To pomeni, da je predpogoj teologije ali ‚pravila verovanja‘ (lat. *lex credendi*) v ‚pravilu molitve‘ (lat. *lex orandi*). Prav znotraj liturgije naj bi se že zgodov-

vinsko najprej izoblikovali veroizpovedni obrazci, ki so temelj slehernih teoloških izpeljav. (Florovsky 1949, 70; Gavrilyuk 2017, 13–14; Malmenvall 2020, 423–424)⁹

Namen prepoznavanja božjega delovanja v zgodovini, ki ga podpira vključenost v Cerkev, je po mnenju Florovskega »preoblikovanje lastne osebnosti«. Brez takšnega eksistencialnega preoblikovanja se črpanje iz zakladnice cerkvenih očetov konča pri golem navajanju njihovih besed oziroma upoštevanju njihove zunanje avtoritete brez pravega prenikanja v njihovega duha – teologova misel in življenjska izkušnja se morata namreč pod vplivom resničnosti, o kateri so očetje pričevali, preoblikovati. (Gavrilyuk 2017, 19) Na tej podlagi se Florovski bliža stališčem Alekseja Stepanoviča Homjakova (1804–1860) – ruskega religioznega filozofa iz sredine 19. stoletja – in utemeljiteljem nazorsko-kulturne smeri slovanofilstva o možnosti osebnega spoznanja (božje) resnice znotraj ‚telesa Cerkve‘, katere glavna sila je ljubezen med njenimi udi. (Bolshakoff 1946, 56; Malmenvall 2021, 205–206) Preseganje samega sebe prek ljubezni do Boga in bližnjega, ki prečiščuje razum in ki ima svoj vrhunec v evharistiji, Florovski dopolnjuje s pozivom h gojenju telesne askeze – ta pomaga ljubezen spreminjati v dejanja in po zgledu tako starodavnih kot sodobnih svetnikov dela cerkveni nauk prepričljiv. (Gavrilyuk 2017, 20–21; Florovskij 1929)

5. Zaključek

Florovski je bil prvi moderni pravoslavni mislec, ki je poskušal teološko utemeljiti neobhodnost zgodovinske izkušnje pri vzpostavljanju osebnega odnosa z Bogom in pri gojenju istovetnosti Cerkve kot Kristusovega mističnega telesa na zemlji. V času, ko se je uveljavljalo prizadevanje za ekumensko odprtost do skupne krščanske dediščine in za ‚vračanje k virom‘, je vseskozi zagovarjal načelo, da je zgodovinsko znanje dialog s tistimi, katerih preteklo razmišljanje, čutenje, odločitve in življenje poskuša zgodovinar ponovno odkriti. Zato krščanski teologi, »dnevno povabljeni k proučevanju zgodovine«, ki ne razpravljajo v imenu pravoslavne Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega med verodostojne razlagalce ne spadajo, saj naj bi pripadnost Kristusovemu mističnemu telesu okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. Pristna vera v Boga, usklajena z veroizpovedjo Cerkve in umeščena v liturgični cikel, naj bi namreč prvenstveno zaupala preteklim pričevalcem, cerkvenim očetom, ki so božjo ljubezen izkusili, iz nje živeli in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Odnos med Bogom in človekom poteka po dogodkih, kar pomeni, da ima nujno zgodovinski značaj; ta značaj pa je v tem odnosu predpogoj svobode in ustvarjalnosti. Sveto pismo, veroizpovedni obrazci, liturgična besedila in dogmatične opredelitve govorijo predvsem o dogodkih – sami po sebi so temelj kakršnekoli vrste zgodovine in tvorijo ‚enotno linearno shemo‘ od začetka s

⁹ Ključni pomen liturgične duhovnosti in prakse za celovito razumevanje in razvoj (dogmatične) teologije izpostavlja Alexander Schmemmann, učenec Florovskega, tudi v svojem prebojnem delu *Uvod v liturgično teologijo* (ang. *Introduction to Liturgical Theology*, 1966) (Gavrilyuk 2014, 80). Pomen liturgije kot predhodnice in pogoja dogmatičnih opredelitev povzema tudi spremna beseda k nemški izdaji Schmemmannove raziskave o molitvi pri Efreemu Sirskem (306–373) (Štrukelj 2019).

stvarjenjem sveta prek središča v Kristusovem učlovečenju, smrti in vstajenju, pa vse do izpolnitve v poslednji sodbi.

Pri obravnavi avtoritete cerkvenih očetov in zgodovinske zavesti je smiselno opozoriti na določeno pomanjkljivost Florovskega. Kot izhaja iz kritike Ilarijona Alfejeva (2006, 153–165), sicer enega od idejnih naslednikov Florovskega, Florovski v svojih številnih delih enostransko poudarja ‚soglasje očetov‘ (lat. *consensus patrum*) – in tako daje vtis, kakor da cerkveni očetje med 3. in 9. stoletjem tvorijo enovito skupino avtorjev, ki naj bi se v vsem strinjali ali vsaj obravnavali podobna vprašanja. Od tod pa tudi sledi, da Florovski – kljub svojim znanstvenim dosežkom in široki erudiciji – kulturnozgodovinskega konteksta njihovih spisov in njihovih življenjskih zgodb, ki zajemajo več stoletij dolgo obdobje, ni dovolj dosledno upošteval. Poleg tega je po večini proučeval grške očete in tako izoblikoval pojem krščanskega helenizma, ki pa ne vključuje celote krščanskega sveta v antiki in zgodnjem srednjem veku, saj so ga pomembno zaznamovali tudi drugi kulturni prostori – latinski, sirski, egiptovski (koptski) itd. Vse to je temeljno ‚soglasje očetov‘ obdalo z notranjo raznolikostjo teoloških pogledov in jezikovnih izrazov. Na tej podlagi je mogoče pritrđiti tudi kritiki, po kateri zgodovinski pristop k božjemu razodetju in teologiji nasploh še zdaleč ni edini, v katerem bi se izčrpali vsi pomembnejši vidiki odnosa med Bogom in človekom. (Gavriljuk 2014, 91–92; Kalatizidis 2010; Bogataj 2018, 959)

Po drugi strani je v prid pogledu Florovskega smotrno zagovarjati stališče o verodostojnosti zgodovinskega pogleda oziroma interpretativnega mehanizma zgodovine odrešenja, ki je vtkan že v svetopisemski besedila – in v nemajhen del teološkega izročila. Še več, osredotočenost na zgodovinske razsežnosti bivanja vodi k pozornosti do človeške ustvarjalnosti, ki se odraža skozi odnose v določenem času in prostoru ter je v njima edinole mogoča. Od tod zgodovinski pogled odpira možnost nadgrajevanja teološke misli v smeri raziskovanja medosebnih odnosov s pomočjo antropološko-psiholoških metod, družbenih odnosov s pomočjo političnih ved ter nasploh celostne obravnave človeka kot dialoškega in k presežnosti usmerjenega bitja – Boga pa kot nekoga, ki se za človeka zanima in v njegovo izkušnjo vstopa. Zgodovinski pogled nadalje omogoča občutek pripadnosti, ki temelji na vezeh med živimi in pokojnimi, med ljudmi vsakokratne sedanosti in generacijami pričevalcev iz preteklosti, od koder se poraja razvoj v kontinuiteti. Pri tem je ključnega pomena sredstvo (ustne) pripovedi kot zagotovilo spomina in v njem utemeljene istovetnosti tako posameznika kakor tudi skupnosti, kar lahko pripomore k lažji obrambi pred totalitarnimi poskusi te ali one politične oblasti in obenem pred negotovostjo osamljenega posameznika, značilno za sodobni zahodni svet. Zgodovinska zavest navsezadnje budi vprašanje o smislu in cilju življenja – vodi k eshatološki perspektivi, ki se med drugim potrjuje v liturgičnem praznovanju –, predvsem pa pripomore k treznemu odnosu do človeške končnosti in do časa, ki neizogibno mineva. In zato je mogoče trđiti, da se brez zgodovine ni mogoče ozirati v večnost – navidezno nasprotje med časom in večnostjo poraja sintezo človeka, umeščena v zgodovino, ki jo lahko presega z božjo pomočjo.

Reference

- Alfeyev, Hilarion.** 2006. *Orthodox Witness Today*. Ženeva: World Council of Churches.
- Alivisatos, Amilcas, ur.** 1939. *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*. Atene: Pirsos.
- Averincev, Sergej.** 2005. *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2018. Neopatristska sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:957–969.
- Blane, Andrew.** 1993. A Sketch of the Life of Georges Florovsky. V: Andrew Blane, ur *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 11–217. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Bolshakoff, Serge.** 1946. *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Bresciani, David.** 2016. *La porta dell'eternità: la memoria in Alexander Schmemmann*. Rim: Lipa.
- Černjaev, Anatolij V.** 2010. *G. V. Florovskij kak filosof i istorik ruskoj mysli*. Moskva: Institut filosofii Rossijskoj akademii nauk.
- Dulles, Avery.** 1992. *Models of Revelation*. New York: Orbis Books.
- Florovskij, Georgij V.** 1983. *Puti rusckago bogoslovija*. Pariz: YMCA-Press.
- . 1929. Evharištija i sobornost'. *Put' 5*, št. 19:3–22.
- . 1927. Dom Otčij. *Put' 3*, št. 7:63–70.
- Florovsky, Georges.** 1949. The Legacy and the Task of Orthodox Theology. *Anglican Theological Review* 31:65–71.
- . 1972a. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 93–104. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972b. The Catholicity of the Church. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 37–56. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972c. The Church: Her Nature and Task. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972č. The Lost Scriptural Mind. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 2. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 9–16. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1974. The Predicament of the Christian Historian. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 2. *Christianity and Culture*, 31–66. Belmont: Norland Publishing Company.
- Gavriljuk, Pavel.** 2014. Vlijanje protoiereja Georgija Florovskega na pravoslavnoe bogoslovie XX veka. *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii* 20:71–93.
- Gavrilyuk, Paul L.** 2017. The Epistemological Contours of Florovsky's Neopatristic Theology. *Journal of Eastern Christian Studies* 69, št. 1–4:11–24.
- . 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Hemming, Lawrence P., in Susan F. Parsons, ur.** 2002. *Restoring Faith in Reason: With a New Translation of the Encyclical Letter Faith and Reason of Pope John Paul II together with a Commentary and Discussion*. London: SCM Press.
- Kalaitzidis, Pantelis.** 2010. From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly* 54, št. 1:5–36.
- Klun, Branko.** 2014. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: KUD Logos.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Legeev, Mihail V.** 2021. Bogoslovie istorii protoiereja Georgija Florovskogo: put' svobody, dramy i podviga. *Trudy Kafedry bogoslovija* 12, št. 4:43–65.
- Ljubarskij, Jakov N.** 2011. *Vizantijskie istoriki i pisateli*. Sankt Peterburg: Aleteja.
- Malmenvall, Simon.** 2015. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Paul L. Gavrilyuk [Ocena istoimenske knjige]. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:373–376.
- . 2017a. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:347–370.
- . 2017b. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:67–78.
- . 2018a. Salvation History in *Fides et Ratio*: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:387–400.
- . 2018b. Pojem zgodovine odrešenja: pomen in idejni izvor. *Res novae* 3, št. 2:39–58.
- . 2019a. Georgij Florovski in *Poti ruske teologije* v slovenskem prevodu. V: Georgij Florovski, *Poti ruske teologije: od srednjega veka do začetka 19. stoletja*, 355–359. Ljubljana: KUD Logos.

- . 2019b. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2020. *Poti ruske teologije: zgodovinsko-teološko ozadje*. V: Georgij Florovski, *Poti ruske teologije II: od srede 19. stoletja do oktobrške revolucije*, 421–431. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2021. Franc Grivec in začetki akademskega proučevanja ruske teološke misli na Slovenskem. *Šolska kronika: revija za zgodovino šolstva in vzgoje* 30, št. 2–3:201–221.
- Raeff, Mark**. 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian. V: Andrew Blane, ur. *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–286. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Rosa, Hartmut**. 2019. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: Im Interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 11–30. Baden-Baden: Nomos.
- Schlögel, Karl**. 1994. *Der Grosse Exodus: Die russische Emigration und ihre Zentren, 1917 bis 1941*. München: C. H. Beck.
- Schmemmann, Alexander**. 1966. *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Štrukelj, Anton**. 2019. Der heilige Ephräm der Syrer – »Die Harfe des Heiligen Geistes«. V: Alexander Schmemmann. *Das Gebet Ephräms des Syrers*, 7–32. Freiburg: Johannes Verlag.
- . 2016. Ekumenizem Justina Popovića: kako je veliki srbski pravoslavni teolog gledal na ekumenski dialog? *Edinost in dialog* 71, št. 1/2:97–105.
- Toroczkai, Ciprian I.** 2015. The Orthodox Neo-patristic Movements as Renewal of Contemporary Orthodox Theology: An Overview. *Review of Ecumenical Studies* 7, št. 1:94–115.
- Williams, George H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: Andrew Blane, ur. *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Žalec, Bojan**. 2021a. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions* 12:1–8.
- . 2021b. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 651—665

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 272-74-45:159.97

DOI: 10.34291/BV2022/03/Slatinek

© 2022 Slatinek, CC BY 4.0

Stanislav Slatinek

Motnja spolne identitete: pravne dileme in pravica do poroke

Gender Identity Disorder: Legal Dilemmas and the Right to Marry

Povzetek: Motnja spolne identitete (disforija) pri ljudeh različne starosti preplavlja Evropo, sploh v zadnjem obdobju, in se uveljavlja po vsem svetu. Vsi pozitivni pristopi so motivirani z željo ublažiti nezadovoljstvo, ki izhaja iz neskladja med biološkim spolom (*sex*) in družbenim spolom (*gender*), za katerega oseba čuti, da je zanjo pristnejši. Tudi kirurški posegi v telo imajo en sam namen: izboljšati življenje in lajšati simptome disforije. Kljub temu bi bilo treba mladini predvsem dopovedovati, naj ostane svoji identiteti zvesta, ker to spada k naravi in zdravemu človeku. Civilne zakonodaje po vsem svetu se prilagajajo težnjam sodobnega človeka po vseh pravicah, vključno s pravico do poroke. Temu trendu liberalnih demokracij zahodnega sveta se je pridružila tudi Slovenija. Težnje po pravici do poroke za osebe z motnjo spolne identitete za Katoliško cerkev niso sprejemljive. Skupno dobro zahteva, da kanonsko pravo podpira in ščiti zakonsko zvezo med moškim in žensko kot temelj družine – osnovne celice družbe. Kanonsko pravo mora zato braniti zakonsko zvezo med moškim in žensko v dobro človeštva in celotne družbe.

Ključne besede: motnja spolne identitete, biološki spol, družbeni spol, pravica do poroke, zakonska zveza

Abstract: Gender identity disorder (gender dysphoria) in people of all ages is sweeping Europe, especially in recent times, and is gaining ground worldwide. All positive approaches are motivated by the desire to alleviate the dissatisfaction arising from the discrepancy between biological sex and gender, in which a person feels that he or she is more authentic. Even surgical interventions on the body have only one purpose: to improve life and alleviate symptoms of dysphoria. Nevertheless, above all, young people should be told to remain true to their identity, because that is what belongs to nature and to a healthy person. Civil laws all over the world are adapting to modern man's aspirations for all rights, including the right to marry. Slovenia has joined this trend in the liberal democracies of the Western world. The aspirations for the right to marry

for persons who have a gender identity disorder are not acceptable to the Catholic Church. The common good demands that canon law also upholds and protects marriage between a man and a woman as the foundation of the family, the basic unit of society. Canon law must therefore defend marriage between a man and a woman for the good of humanity and society as a whole.

Keywords: gender identity disorder, biological sex, social sex, right to marriage, marriage

1. Uvod

Neskladja med biološkim spolom (*sex*) in družbenim spolom (*gender*) so vse pogostejša. Težave s sprejemanjem svoje naravne spolne identitete dotične osebe doživljajo kot intenzivno eksistencialno nelagodje. Začne se lahko že v zgodnjem otroštvu, v času pubertete ali celo pozneje – in zahteva strokovno pomoč. Psihološka pomoč je bistvenega pomena in v mnogih primerih, zlasti pri mlajših osebah, dobra psihoterapija to motnjo lahko pomaga premagovati – ali jo vsaj narediti obvladljivo tako na osebni kot družbeni ravni. V nekaterih primerih se ljudje zatekajo k zahtevnejšim rešitvam, vključno z medicinsko ali kirurško spremembo spola.

Psihološka motnja spolne identitete se v strokovni literaturi imenuje disforija spola. Osebi daje občutek, kot da je ‚v kletki‘ svojega biološkega spola (moškega ali ženskega) – in zato čuti neustavljivo željo po rešitvi (Moia 2022, 48). Številni avtorji (Esolen 2020; Soh 2021, 139–189) na poglobljen način predstavljajo ugotovitve v diagnostiki zdravljenja motenj spolne identitete in psihoseksualnih težav pri otrocih in mladostnikih. Zaskrbljujoči so tudi podatki Gallup, da ima motnjo spolne identitete kar 21 % mladostnikov v ZDA, ki so rojeni med letoma 1997 in 2007. Rigobello in Gamba pa menita, da je disforija spola na srečo redka – en primer na devet tisoč ljudi –, vendar obstaja (2022). Čeprav stroka še vedno ne ve, kaj jo povzroča,¹ gre za pravo patologijo, ki se je je treba lotiti – tako v družbi kakor v Cerkvi – na resen način: z znanstvenim pristopom, človeško bližino, razumevanjem, ne da bi koga demonizirali. Mnoge ljudi vodi v težke odločitve – od hrepenjenja po poroki, želje po telesni operaciji, do poskusov samomora in končanja lastnega življenja.

2. Pravica do človeškega dostojanstva

Jasno je, da imajo vsi ljudje pravico do človeškega dostojanstva. Katoliški avtorji poudarjajo, da so tudi ljudje z motnjo spolne identitete Božji otroci in osebe s človeškim dostojanstvom – deležni so brezmejne ljubezni nebeškega Očeta, kar daje

¹ Po mnenju nekaterih avtorjev je motnja spolne identitete posledica konflikta z materjo ali očetom ali z vrstniki istega naravnega spola, vendar je po njihovi oceni ta konflikt mogoče rešiti tudi drugače. Za poglobitev: Rigobello in Gamba 2022.

njihovemu dostojanstvu poseben pečat (Francišek 2016, tč. 323; Ciccone 1970). Če so krščeni, so torej poklicani, da živijo po veri in v življenju Cerkve sodelujejo. Mnogi po naporni poti iskanja spolne identitete tudi pridejo do jasnejše duhovnosti in smisla življenja. Kljub temu so nekateri avtorji (Nealy 2018) razpeti med spoštovanjem in dostojanstvom, ki ju je treba priznati vsaki ženski in vsakemu moškemu ne glede na njuno spolno usmerjenost, ter prizadevanjem, da bi sprejeli njuno zgodovino in načine reševanja motnje spolne identitete.

Ko gre za hormonsko zdravljenje ali kirurške operacije za spremembo spola, med strokovnjaki ni soglasja. Mnogi (Ciccone 1970; Nealy 2018; Nobile 2022) so prepričani, da vsi ti medicinski posegi telo uničujejo – ne da bi neskladje med telesom in psiho res odpravili. Drugi (Moia 2022) odobravajo tudi medicinske posege, da le ne pride do tesnobe in obupa. Spet drugi (Ronchi in Napoletano 2021) pričakujejo, da bodo medicinski in kirurški posegi za spremembo telesnega videza boleč konflikt med biološkim spolom in spolno identiteto lahko razrešili, zato so takim posegom naklonjeni – in jih razlagajo kot paliativno terapijo, ki si prizadeva izboljšati kakovost življenja in dostojanstvu osebe najbolj ustreza. Priporočajo celo kirurške operacije, samo da bi se kakovost življenja oseb, ki se počutijo drugače kot njihovo biološko telo, izboljšala.²

Za katoliške avtorje (Soh 2021; Moia 2022) je vsako spreminjanje spola tvegano dejanje. Biološki spol nakazuje spolno identiteto osebe. Trdijo, da se spolna identiteta nahaja v razumni duši, ki telo obvešča – in mu sporoča njegovo identiteto. Med telesom in dušo je treba iskati skladnost. V tem smislu sta moški in ženski spol naravni biološki danosti, ki v človeško naravo vtisneta svoj značaj in jo oblikujeta tako, da je oseba lahko moški ali ženska. Zato se mora vse, kar je povezano s spolom, s tem spolom strinjati. Za moški ali ženski spol morajo biti primarne in sekundarne spolne značilnosti take, da odražajo moškega ali žensko tudi na psihološkem in vedenjskem področju. Zato hormonsko zdravljenje in kirurški posegi za spremembo spola pri reševanju disforije spola po mnenju katoliških avtorjev bistveno ne pomagajo. Svetujejo takšen način življenja, ki bo bolj človeški in bo resnično podelil dostojanstvo njihovemu zemeljskemu potovanju. Kljub temu so tudi med njimi zagovorniki stališč, da je lahko tudi kirurška operacija način, da se osebi simptome nevzdržne situacije pomaga ublažiti (Ronchi in Napoletano 2021).

Prav tako so mnenja deljena glede zdravljenja disforije spola z blokado pubertete pri dečkih ali deklicah. Večina (Dèttore, Ristori in Antonelli 2015; Cascioli 2022) pa meni, da je uporaba triptorelina, ki pubertetni razvoj mladostnika blokira, do-

² Prva presaditev maternice, ki je bila uspešno izvedena v Italiji, se je zgodila v transplantacijskem centru Policlinico di Catania, 21. avgusta 2020. Pacientka je bila 30-letna ženska z absolutno neplodnostjo materničnega faktorja. V teku pa so tudi znanstvene raziskave o možnosti izvajanja presaditev maternice v biološke moške, ki se čutijo kot ženske. V teh primerih ne gre toliko za rojevanje novih življenj, kolikor za izboljšanje življenja teh oseb, saj so prepričani, da bi presaditev maternice in nožnice njihovemu spolnemu življenju in občutku ženskosti koristila – kirurški posegi naj bi kakovost njihovega življenja izboljšali. Vsekakor je vprašanje varnosti posega v biološko moško telo bolj zapleteno – in tveganje večje – kot izvajanje presaditve maternice v ženskem telesu. Če bodo moški, ki se čutijo ‚ženske‘, po vsem svetu postopoma upravičeni do enakih pravic kot tako imenovane biološke ženske, se bo zahtevi po presaditvi maternice težko izogniti. Za poglobitev: Ronchi in Napoletano 2021.

voljena le v zelo redkih primerih. Pri takem zdravljenju se namreč pogosto pojavljajo negativni učinki – npr. možganska kap, bolezni srca, omotica, glavoboli, slabost, nespečnost, utrujenost itd. Pri mnogih mladoletnikih se sproži psihoza, ki med telesom in dušo povzroča še večje neskladje. Blokada pubertete lahko obenem ogrozi razvoj tistih delov možganov, ki prispevajo k strukturiranju spolne identitete. Zato ti avtorji uporabo triptorelina odsvetujejo. Otroku je bolje pomagati, da mirno spozna, da je po svoji biološki naravi moški ali ženska. Vsako spreminjanje biološkega spola je po mnenju teh avtorjev v nasprotju z dostojanstvom osebe.

V večini primerov je zato za mladostnike, ki trpijo za disforijo spola, psihološko spremljanje najboljša pomoč (Di Gregorio 2019; Moia 2022, 123). Strokovne študije kažejo, da približno 80 % mladostnikov z motnjo spolne identitete uspe tako svoj problem rešiti – zato strokovnjaki kirurški poseg odsvetujejo. Ugotovitve kažejo, da s pomočjo psihološkega spremljanja problem disforije spola ob koncu adolescence izzveni. Izkušnje potrjujejo, da so učinki psihološkega spremljanja zelo pozitivni – ker so podlaga za to, da se v ljudeh ohranja dostojanstvo in smisel življenja.

3. Motnja spolne identitete v dokumentih Cerkve

Kongregacija za katoliško vzgojo³ v okviru svojih pristojnosti ponuja nekaj razmislekov v zvezi z vprašanji o človeški spolni identiteti, o kateri se danes največ govori. Pred očmi ima teorijo družbenega spola (*gender*) – ta je nastala v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja in se osredotočila na možnost posameznikov, da svoja spolna nagnjenja določijo sami. Ta ideologija poziva k javnemu priznanju svobodne izbire spola, ki se s časom lahko tudi spreminja. KKV se ob tem pojavu sklicuje na ugotovitve medicine in poudarja:

»Z genetskega vidika so celice moškega (ki vsebujejo kromosome XY) različne od celic ženske (ki imajo kromosome XX) že od spočetja. V primeru spolne nedoločenosti pa posreduje medicina s terapijo. V teh posebnih okoliščinah niti starši in še manj družba ne morejo poljubno izbirati, ampak s terapevtskim ciljem posreduje medicinska znanost ali pa se na najmanj invaziven način na osnovi objektivnih parametrov skuša dokopati do prvotne istovetnosti.« (KKV 2019, tč. 24)

Zato KKV spodbuja vse, ki so prežeti s krščanskim pogledom na življenje, da ne podležejo skušnjavi svobodne izbire spola, ki želi spolno različnost med moškimi in žensko znikati ali preseči, ampak podprejo vsa prizadevanja Cerkve, da ima človek naravo, ki jo mora spoštovati – in s katero ne more upravljati, kot mu je všeč (tč. 22).

³ Z objavo Apostolske konstitucije „Predicate evangelium“ 19. 3. 2022 se je Kongregacija za katoliško vzgojo (*Congregatio de Institutione Catholica*) preimenovala v Dikasterij za kulturo in vzgojo (*Dicastero per la Cultura e l'Educazione*).

Proti tako imenovani teoriji spola sta se v zadnjem času izoblikovala dva pogleda: tradicionalni pogled papežev Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. in pa nekoliko sodobnejši pogled papeža Frančiška.

3.1 Učenje papežev sv. Janeza Pavla II. in Benedikta XVI.

Glede na učenje sv. Janeza Pavla II. se zdijo vse rešitve, ki spremembo spola (od hormonskega zdravljenja do kirurških operacij) podpirajo, v nasprotju z naravno moralo. Ker biološki spol določa identiteto osebe, sveti papež poudarja, da mora oseba svoj biološki spol v celoti priznati in se biološki kromosomski realnosti prilagoditi. Kromosomi, ki identiteto osebe določajo, ne morejo biti napačni – lahko pa je napačen um osebe, ki svoje spolne resničnosti noče sprejeti.

Sveti papež Janez Pavel II. poudarja tradicionalni nauk KC, da je človek ustvarjen kot »mož in žena« (KKC, tč. 355) in da je »sposoben spoznati samega sebe« (357). »Biti mož in biti žena je nekaj dobrega« (369), saj sta hkrati »enaka kot osebi in komplementarna (dopolnjujoča se) kot moški in ženska« (372). Človek je po svoji telesni zgradbi moški ali ženska (Janez Pavel II. 2003, 397) – in tak naj tudi ostane.

Podobno je učil zaslužni papež Benedikt XVI. Že leta 1991 – ko je bil še prefekt Kongregacije za nauk vere – je nemške škofe v posebnem pismu svaril pred cerkvenimi porokami oseb, ki so s kirurškim posegom svoj biološki spol spremenile.⁴ Kasneje, leta 2000, je ista kongregacija na to temo izdala uradni dokument, ki je zaradi občutljivosti materije ostal zaupen. Papež Benedikt XVI. je o tej problematiki odkriteje spregovoril v nemškem zveznem parlamentu v Berlinu leta 2011 – in poudaril, da »ima človek naravo, ki jo mora spoštovati in ki je ne sme po mili volji manipulirati« (2011b, 14). To misel je ponovil še leta 2012:

»Spol ni več izvorna danost narave, /.../ temveč družbena vloga, o kateri odloča človek sam. /.../ Globoka zmotnost te teorije in antropološke revolucije je očitna. Človek izpodbija, da ima naravo, ki jo vnaprej določa njegova telesnost, ki je značilna za človeško bitje. Zanika svojo lastno naravo in se odloča, da mu ni dana kot vnaprej določeno dejstvo, temveč da jo ustvarja sam. V skladu s svetopisemskim opisom stvarjenja je bistvo človeškega bitja, da ga je Bog ustvaril kot moškega in žensko. Ta dvojnost je za človeka bistvena. Prav ta dvojnost je izhodišče, ki se postavlja pod vprašaj. To, kar beremo v poročilu o stvarjenju, ne velja več: ›Ustvaril je mo-

⁴ Moia v svoji knjigi navaja vsebino pisma, ki ga je kardinal Ratzinger poslal nemškim škofom: »Eccellenza reverendissima, la Congregazione per il culto divino e la disciplina dei Sacramenti ha inoltrato per ragioni di competenza la lettera della Conferenza Episcopale Tedesca del 16 Aprile 1991 (S 2094/91) a questo Dicastero. Nella lettera è stato posto il quesito se è da ritenersi possibile ammettere al matrimonio canonico una persona che ha subito un intervento clinico e chirurgico, ottenendo il cambiamento del suo fenotipo genitale, ossia assumendo le caratteristiche tipiche del sesso femminile. Dopo un attento esame della documentazione allegata alla richiesta, ci sembra appropriato ritenere che nel caso esposto debba trattarsi nella fattispecie di transessualismo nel vero senso del termine. Infatti, si tratta di una persona che in base ai criteri biologici è da attribuirsi certamente a un sesso, mentre si sente psicologicamente appartenente ad sesso opposto. Gli interventi medici attuati hanno cambiato unicamente il fenotipo, adeguandolo al sesso opposto. Pertanto non è possibile ammettere questa persona alla celebrazione sacramentale del matrimonio, in quanto contrarrebbe le nozze con una persona che biologicamente appartiene al suo stesso sesso. Città del Vaticano, 28 Maggio 1991.« (2022, 30–31)

škega in ženske.« (1 Mz 1,27) Ne, zdaj velja, da ni On tisti, ki ju je ustvaril kot moškega in žensko, ampak je to do zdaj določala družba, zdaj pa o tem odločamo mi sami. Moški in ženska kot stvarnost stvarstva, kot narava človeške osebe, ne obstajata več. Človek izpodbija svojo naravo. /.../ Sedaj obstaja le abstraktni človek, ki si nekaj izbere za svojo naravo.« (2012)

Tudi Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev v Listini zdravstvenih delavcev navaja, da spreminjanja telesne celovitosti osebe iz razlogov, ki niso izključno terapevtski, ni mogoče upravičiti. Terapevtsko spreminjanje telesa se lahko upraviči le v primerih duševnega trpljenja in duhovnega nelagodja, ki izvira iz telesne okvare ali poškodbe (PPZD 2016, tč. 88). Italijanska škofovska konferenca je leta 2003 izdala negativno noto o možnosti sklepanja zakonske zveze za osebe, ki so se podvrgle kirurški operaciji spola.⁵

Kirurška operacija spola poskuša spremeniti sekundarne značilnosti, ki so lastne biološkemu spolu moškega ali ženske. Oseba se odloči za dejanje, ki je v nasprotju z njeno lastno identiteto. Zato je po mnenju papežev sv. Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. vsako spreminjanje spola slabo dejanje – doseči hoče cilj, ki je v nasprotju z biološko identiteto osebe. Ker je sprememba spola po svoji naravi neurejeno dejanje, je ni mogoče izvesti moralno – niti z najboljšim namenom in niti v posebnih okoliščinah. Sprememba spola ni zakonita niti zaradi preprečitve samomora ali zato, da bi se doseglo dobro počutje osebe. Spreminjanje spola ima lahko zelo negativne posledice pri vzgoji otrok. Gre za slab zgled – že zato, ker otroci potrebujejo očeta, ki je moški, in mamo, ki je ženska. Vsaka nejasnost na tem področju je lahko za vzgojo otrok velika ovira.

3.2 Učenje papeža Frančiška

Papež Frančišek se v devetletnem pontifikatu do tako imenovane motnje spolne identitete v javnih nastopih ni nikoli opredelil. Pet mesecev po izvolitvi je dejal, da mora družba v polnosti sprejeti ljudi z drugačno spolno orientacijo. Med poletom iz Brazilije v Rim je papež Frančišek novinarje presenetil z izjavo, da ljudi z drugačno spolno orientacijo ne smemo soditi ali jih potiskati na rob družbe. Zavzel je torej veliko bolj spravljivo stališče kot njegova predhodnika. S svojimi nastopi, izjavami in dejanji v učenje Cerkve ves čas vnaša ‚usmiljen‘ pogled do ljudi, ki so drugačni.

Osebe, ki trpijo zaradi motnje spolne identitete, si prizadevajo doseči pravice, ki jih imajo drugi ljudje, vključno s pravico do poroke. Papež Frančišek podpira vsa prizadevanja, da se položaj ljudi z različno spolno usmerjenostjo izboljša – vendar ne tako, da bi se jih pripuščalo k poroki. Potrebno je »ustrezno sprejemanje lastnega telesa« (2015, tč. 155) in spoštovanje »svoje narave take, kot je bila ustvarjena« (2016, tč. 55). To misel je ponovil tudi na povratku z apostolskega potovanja

⁵ Italijanska škofovska konferenca je v posebnem pismu („Lettera n. 72/03 del 21 gennaio 2003“) župnikom naročila, da naj pri osebah, ki so kirurško spremenile spol, v krstno knjigo pod opombo zapišejo civilne učinke njihovega spremenjenega statusa – z navedbo datuma in številko protokola pristojnega civilnega urada. Na to opombo pa se oseba, ki je spremenila spol – če bi kasneje želela skleniti zakonsko zvezo z osebo, ki je biološko istega spola, kot je bila sama pred kirurško spremembo – ne more sklicevati. Za poglobitev gl. IŠK 2003.

na Slovaškem leta 2021 in poudaril, da je zakonska zveza zakrament med moškim in žensko. Ljudem z različno spolno usmerjenostjo pa je treba pomagati in jih ne obsojati, ker so naši bratje in sestre (Frančišek 2021).⁶ Papež torej zagovarja pastoralno skrb, ki zna spremljati vsakogar.⁷ Gre za usmiljenje, ki je znamenje Očevske ljubezni (Rusconi 2022). Božji ‚slog‘ je »bližina, usmiljenje in nežnost« – saj se Bog »z ljubeznijo približuje vsakemu svojemu otroku. Njegovo srce je odprto za vse in vsakogar. On je Oče.« (James 2022)

4. Zaščita temeljnih človekovih pravic

4.1 Pravica do pravnega priznanja spola oz. do spremembe spola

Pravno priznanje spola (ang. *legal gender recognition*) je postopek priznanja spolne identitete posameznika oz. posameznice na osnovi samoopredelitve. Na zahtevo osebe sledi sprememba imena ter uradnih podatkov o spolu v uradnih dokumentih in registrih. Pravno priznanje spola temelji na pravici do spolne samoopredelitve (ang. *self-determination*) oz. na osebni odločitvi za pravno priznanje spola. Številne države (Argentina, Danska, Irska, Malta, Italija) v skladu s človekovimi pravicami pravno priznanje spola na podlagi samoopredelitve omogočajo.⁸ Tudi številni avtorji (Koletnik, Grm Evan in Gračnin 2016; Lovšin 2018) menijo, da je označevanje neke osebe za moškega ali žensko družbena odločitev – in da ima vsaka oseba temeljno pravico, da svoj spol določi sama.

Slovenska pravna terminologija izraza ‚pravno priznanje spola‘ ne pozna, ampak uporablja izraz ‚sprememba spola‘. V skladu s slovensko zakonodajo oseba, ki želi spremembo spola, upravni enoti predloži potrdilo pristojnega zdravnika ali zdravstvene ustanove, iz katere je ta želja razvidna. Potrdilo običajno izda psihiater na podlagi diagnoze zdravniškega konzilija o motnji spolne identitete. Za spremembo spola v Sloveniji ni potreben operativni poseg, v okviru katerega bi se zunanji spolni znaki spremenili (Srnkolej 2011, 28) in dosegla trajna neplodnost (Drobež 2018, 27). Sprememba spola se v Sloveniji samo vpiše v matični register o rojstvu – s podatkom o novem spolu, kar je tudi podlaga za določitev novega EMŠA (Istanič 2017, 20–21). Slovenija se je kot podpisnica EKČP⁹ obvezala, da bo vsem državl-

⁶ Podobno razmišlja tudi škof Joseph Maria Bonnemain (škofija Chur, Švica). Objavil je dokument z izjavami, ki jih morajo podpisati vsi njegovi duhovniki. Primeri takšnih izjav: »Kot človekovo pravico priznavam zlasti pravico do spolne samoopredelitve; v pastoralnih pogovorih ne bom govoril o vprašanih spolnosti; izključujem vse oblike diskriminacije na podlagi spolne usmeritve ali identitete.« Za poglobitev gl. Cascioli 2022.

⁷ Alessia Nobile v svoji knjigi *La bambina invisibile*, ki je izšla pri založbi Castelvechchi, pripoveduje o svojem otroštvu, v katerem pride do spoznanja, da je njeno telo le lupina – saj ima v resnici žensko dušo. Alessia mora svoje življenje vsak dan znova najti, na svoji poti pa se srečuje z bridko osamljenostjo in željo po sprejetosti. Papež Frančišek jo je 24. junija 2022 sprejel v osebno avdienco – in ji rekel: »Bodi to, kar si, in ne glej na predsodke Cerkve.« Za poglobitev gl. Nobile 2022.

⁸ Italijanski senat je 14. aprila 1982 odobril zakon št. 164 z naslovom „Norme in materia di ratificazione di attribuzione di sesso“, ki omogoča spremembo spola (Pertini 1982, 2879).

⁹ Slovenija je kot članica Sveta Evrope EKČP ratificirala 28. 6. 1994.

janom omogočala hiter, transparenten in dostopen načina za spremembo spola v uradnih osebnih dokumentih (Lovšin 2018, 28–29), če bodo to želeli.

4.2 Pravica do sobivanja oz. pravica do poroke

V številnih evropskih državah imajo ljudje zagotovljeno pravico do sobivanja. Na ta način jim država zagotovi varnost glede zdravstvenih storitev, dedovanja in drugih pravic. Slovenska zakonodaja ureja pravico staršev do sobivanja z bolnim otrokom v zdravstvenem zavodu ali zdravilišču (ZZVZZ 1992, čl. 23).¹⁰ Pravico do sobivanja podpira tudi Sveti sedež in državne oblasti spodbuja, da tako pomagajo ljudem, ki si želijo bivati skupaj in si med seboj pomagati. Pravica do sobivanja pa ne vključuje pravice do poroke.

Starodavna pravica do poroke (*ius connubii*) se po mnenju zaslužnega papeža Benedikta XVI. v polnosti uresničuje le tako, kakor uči KC – torej kot svobodna priložitev moškega in ženske. Če zaročencema potrebna sposobnost in volja za zakon manjka, zakona ni. Zato je treba pravico do poroke braniti pred vsako dvoumnostjo, kdo jo lahko sklene – kajti škoda, ki jo prizadene, je dejansko rana, ki prizadene ne samo KC, temveč tudi družbo kot tako (Benedikt XVI. 2011a, 109–110).

Tudi v EKČP je pravica do poroke¹¹ opredeljena v tradicionalnem smislu – kot zveza med partnerjema različnih spolov, torej kot zveza med moškim in žensko. Ker pa sodišče EU pojem ‚zakonec‘ razlaga kot spolno nevtralen, lahko zajema tudi zakonca istega spola. Državam v Evropi se kljub temu dopušča, da svojo zakonodajo oblikujejo same – in ljudem omogočajo registrirana partnerstva¹² ali zakonsko zvezo. Med evropskimi državami se še ni oblikoval normativni konsenz, ki bi zahteval razširjeno razlago 12. člena EKČP kot pravno obveznost držav pogodbenic, da priznajo možnost poroke tudi osebam z motnjo spolne identitete. Zato se na ESČP obrača vedno več pritožnikov, ki trdijo, da so jim zaradi nepriznavanja pravice do poroke zanikane specifične pravne pravice in privilegiji, ki pripadajo poročenim osebam (Švarc 2010, 26). Mnogi pritožniki se v pritožbah sklicujejo na sodbo Vrhovnega sodišča ZDA iz leta 2015, ki je odločilo, da imajo vse ameriške zvezne države ustavno dolžnost svojim državljanom, ne glede na spol, zagotoviti pravico do poroke. Upajo, da ne bodo izključeni iz ene najstarejših civilizacijskih institucij (Kogovšek Šalomon 2015, 31).

KC in večina držav, ki so podpisnice EKČP, še vedno zagovarja tradicionalno institucijo zakonske zveze kot zveze med moškim in žensko. Pri tem se poudarja stabilnost in odgovornost bioloških staršev, trajna in stabilna družinska struktura za varstvo otrok, koristne vezi med starši in njihovimi biološkimi otroki ter pomen odgovorne vzgoje, ki jo otrokom lahko nudita samo biološka starša. Nobenemu od na-

¹⁰ Zakon kot upravičence navaja starše, rejnika, skrbnika, zakonca ali zunajzakonskega partnerja, kadar sobiva ob otroku svojega zakonca ali zunajzakonskega partnerja.

¹¹ Article 12 – Right to marry: Men and women of marriageable age have the right to marry and to found a family, according to the national laws governing the exercise of this right.

¹² V Sloveniji je bil leta 2005 sprejet Zakon o registraciji istospolnih partnerskih skupnosti (ZRIPS). Postopek registracije se lahko opravi v uradnih prostorih, ki jih določi načelnik pristojne upravne enote, in v času, ki ga ta določi v okviru uradnih ur. Za poglobitev gl. Kogovšek 2009, 12–14.

vedenih argumentov pa osebe z motnjo spolne identitete ne pritrldijo – v svoj zagovor poudarjajo, da spol staršev pri razvoju otroka sploh ni pomemben in da so tudi osebe z motnjo spolne identitete zakonske pravice in dolžnosti sposobne izpolnjevati. Njihovo bistveno sporočilo je, da bi se morala pravica do poroke omogočiti vsem, ne glede na spol, ker se s poroko združita dva enakovredna partnerja.

5. Pravica do poroke v kanonskem pravu

Pravica do poroke je v skladu s kanonskim pravom v KC pridržana zvezi »moža in žene« (*vir et mulier*) »in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok« (kan. 1055). Zakonska zveza nastane s privolitvijo (kan. 1057) na podlagi načrta Boga, ki je moškega in žensko ustvaril in jima dal moč, da za vedno združita naravne in dopolnjevalne razsežnosti, ki jih imata kot osebi. Kanonsko-pravne razsežnosti zakona v dobrinah kot naravna sposobnost za roditev otrok, medsebojna zvestoba in nerazvezljivost so za KC srčika nauka o zakonu. Zato je vsak poskus, da bi se pravica do poroke od tradicionalnega nauka Cerkve – da je zakonska zveza mogoča le med partnerjema različnih bioloških spolov – oddaljila, za kanonsko pravo nesprejemljiv. Vir mnogih nesporazumov so prav tako vsi blagoslovi zvez, ki niso heterogene in želijo zakonski blagoslov za moškega in žensko, združena v zakramentu zakonske zveze, posnemati.¹³ Razglasitev nezakonitosti blagoslavljanja zvez, ki niso heterogene, ni mišljena kot nepravilna diskriminacija, temveč kot opozorilo glede resnice zakonske zveze – in tega, kar globoko ustreza bistvu zakramenta zakona, kot to razume Cerkev (KNV 2021). Sodobna družba skuša s poudarjanjem človekovih pravic kljub temu doseči, da bi se pravica do cerkvene poroke omogočila vsem ne glede na njihovo spolno usmerjenost. Gre za napačne predstave o naravnem redu in bistvu zakonske zveze. »Ljudje iztegnejo roke, da bi prijeli skalo, a ne prijemajo ničesar drugega kot zrak,« meni ameriški pisatelj Anthony Esolen (2020, 51). Za razumevanje resnice o zakonski zvezi je treba analizirati nekatera dejstva kanonskega prava, ki so tesno povezana tudi z vprašanjem motnje spolne identitete.

5.1 Nesposobni za sklenitev zakona zaradi psihičnih vzrokov

Primer: Če bi se ženska želela poročiti z moškim, ki se počuti kot ženska, ali moški z žensko, ki se počuti kot moški, oboje tudi brez kirurške spremembe sekundarnih spolnih znakov, bi bila taka zakonska zveza *de facto* nična po kan. 1095, tč. 3 ZCP. Zakonca bi bila namreč nesposobna sprejeti bistvene zakonske obveznosti zaradi psihičnih vzrokov.

Zakonska zveza zahteva dopolnjevanje med moškim in žensko – ne le na telesni,

¹³ Praksa blagoslavljanja novoporočencev domnevno izhaja iz apostolskih časov. Šele od začetka 4. stoletja dalje obstajajo zanesljivi viri o molitvah in blagoslovu, s katerimi so novoporočence pospremili v zakonski stan. Za poglobitev: Saje 2019, 991–994. V zadnjem času nekateri duhovniki blagoslavlajo tudi istospolne zveze. V župniji sv. Lovrenca (škofija Bologna) je duhovnik Gabriele Davalli, ki je tudi direktor škofijskega urada za pastoralo družine, 11. 6. 2022 vodil ‚blagoslov‘ za zunajzakonsko pot, ki sta jo potrdila Pietro Morotti in Giacomo Spagnoli. Za poglobitev gl. Scrosati 2022.

temveč tudi na psihološki ravni. Ženska potrebuje moškega, da se ji podari kot moški, in obratno. To pomeni popolno zavedanje – in tudi sprejemanje – lastne moškosti ali ženskosti. Poleg tega je zakonska ljubezen popolno vzajemno sprejemanje drugega. Da lahko oseba drugega sprejema v njegovi drugačnosti, mora najprej sprejeti sama sebe – zakonska zveza pomeni tudi popolno vzajemno podaritev samega sebe. Zato oseba z motnjo spolne identitete takšne ljubezni ni sposobna: je namreč v sporu s seboj, je »raztrgana zaradi zavračanja vsega, kar v njej predstavlja moško ali žensko naravno spolnost« (Moia 2022, 40). Zato sebe ne more v celoti posedovati – in česar ne poseduje v celoti, ne more v celoti niti dati.

5.2 Zmota v osebi ali zvijačna prevara

Primer: Če bi se ženska pretvarjala, da je moški, in bi se želela poročiti z drugo žensko, ali če bi se moški pretvarjal, da je ženska, in bi se hotel poročiti z drugim moškim, bi bila poroka v tem primeru *de iure* nična, torej neobstoječa, saj je razlika v naravnem spolu med ženinom in nevesto za veljavno sklenitev zakonske zveze v KC osnova (kan. 1055). Dejansko bi v tem primeru šlo za poroko dveh oseb, ki sta istega biološkega spola. Civilne zakonodaje v liberalnih demokracijah zahodnega sveta, katerega del je tudi Slovenija, so takim porokam vedno bolj naklonjene.¹⁴ Če pretvarjanje o resničnem biološkem spolu drugemu zakoncu ne bi bilo znano, bi to za kanonsko pravo lahko predstavljalo hibo v privolitvi zaradi zmote v osebi (kan. 1097, § 1) ali hibo v privolitvi zaradi zvijačne prevare (kan. 1098).

Številne tožbe za ničnost zakona razodevajo razočaranje, ker je bil nekdo zaradi ,zmote v osebi' ali ,zvijačne prevare' pahnjen v nesrečen zakon. S tožbami zakonci navadno prosijo Cerkev, naj jim pomaga najti možne poti za odgovor Bogu – in za osebno rast. Ta dejstva so za dušno pastirstvo velik izziv, saj bo pri konkretnem pastoralnem načrtovanju vse to treba nujno upoštevati (Slatinek 2018, 407). Papež Frančišek je prav v želji, da bi se zakonske pravde obravnavale hitreje, uvedel še kratek postopek ničnosti pred škofom (Valentan 2016) – in med razlogi, ko se ničnost zakona ugotavlja na ta način, navedel tudi »zmoto, ki vpliva na voljo; zvijačno prikrivanje neplodnosti; krščanskemu zakonu popolnoma tuj razlog za poroko«. V tožbenih spisih je nesposobnost mnogih zakoncev za sklenitev cerkvenega zakona zaznavna pogosto.

5.3 Nezmožnost spolne združitve pred sklenitvijo zakonske zveze

Primer: Če bi si ženska ali moški pred sklenitvijo zakonske zveze svoj biološki spol s kirurško operacijo spremenil, zakonske zveze ne bi mogel veljavno skleniti, ker bi ga oviral razdiralni zadržek nezmožnosti spolne združitve (kan. 1084, § 1–2).

S kirurško operacijo biološkega spola oseba zavrača naravni red, ki ga je Stvarnik položil v njeno telo. S svojim ravnanjem prav tako nasprotuje Božji volji glede zakon-

¹⁴ US RS je 16. junija 2022 sprejelo odločbo (U-I-486/20-14 Up-572/18-36), v kateri je presodilo, da je dosedanja ureditev zakonske zveze kot življenjske skupnosti moža in žene v neskladju z Ustavo. US je zato odločilo, da mora Državni zbor ugotovljeno protiuustavnost odpraviti v roku šestih mesecev od objave odločbe v UL RS (3. točka izreka). To pomeni, da bosta lahko zakonsko zvezo v Sloveniji po učinkovanju te odločbe US sklenila tudi osebi istega spola.

ske zveze, da jo po Božjem načrtu lahko v KC skleneta samo dve osebi, ki sta biološko različnega spola (kan. 1055). Osebe, ki so svoj biološki spol s kirurškim posegom spremenile, zato za zakonski odnos niso sposobne – ker ne zmorejo dejanj, ki so med zakonci sama po sebi primerna za roditev otrok. Nezmožnost spolne združitve je položaj, ki je v nasprotju s samo naravo zakonske zveze, ki po svoji naravi možnost spolne združitve med partnerjema predvideva (Kowal 2012, 447). Gre za dejanje telesne spolne združitve moškega in ženske na ‚človeški način‘ (*humano modo*), kot ‚človeško dejanje‘ (*atto umano*), iz katerega običajno izhaja spočetje potomca (456–459). Sposobnost opraviti takšno dejanje je za zakonsko zvezo med drugim nedvomno bistvenega pomena. Nezmožnost spolne združitve (*impotentia coeundi*)¹⁵ je pri moškem ali ženski, ki sta s kirurško operacijo svoj biološki spol spremenila, lahko organske (kirurška pomanjkljivost pri spreminjanju moškega ali ženskega spolnega organa) ali funkcionalne narave (psihične motnje, ki ovirajo spolne procese).

5.4 Nezmožnost spolne združitve po sklenitvi zakonske zveze

Primer: Če je bila zakonska zveza sklenjena veljavno, pozneje pa bi mož (ali žena) s kirurško operacijo svoj biološki spol spremenil/a, bi zakonska zveza, sklenjena v KC, kljub temu *de iure* ostala po kanonskem pravu veljavna.

Mnogi poročeni možje motnjo spolne identitete rešujejo s kirurško spremembo spola. Mnoge žene to odločitev sprejemajo – in s svojim možem, ki je s spremembo svojega biološkega spola postal ‚ženska‘, živijo še naprej (Moia 2022, 56–124). Pogosto gre za verne zakonce, ki živijo mirno življenje in so med ljudmi na dobrem glasu. V takem primeru moški in ženska ostaneta poročena – tudi če eden od njiju s spremembo svojega biološkega spola utрпи hudo travmo ali pohabljenje ali se zaradi tega pri njem pojavijo telesne ali duševne patologije. Skupno življenje takih zakoncev se lahko nadaljuje tudi po kirurških posegih za prilagoditev sekundarnih znakov biološkega spola spolni identiteti, ki jo zakonec čuti kot pristnejšo. Motnje spolne identitete so običajno v osebi močno zakoreninjene. Ko motnja spolne identitete v svoji resnosti izbruhne do take mere, da mož/žena zaprosi za kirurški poseg za spremembo biološkega spola, bi bilo mogoče celo dvomiti, da je bila taka zakonska zveza – razen cerkvenega obreda in formalnosti – resnično prava zakonska zveza, zveza moškega in ženske. Biti moški ali biti ženska je veliko več kot imeti tako ali drugače oblikovano telo – in celo več kot možnost za spolno intimnost (D’Auria 2014, 241–260).

Vezi naklonjenosti, skupnega življenja in medsebojnega občestva se sicer po mnenju nekaterih avtorjev lahko nadaljujejo tudi po kirurških posegih za prilagoditev telesnega spola tisti spolni identiteti, ki jo oseba čuti kot pristnejšo. Da bo tak zakon resnično ostal, ni nobene gotovosti. Za navezanost in mirno sobivanje zakoncev sta potrebna sposobnost pristnega podarjanja sebe in psihološko ravnesje – ki ga oseba z motnjo spolne identitete v resnici nima.

¹⁵ Kongregacija za nauk vere je pojem ‚impotence‘ oz. nezmožnosti spolne združitve razložila takole: »1. Utrum impotentia, quae matrimonium dirimit, consistat in incapacitate, antecedenti quidem et perpetua, sive absoluta sive relativa, perficiendi copulam coniugalem. 2. Quatenus affirmative, utrum ad copulam coniugalem requiratur necessario eiaculatio seminis in testiculis elaborati. Ad primum : Affirmative; ad secundum: Negative.« (KNV 1977, 426)

Med kanonskimi pravniki je v zvezi s tem odprtih še več drugih vprašanj – predvsem vprašanje, ali oseba z motnjo spolne identitete lahko opravlja službo botra pri krstu ali birmi. Nekateri avtorji menijo, da bi bilo bolje izbrati drugega botra ali botro – da bi se izognili zmedi, ki bi jo krščanec ali birmanec doživel, ko bi spoznal težavo, s katero se njegov boter ali botra srečuje. Tudi ZCP v kan. 872 svetuje, naj bodo botri sposobni z lastnim zgledom pomagati, da bo lahko krščanec ali birmanec resnično živel krščansko življenje. Kdor se zavestno odloči za kirurško spremembo svojega biološkega spola, se odloči za stanje, ki je v resnem nasprotju z naravno moralo. Zato kan. 874 navaja zahtevo, da je treba za botra izbrati osebo, ki živi življenje v skladu z vero in službo, ki jo prevzema.

6. Sklep

Motnja spolne identitete pri ljudeh različne starosti preplavlja Evropo – sploh v zadnjem obdobju – in se uveljavlja po vsem svetu. Vsi pozitivni pristopi so motivirani z željo, da se ublaži nezadovoljstvo, ki izhaja iz neskladja med biološkim in družbenim spolom – v katerem se oseba čuti, da je zanjo pristnejši. Tudi kirurški posegi v telo imajo en sam namen: izboljšati življenje in lajšati simptome disforije. Kljub temu bi bilo treba mladini predvsem dopovedovati, naj ostane svoji identiteti zvesta, ker to spada k naravi in zdravemu človeku.

Civilne zakonodaje po vsem svetu se prilagajajo težnjam sodobnega človeka po vseh pravicah – vključno s pravico do poroke. Temu trendu liberalnih demokracij zahodnega sveta se je pridružila tudi Slovenija. US RS namreč naroča, da je treba zakonsko zvezo omogočiti tudi istospolnim parom. Komentatorji odločbe US menijo, da vključevanja istospolnih skupnosti v zakonsko zvezo ni treba razumeti v smislu napada na tradicionalni koncept zakona, temveč bolj kot spodbudo vsem tistim, ki jim je tradicionalni koncept zakonske zveze pomemben, da v uresničevanje teh institutov v svojih vsakodnevnih življenjih vložijo (še) več – in pri tem vodijo s svojim zgledom (Avbelj 2022).

Kljub temu se boj za človekove pravice (še posebej pravico do poroke) iz civilne seli v cerkveno sfero – in ne pozna skoraj nobenih meja. Težnje po pravici do poroke za osebe, ki imajo motnjo spolne identitete, za KC niso sprejemljive. Moški in ženska sta identiteti osebe, na katero se mora usmeriti tudi psiha. Kriza identitete vodi v krizo človeka – in pomeni razčlovečenje. Če se moško telo dojema kot ženska ali žensko telo kot moški, gre pri tem za prelom med biološko resničnostjo, ki je zdrava, in spremenjeno (oz. moteno) psiho. Zato bo ob upoštevanju vseh pametnih razlogov (npr. psihološko spremljanje) dobro to (civilnopravno) prakso pripuščanja k poroki, ki je uveljavljena npr. tudi v norveški evangeličanski Cerkvi, v prihodnosti temeljito premisliti, preden bi jo popolnoma sprejeli.

Skupno dobro zahteva, da KC zakonsko zvezo med moškim in žensko kot temelj družine – osnovne celice družbe – podpira in ščiti. Zato bi vsakršno pripuščanje oseb z motnjo spolne identitete k poroki za kanonsko pravo pomenilo ne le

odobranje deviantnega vedenja, pač pa tudi odstopanje od temeljnih vrednot, ki so del skupne dediščine človeštva. KC mora zato braniti zakonsko zvezo med moškim in žensko v dobro človeštva in celotne družbe.

Kanonsko pravo se ozira tudi na otroka. Kakšen čustveni in torej psihološki vpliv bi lahko imelo na otroka ali celo na odraslega, če bi odkril, da je njegova ‚mama‘ moški – ali ‚oče‘ ženska? Zato je treba upoštevati tudi kakovost življenja otroka in njegove pravice.

Kratice

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*.

EKČP – Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin 1950 [Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms].

ESČP – Evropsko sodišče za človekove pravice [angl. European Court of Human Rights].

IŠK – Italijanska škofovska konferenca [ital. Conferenza Episcopale Italiana].

KKC – Katekizem katoliške Cerkve 2008.

KKV – Kongregacija za katoliško vzgojo [ital. Congregazione per l'educazione cattolica].

KNV – Kongregacija za nauk vere [ital. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei].

PPZD – Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev [ital. Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari].

US RS – Ustavno sodišče Republike Slovenije.

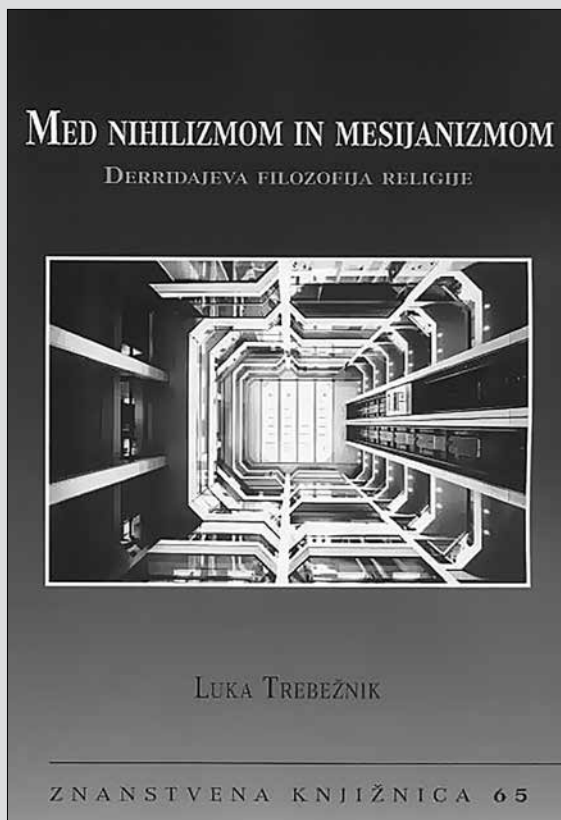
ZZVZZ – Zakona o zdravstvenem varstvu in zdravstvenem zavarovanju 1992.

Reference

- Avbelj, Matej.** 2022. Kako ravnati z nepremostljivimi svetovnonazorskimi razlikami? *Ius Info*. 18. 7. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/297883> (pridobljeno 20. 7. 2022).
- Benedikt XVI.** 2011a. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae. *AAS* 103:108–113.
- —. 2011b. Govor v Nemškem zveznem parlamentu v Berlinu, 22. september. V: *Apostolsko potovanje v Nemčijo*, 9–15. Cerkveni dokumenti 133. Ljubljana: Družina.
- —. 2012. Presentazione degli auguri Natalizi della Curia Romana. Vatikan. 21. 12. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Cascioli, Riccardo.** 2022. Uno tsunami Lgbt sta travolgendo la Chiesa. *La nuova Bussola Quotidiana*. 17. 6. <https://lanuovabq.it/uno-tsunami-lgbt-sta-travolgendo-la-chiesa> (pridobljeno 20. 6. 2022).
- Ciccione, Lino.** 1970. *Etica Sexuale Cristiana: Dopo la dichiarazione Persona Humana*. Milano: Edizioni Ares.
- Conferenza Episcopale Italiana.** 2003. Notificazione della Presidenza della CEI. N. 72/03 del 21 gennaio. Chiesa Cattolica. 21. 1. https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Notif_Presidenza.pdf (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Congregazione per l'educazione cattolica.** 2019. Maschio e femmina li creò: Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- D'Auria, Andrea.** 2014. Una caro e consumazione del matrimonio: Alcune considerazioni. *Periodica de re canonica* 103, št. 2:241–271.

- Dèttore, Davide, Jiska Ristori in Paolo Antonelli.** 2015. *La disforia di genere in età evolutiva: Implicazioni cliniche, sociali ed etiche*. Rim: Alpes Italia srl.
- Di Gregorio, Luciano.** 2019. *Oltre il corpo: La condizione transgender e transessuale nella società contemporanea*. Milano: Franco Angeli.
- Drobež, Eneja.** 2018. Vpliv spremembe spola na družinska razmerja. *Pravna praksa* 1:27.
- Esolen, Anthony.** 2020. *Sex and the Unreal City: The Demolition of the Western Mind*. San Francisco: Ignatius Press.
- Franičiček, 2015.** Hvaljen, moj Gospod [Laudato si]. Okrožnica o skrbi za skupni dom. Cerkveni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- . 2016. Radost ljubezni [Amoris Laetitia]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkveni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2021. Conferenza stampa del Santo padre durante il volo di ritorno da Bratislava. Vatikan. 15. 9. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/september/documents/20210915-bratislava-volo-ritorno.html> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Istanič, Miha.** 2017. Pravno priznanje spola v Sloveniji. *Pravna praksa* 14:20–21.
- Jaklič, Klemen.** 2022. Odklonilno ločeno mnenje sodnika dr. dr. Klemna Jakliča (Oxford ZK, Harvard ZDA) k odločbi št. U-I-486/20 z dne 16. 6. 2022. Ustavno sodišče. 1. 7. <https://www.us-rs.si/wp-content/uploads/2022/07/U-I-486-20-Up-572-18-Od-klonilno-LM-Dr.-Dr.-Jaklic.pdf> (pridobljeno 27. 7. 2022).
- James, Martin.** 2022. A Mini-Interview with the Holy Father. Outreach: An LGBTQ Catholic Resource. 9. 5. <https://outreach.faith/2022/05/pope-francis-speaks-to-lgbtq-catholics/> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Janez Pavel II.** 2003. Allocutiones: Ad Romanae Rotae iudices (30. 1.). AAS 95, št. 6:393–397.
- Katekizem katoliške cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Kogovšek Šalomon, Neža.** 2015. Sklenitev istospolne zakonske zveze je človekova pravica. *Pravna praksa* 27:31.
- Kogovšek, Neža.** 2009. Pravni položaj istospolnih parov v Sloveniji. *Pravna praksa* 28:12–14.
- Koletnik, Anja, Ana Grm Evan in Eva Gračanin.** 2016. *Pravno priznanje spola v Sloveniji*. Ljubljana: Društvo informacijski center Legebitra.
- Kongregacija za nauk vere.** 1977. Decretum Circa impotentiam quae matrimonium dirimit (13. 3.). AAS 69:426.
- . 2021. *Responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede *ad un dubium* circa la benedizione delle unioni di persone dello stesso sesso. Vatikan. 15. 3. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin.** 1950. Svet Evrope. http://www.svetevrope.si/sl/dokumenti_in_publikacije/konvencije/005/index.html (pridobljeno 15. 5. 2022).
- Kowal, Janus.** 2012. La consumazione del matrimonio tra la tradizione e il positivismo giuridico. *Periodica de re canonica* 101:441–462.
- Lovšin, Špela.** 2018. Sprememba osebnega imena transspolnih oseb. *Pravna praksa* 43:28–29.
- Moia, Luciano.** 2022. *Figli di un Dio minore? Le persone transgender e la loro dignità*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Nealy, C. Elijah.** 2018. *Bambini e adolescenti transgender: Coltivare orgoglio e gioia nelle famiglie in transizione. Una guida per professionisti e genitori*. Rim: Giovanni Fioriti Editore.
- Nobile, Alessia.** 2022. *La bambina invisibile*. Rim: Castelvecchi Editore.
- Pertini, Sandro.** 1982. Norma in materia di rettificazione di attribuzione di sesso. *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana* 106:2879.
- Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari.** 2016. Nuova Carta degli Operatori Sanitari. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Rigobello, Laura, in Francesca Gamba.** 2022. *Disforia di genere in età evolutive: Sostenere la ricerca dell'identità di genere nell'infanzia e nell'adolescenza*. Milano: Franco Angeli.
- Ronchi, Federica Umani, in Gabriele Napoletano.** 2021. Uterus Transplantation and the redefinition of core bioethics precepts. *Acta Biomedica* 92, št. 5:1–3. <https://www.mattioli1885journals.com/index.php/actabiomedica/article/view/12257> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Rusconi, Giuseppe.** 2022. Incontro mondiale delle famiglie: domande e non-risposte. Rossoporpora. 2. 6. <https://www.rossoporpora.org/rubriche/vaticano/1081-domande-e-non-risposte-sant-ippolito-fatima-vescovo-mc-elroy.html> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Saje, Andrej.** 2019. Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:989–1000.
- Scrosati, Luisella.** 2022. Non si ringrazia il peccato, così si portano i gay alla perdizione. *La Nuova Bussola Quotidiana*. 16. 6. <https://lanuovabq.it/it/non-si-ringrazia-il-peccato-cosi-si-portano-i-gay-alla-perdizione> (pridobljeno 16. 6. 2022).

- Slatinek, Stanislav.** 2018. Vera zaročencev in poročna obljava. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:401–413.
- Smrkolj, Maja.** 2011. Za pravno priznanje spremembe spola ni več potreben operativni poseg. *Pravna praksa* 13:28.
- Soh, Debra.** 2021. *The End of Gender: Debunking the Myths about Sex and Identity in Our Society*. New York: Threshold Editions.
- Švarc, Dominika.** 2010. Države niso zavezane dopustiti istospolne poroke. *Pravna praksa* 27:26.
- Ustavno sodišče.** 2022. Odločba U-I-486/20-14 Up-572/18-36. Ustavno sodišče. 16. 6. <https://www.us-rs.si/wp-content/uploads/2022/07/U-I-486-20-Up-572-18-Odlodba.pdf> (pridobljeno 27. 7. 2022).
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnilo Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:607–620.
- Zakon o zdravstvenem varstvu in zdravstvenem zavarovanju.** 1992. Uradni list RS, št. 9/92.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



Luka Trebežnik

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 667—676

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 159.964

DOI: 10.34291/BV2022/03/Erzar

© 2022 Erzar, CC BY 4.0

Tomaž Erzar

Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi, odnosi izključevanja in empatičnega usklajevanja

Changes in the Conceptualization of Psychic Defenses in Psychoanalysis, Relationships of Exclusion and Empathic Coordination

Povzetek: V prispevku je opisano in kritično analizirano razumevanje obrambnih mehanizmov v klasični psihoanalizi ter dileme in spremembe tega dojemanja, s poudarkom na mehanizmu projekcije. Nadalje je predstavljeno razumevanje izkrivljenega obrambnega mišljenja in empirično preverjanje psihoanalitičnih pojmov v kognitivni tradiciji. Avtor zagovarja tezo, da dileme psihoanalitičnega razumevanja izhajajo iz opiranja na teorijo nagonov, katere jedro je model izključevanja. Temu modelu zoperstavlja teorijo vzajemne regulacije afektov v odnosih empatičnega usklajevanja, ki pojasnjuje medgeneracijske korenine obrambnega vedenja pri otroku in pomeni podlago za ustrezno razumevanje in preoblikovanje izkrivljenega dojemanja in pripisovanja v odraslih medosebnih odnosih.

Ključne besede: obrambni mehanizem, psihoanaliza, projekcija, kognitivna teorija, čustvena regulacija, usklajevanje, model izključevanja

Abstract: The paper describes and critically analyzes the understanding of defence mechanisms in classical psychoanalysis, as well as the dilemmas and changes in this tradition, with an emphasis on the mechanism of projection. Further, the understanding of distorted defensive thinking and the empirical verification of psychoanalytic concepts in the cognitive tradition is presented. The author defends the thesis that the dilemmas of psychoanalytic understanding arise from relying on the theory of instincts, at the core of which is the model of exclusion. To this model, he opposes the theory of mutual regulation of affects in relationships of empathic attunement, which explains the intergenerational roots of defensive behaviour in children and represents the basis for an adequate understanding and transformation of distorted perception and attribution in adult interpersonal relationships.

Keywords: defence mechanism, psychoanalysis, projection, cognitive theory, affect regulation, attunement, model of exclusion

1. Razumevanje in dileme obrambnih mehanizmov v psihoanalitični tradiciji

Pojmovanje in prvi opisi obrambnih mehanizmov izhajajo iz začetkov psihoanalitične tradicije. Freud razume obrambne mehanizme kot zaščito ega pred nezavednimi nagonskimi vzgibi, ki povzročajo neprijetno občutje tesnobe in kot posledico tega strah pred reakcijo okolja (1915/1987). Pozneje se je ta definicija pod vplivi objekt-relacijske smeri in self psihologije dopolnila tako, da se je zaščitno delovanje obrambnih mehanizmov razširilo na vse notranjepsihične vsebine, ki niso skladne z egom (Cooper 1998, 948). Ego se ne ščiti samo pred neprepoznanimi nagonskimi potrebami in reakcijami okolja, ampak tudi pred svojo lastno predstavo o tem, da ima te vzgibe, ali da bi jih lahko imel, ali da bi drugi ljudje mislili, da jih ima, s tem pa krepi svoje samospoštovanje oziroma pozitivni občutek o sebi.

Med obrambnimi mehanizmi, ki jih našteva Freud, ima posebno, celo osrednje mesto projekcija. V klasičnem pomenu označuje obrambno psihično reakcijo, zaradi katere jaz dojemam grožnjo tesnobe kot zunanjo nevarnost in se tako odvrne od notranjih virov neugodja. Bistvo projiciranja je tako prenos svojih lastnih nezavednih in neprijetnih vsebin na predstavo o drugih ljudeh ali pripisovanje teh lastnosti drugim ljudem. Ta prenos je spontan in se ga oseba ne zaveda, zato se projiciranje lahko izteče kdaj v točno prepoznavanje socialne oziroma intersubjektivne realnosti, kdaj pa v napačno, zgolj umišljeno in nepreverjeno slikanje te realnosti.

Pojem projekcije je približno desetletje po Freudovi smrti na poseben način kot projekcijsko identifikacijo definirala Melanie Klein in je sčasoma postal prepoznavni znak njene smeri v psihoanalizi. Identifikacija ima pri Kleinovi zelo širok pomen, v prvi vrsti pomeni osrednji psihični mehanizem otrokovega razvoja, v kombinaciji s projekcijo pa, da otrok ali pacient vzame namišljeno ali zamišljeno projekcijo o drugem za resnično in začne to drugo osebo enačiti s svojo predstavo, pri tem se tako definirana projekcija psihičnih vsebin v drugo osebo dopolnjuje z introjeksijo, ki nastopi, ko povnanjene in preoblikovane vsebine otrok doživi kot svoje (Klein 1952, 3). Projekcijska identifikacija pri Kleinovi opisuje enostranski proces, v središču katerega sta otrok in njegovo spopadanje z notranjimi konflikti in zunanjimi grožnjami; pri tem je vloga matere kot primarnega skrbnika popolnoma netematizirana. V skladu s tedanjim psihoanalitičnim razumevanjem nagonov in otroškega razvoja Kleinova otroka dojema kot vir narcisističnih in agresivnih impulzov, ki ob vstopu v zavest in ob trčenju z realnostjo povzročajo otroku psihične konflikte in tesnobo.

Kmalu se je pokazalo, da se tako nejasno definirani pojem, ki se nadalje opira na druge, podobno nejasne pojme, kakor sta identifikacija in introjeksija, lahko uporablja v klinični praksi le, če ga pojmuje kot medosebni proces (Bion 1962; Ogden 1982; Sandler 1987). Nihče ne projicira v prazno, je domneval že Freud, to pa pomeni, da je projiciranje za nas neprijetnih lastnosti v drugega uspešno le, če drugi vsaj malo ustreza tem projekcijam oziroma nanje reagira tako, da jih v naših očeh potrdi. V nasprotnem primeru bi imeli opravka s patološkim (paranoidnim) pripisovanjem, ki se le malo ozira na nastavke v realnosti.

Psihoanalitični avtorji so poskušali obrambne mehanizme sistematično razvrstiti v enotno klasifikacijo, toda brez uspeha. Še največ konsenza je glede razdelitve obramb na zrele, nevrotične in nezrele z vidika njihove prilagojenosti in glede razvojnih obdobj, v katerih odraščajoči otrok uporablja ta ali kak drug mehanizem. Kognitivno manj zahtevne obrambe, zanikanje na primer, so značilne za zgodnja leta, medtem ko so kompleksne obrambe značilnost mladostništva in odraslosti (Vaillant 2000).

Preoblikovanje in dopolnjevanje tradicionalnega pojmovanja psihičnega obrambnega delovanja v moderni psihoanalizi je poudarilo 7 nespornih in empirično preverjenih značilnosti tega delovanja (povzeto po Cramer 2008):

- obrambni mehanizmi so kognitivna dejanja zunaj zavestne kontrole ali zavedanja,
- njihova raba je odvisna od razvoja,
- mehanizmi so del vsakdanjega, normalnega življenja in funkcioniranja: zrele obrambe podpirajo uspešno delovanje, nezrele so povezani s manj uspešnim delovanjem,
- pod stresom se uporaba obramb poveča,
- delovanje obrambnih mehanizmov v stresnih okoliščinah zmanjša zavestno izkušnjo tesnobe ali drugih negativnih afektov,
- delovanje mehanizmov je povezano z drugimi, nehotenimi nezavednimi procesi, ki so povezani z čustvenim vznemirjenjem, to pa pomeni, da sta raba obramb in alarm sočasna in da obrambe morda tudi ne zmanjšajo alarma,
- pretirana raba ali raba nezrelih, starosti neustreznih obramb je povezana s psihopatologijo.

Pomenljivo je, da značilnosti ne omenjajo več dveh ključnih in spornih vprašanj. Na prvo vprašanje oziroma dilemo smo naleteli že ob razvoju pojma projekcijske identifikacije v kleinovski smeri: ali je projekcijska identifikacija oziroma projiciranje v splošnem enostranski ali obojestranski proces. To dilemo lahko razširimo v splošni razmislek o tem, kakšna je vloga medosebnih odnosov pri razvoju in rabi obrambnih mehanizmov. Drugo vprašanje se dotika temeljnega očitka obrambnim mehanizmom v analizi, kolikor pacientove obrambe delujejo tako, da odvrčajo zavest od neprijetnih vsebin in onemogočajo njihovo interpretacijo, ozaveščanje oziroma razreševanje. Obrambno ravnanje po tej logiki zmanjšuje frustracijo pri pacientu ali otroku, ki se brani, medtem ko povečujejo frustracijo pri tistem, ki je tarča projiciranja, ali tistem, ki poskuša obrambe interpretirati in odstraniti; to je lahko ena in ista oseba. Točki 5 in 6 sta si v tem pogledu nasprotni: medtem ko prva trdi, da se ob uporabi obramb zavestna izkušnja neugodja zmanjša, druga dodaja, da se to morda tudi ne zgodi.

2. Kognitivistično pojmovanje in kritika obrambnih mehanizmov

Kognitivna revolucija v psihoterapiji je namesto globinske in nagonske izpostavila površinsko plat nezavednih procesov. Pionirja kognitivne terapije, Beck in Ellis, sta

ugotovila, da nezavedne misli niso potlačene v težko dostopno nagonsko globino zunaj zavesti, saj so to vsebine, ki jih vsak lahko prepozna in se jih zaveda, če je nanje opozorjen. Kadar na primer pri delu v kuhinji nehote razbijemo krožnik, se lahko v naši zavesti prebudi spontana misel: »Kako sem naroden in površen! Že drugič v tem tednu se mi je to zgodilo!« Obe ti misli nista nezavedni v freudovskem pomenu, toda ne glede na to sta v tistem hipu, ko nastopita, lahko neprepoznani, to pa pomeni, da jima ne bomo namenili pozornosti, največkrat zato, ker sta tako domači. Zlasti pa bo nam nepoznan njun vpliv na naše čustvovanje in vedenje.

Kognitivna teorija je bila sprva skeptična do obrambnih mehanizmov, kakor jih je takrat predstavila in utemeljevala psihoanaliza, v glavnem zaradi utemeljevanja mehanizmov s transformacijo nagonskih impulzov (Cramer 2000, 638). Tako je na primer Holmes kritiziral psihoanalitično razlago nezavednega projiciranja, za katero je menil, da bi ga bilo možno bolje opisati kot pripisovanje, medtem ko so drugi kognitivni avtorji pojasnjevali potlačitev kot učinek selektivne pozornosti in zatrtega odzivanja (1978, 686). Po začetnih dvomih je empirično raziskovanje prišlo do sklepa, da ima večina psihoanalitičnih opisov obramb empirično podlago in da ljudje uporabljamo obrambne mehanizme za zaščito samospoštovanja oziroma svojega lastnega občutka, kaj smo in kaj priznavamo kot del sebe. Tako so na primer v odmevni raziskavi na neklinični populaciji ugotovili, da imajo reakcijska formacija, izolacija in zanikanje dobro empirično podlago in res delujejo kot psihična obramba, medtem ko so bili bolj zadržani do mehanizma premestitve in projekcije (Baumeister, Dale in Sommer 1996, 1091). Za nas sta zanimivi dve vprašanji, ki so si ju zastavili avtorji raziskave in znova kritično posegata v jedro klasičnega pojmovanja obramb:

- ali govorimo pri premestitvi o obrambnem prenosu ali zgolj o prenosu, ki ni posledica tlačenja negativnih vzgibov, to pa bi lahko pomenilo, da vir premestitve niso nagonske sile, ampak – recimo – osebnostne lastnosti ali/in medosebna situacija;
- ali je morda projekcija le posledica potiskanja neprijetnih vsebin iz zavesti, ki se zato samo še bolj vsiljujejo v zavest, medtem ko so projiciranje nima potez branjenja in ne deluje zaščitno; takšna razlaga bi lahko pomenila, da odiranje vsebin iz zavesti posameznika ni naperjeno zoper druge, ampak je ta naperjenost nehotena posledica potiskanja.

Za kognitivno psihologijo torej ni nobenega dvoma, da doživljanje ljudi in njihove predstave o sebi nezavedno vplivajo na to, kako doživljajo druge, in da včasih vidijo v drugih svoje lastnosti, tako negativne kakor pozitivne. Vprašanje pa je, ali ljudje obrambno projicirajo svoje negativne lastnosti v druge in se tako odvrčajo od njih oziroma jih zanikajo.

V osemdesetih in v začetku devetdesetih let je kognitivna socialna psihologija izolirala in raziskovala številna miselna popačenja, načine samoprevare in druga miselna izkrivljanja, s katerimi ljudje oblikujemo svoje predstave o drugih na podlagi predstav o sebi. V zvezi s temi odkritji so psihoanalitični avtorji (Paulhus idr. 1997) trdili, da so ta odkritja pravzaprav le ponovna odkritja in/ali preimenovanja Freudovih obrambnih mehanizmov. Toda čeprav bi bilo na opisni ravni mogoče

pokazati, da so ta odkritja podobna freudovskim obrambnim mehanizmom (npr. kognitivna disonanca bi bila lahko zgled obrambnega odvrčanja misli od neprijetnih vsebin, pozitivna utvara zgled zanikanja, fenomen grešnega kozla zgled premestitve, projiciranje učinek zmotnega strinjanja ipd.), je med njimi bistvena razlika, saj je kognitivna tradicija te pojave preiskovala kot zgolj miselne konstrukte, s katerimi si oseba pojasnjuje svet okoli sebe, sebe in druge, in se pri tem ni opirala na nagonsko teorijo in na predpostavke o motivaciji z ugodjem in agresijo.

3. Temeljna izkrivljenost

Naša teza je, da so največ težav pri razumevanju obrambnega psihičnega ravnanja povzročile nejasne in nekritično prevzete predpostavke klasične psihoanalitične teorije o nagonih in otroškem razvoju. V tej smeri sklenejo svojo raziskavo tudi Baumeister idr. (1996, 1116). Te predpostavke so v razvoju psihoanalitičnega razumevanja obramb povzročile čedalje večji razkorak med analitiki, ki so vztrajali, da so to obrambe pred nagoni in nagonskimi vzgibi (npr. Brenner, Kernberg, Kris, Schafer), in drugimi, ki so poudarili, da se otrok brani pred izgubo, travmo ali neustreznimi odzivi staršev (npr. Kohut, Modell, Stolorow, Lachmann), da obrambe vedno oblikuje ali narekuje neposredna medosebna situacija in da je podlaga obrambnega vedenja regulacija afekta.

Nadaljnja težava psihoanalitičnega pojmovanja izhaja iz prve in ima za posledico nenaklonjeno držo do obramb in osebe, za katero analitik prepozna, da se brani. Ker analiza za podlago razumevanja otrokovega vedenja vzame načelo ugodja in agresivne nagone, branjenje dojema kot varovalko tega narcisističnega ugodja. Tako privzame izrazito negativno, moralistično in nesočutno vrednotenje obramb, saj je tako ugodje dojeta kot nefunkcionalno, sebično, agresivno in regresivno (Rieff 1959). Ko dojeta otroka ali pacienta kot nekoga, ki se brani na tuj račun, da bi sebi olajšal stisko, pravzaprav ne more ubežati temu, da ne bi te osebe dojemala s kritičnim zadržkom in neodobravanjem. Pri tem popolnoma spregleda, da je to, kar se zdi obrambno vedenje, izraz otrokove stiske in ogroženosti, ki so je v največji meri povzročili odrasli s svojo neodzivnostjo na otrokove potrebe.

Ker je s svojimi pojmovanji in držo prežela celotno kulturo zahodnega sveta, je psihoanaliza z njimi postavila model, morda kar ideal človekovega spoprijemanja z življenjem, z otroškim razvojem, z odnosi in s frustracijami (v glavnem spolnimi). Ta ideal govori o izoliranem posamezniku, čigar usoda je postopno usihanje življenjske energije in njena preusmeritev v delo. Prav tako je psihoanaliza postavila model medosebnih odnosov, v katerih ni prostora za čustveno povezanost, empatijo, stik in uglašenost, ampak so ljudje drug drugemu objekt ali tarča nagonskih silnic, ki svoj objekt vedno zgrešijo in se zato vedno znova poženejo v nove tarče. Takšna podoba odnosov ni samo pesimistična, prav tako tudi ni mogoče reči, da je posledica odtujenosti v zahodni družbi (kakor trdi npr. frankfurtska šola), ali posledica jezikovnih nesporazumov (kakor velja v francoskem strukturalizmu), ampak je odsev temeljne držbe do človeka, ki se začne z otrokom.

4. Preobrat v pojmovanju obrambnih mehanizmov

Delno je mogoče zasak v razumevanju obramb prepoznati v opozorilih analitikov, da je treba pri njihovem interpretiranju ločiti med obliko in funkcijo (Hartmann, Kris in Loewenstein 1964) in da ima obrambno vedenje pomembno pozitivno vlogo pri spoprijemanju s izgubo, s stresom in s travmo (Brenner 1982).

Toda dokončno prevrednotenje obramb je nastopilo, ko se je utrdilo spoznanje, da je raba teh mehanizmov odvisna ne samo od razvojne stopnje otroka, ampak zlasti od kvalitete odnosov, v katerih odrašča (Bowlby 1973). Preučevanje otrokove navezanosti na skrbnika oziroma mater je dokazalo, da je otrokova raba obrambnih mehanizmov tesno povezana z njegovimi strategijami spoprijemanja, te pa so tesno povezane s stilom navezanosti na mater in z njenimi obrambnimi mehanizmi (Kobak in Sceery 1988, 140; Laczkovics idr. 2020, 1392; Porcerelli 2016, 140). Čeprav je bila intersubjektivna dinamika obramb poudarjena tudi v psihoanalitični tradiciji, zlasti v dilemah okoli pojmovanja projekcijske identifikacije, vse do raziskav navezanosti otrokovo vedenje ni bilo nikoli tako jasno dojeto kot odsev vedenja staršev do otroka, katerega namen je zagotovitev varnosti prek fizične in čustvene bližine. Stil otrokove navezanosti na mater je v teoriji navezanosti definiran kot način uravnavanja zahtevnih čustvenih stanj (npr. strahu, stiske, frustracije) prek medosebnega ugaševanja, modulacije in stika z materjo ali primarnim skrbnikom (Kompan Erzar 2006, 145). Če je to uravnavanje za otroka varno, govorimo o varnem stilu navezanosti, ko otrok ponotranji občutek, da je vreden opore in ljubezni in da so njemu najbližje osebe zanesljiv vir te pomoči in naklonjenosti.

Za varno navezane otroke sta značilni pozitivna samopodoba in pozitivna podoba o drugih. Nasprotno imajo ne-varno navezani otroci o drugih ali sebi negativna pričakovanja in na bližino ali pomoč reagirajo obrambno, bodisi z izogibanjem tesnim odnosom in zanikanjem svoje lastne stiske bodisi s pretiranim izražanjem stiske in iskanjem bližine (Griffin in Bartholomew 1994, 440). Iz tega sledi, da je obrambno vedenje otroka tesno povezano z njegovim procesiranjem čustvenih oziroma medosebno pomembnih informacij, pri tem pa je to procesiranje odsev njegovih preteklih izkušenj navezanosti. Ustrahovani otroci na primer doživljajo okolico skozi filter svojega strahu, zato drugim nezavedno bolj pogosto pripisujejo slabe namene, jezo in sovražnost (Ciocca idr. 2017, 165).

Obrambni mehanizmi otroka so način regulacije neprijetnih čustev ali afektivnih stanj (jeza, strah, alarm, beg ali boj, sram), ki se razvije v interakciji med materjo in otrokom in pomeni podlago za poznejše strategije spoprijemanja in povezovanja, pri katerih se zgodnja obrazna, vedenjska, taktilna in vokalna regulacija dopolnijo z verbalno (Lindblom idr. 2016). Čustva se v tem smislu ne prenašajo, ampak se vzajemno aktivirajo in regulirajo. Na podlagi vzajemne regulacije v odnosu mama – otrok postopoma otrok razvije načine samoregulacije, ki jih v odraslih dobi (največkrat na verbalni ravni) lahko prepoznamo in klasificiramo kot klasične obrambne mehanizme. Kar se torej kaže v psihoanalitični perspektivi kot individualno vedenje ali individualna strategija regulacije afekta, ima z vidika navezanosti medosebne oziroma medgeneracijske korenine.

5. Model in odnosi izključevanja

Novo razumevanje obrambnega vedenja pri otroku in pozneje odraslem nam omogoča, da se ozremo nazaj na dolgoletne dileme in nejasnosti, ki so bremenile psihoanalitično interpretacijo. Če namreč za temeljno motivacijo otroka ne jemljemo več idej o izvornem nagonem narcisizmu, o izogibanju neugodju in agresiji, ampak potrebo po medosebni povezanosti in stiku in po medčloveški čustveni bližini, potem se nam psihoanalitični model odnosov izkaže za model izključevanja, v katerem so te potrebe izključene in z njimi varno povezovanje v medosebnih odnosih. Poleg tega je izključeno tudi empatično odzivanje na otrokove potrebe. Zato ni dovolj, če trdimo, kakor ugotavlja večina razlagalcev zgodovinskega razvoja psihoanalize, da je psihoanalitična klasična teorija napačna. V njenem modelu dojetanja, zaznavanja in interpretiranja psihičnih pojavov gre za dojetanje in za aktivno potiskanje vstran, izogibanje in zanikanje omenjenih potreb. Da se je psihoanalitični model lahko uveljavil in se predstavil kot ustrezna ali vsaj verjetna pojasnitev človeškega razvoja in odnosov, je moral narediti prav tisto, kar je očital drugim z oznako obrambni mehanizmi in projiciranje. Trditev, da raba projiciranja ali projekcijske identifikacije pri otroku ali pacientu delujejo tako, da je tistemu, ki projicira, potem laže, njegovi tarči pa težje, ima sama značilnosti projekcije.

Gledano na splošno, lahko o psihoanalitičnem modelu trdimo, da je, ne da bi se zavedal, potisnil vstran neprijetne izkušnje zgodnjih odnosov, izkrivljeno pripisal drugim (otroku, ženski, pacientu) nenaklonjeno držo in sovražnost in nato privzel obrambno držo samozadostnosti. To zvezo potrjujejo raziskave, ki so pokazale, da otrok in pozneje odrasli prevzame držo samozadostnosti ali izogibanja takrat, kadar je iskanje opore v odnosih z najbližjimi zanj nevarno in je izogibanje njegovim lastnim čustvom in stiku zanj edina varna strategija spoprijemanja s stisko (Finnegan idr. 2008; Muller 2009). Izjemen paradoks psihoanalitičnega pojmovanja obrambnih mehanizmov je, da sta drža samozadostnosti, ki izhaja iz tega pojmovanja, in model izključevanja, ki deluje kot njegov predpostavljeni okvir, tudi sama le obrambni strategiji, ki varujeta osebo pred medosebno bližino in čustvenim stikom. Kako močna je bila ta obramba, kažejo številna razhajanja in razkoli v psihoanalitičnih vrstah, v središču katerih so bila največkrat vprašanja o pravilnosti nagonске teorije in intersubjektivnosti.

Z modelom izključevanja lahko pojasnimo marsikatero težavo analitske tehnike, ki se ji je pogosto očitalo, da deluje kot boj moči in boj za prevlado. Ta drža ni nalključna; lahko bi dokazali, da izhaja iz občutka ogroženosti, ki ga zbuja predstava o otroku ali pacientu, ki naj bi mu bilo bolje zato, ker si s svojimi nezavednimi obrambami na tuj račun lajša stisko. Pri tem ne govorimo samo o temeljnem aksiomu psihoanalize, da analitik ve, kaj je v ozadju obramb, in lahko zato pacientu interpretira njegovo nezavedno branjenje pred neprijetnimi mislimi, predstavami in vzgibi, medtem ko se pacient tem spoznanjem upira in se pred njimi brani. Gre za izkrivljeno pripisovanje, ki vidi ugodje in korist, kjer sta pravzaprav frustracija in stiska, in ima za (bolj ali manj nezavedno) posledico odtegnitev empatije, ki pa se analitiku zdi upravičena. Na to pomanjkanje empatije je prvi opozoril leta 1966

Heinz Kohut. Da sta spontana odtegnitev in blokada empatičnega odzivanja povezani z dojemanjem, ali je oseba v stiski upravičena do pomoči in ali se temu primerno vede, je bilo pozneje dokazano v več eksperimentih (Lanzetta in Englis 1989, 550; Singer idr. 2006, 468).

6. Preoblikovanje obrambnega vedenja v odnosih empatičnega usklajevanja

Razlika med modelom izključevanja, v katerem so obrambni mehanizmi dojeti kot poti iskanja ugodja in zaščite na račun drugih, in dojemanjem obramb kot strategij za iskanje stika, ima, kakor smo videli, neslutene posledice za terapevtsko delo. To lahko učinkovito preoblikuje obrambne mehanizme le tako, da skrbi tako pri terapevtih kakor pri klientih za nenehno dobro usklajenost med neurocepcijo, percepcijo in izražanjem čustev. Takšno usklajevanje, domneva Porges, vodi do pravilnega prepoznavanja čustev pri drugih, do sočutnega vživljanja v druge in do empatične povezanosti z drugimi (Porges 2021, 177). Socialni krogotok nenehno usklajuje med seboj vire informacij in jih preverja ter izmenjuje v interakciji z drugimi. Nasprotno vodi slaba usklajenost med neurocepcijo, percepcijo in izražanjem čustev (obrazni izraz – telo – besede – čustva) do napačne interpretacije dejanj drugih in kot posledica tega do pretiranega in napačnega projiciranja. Polivagalna teorija pojasnjuje, da ta neusklajenost izvira iz nezadostno pomirjenega obrambnega vznemirjenja in napačnega stila navezanosti oziroma socialnega povezovanja, ki daje napačne besede in izraze za to vznemirjenje.

Pripisovanje ali projiciranje lahko zato umestimo na kontinuum, pri katerem je na eni strani dobro usklajevanje tako na notranjepsihični kakor na medosebni ravni, na drugi izogibanje temu usklajevanju, kakor se kaže v odnosih izključevanja in v paranoidni simptomatiki in patologijah. Ključna poteza fleksibilnih in sočutnih odnosov, pa tudi vzgoje za takšne odnose je gojenje sposobnosti za nenehno vzajemno usklajevanje, ki hkrati korigira in zadržuje pretirano in izkrivljeno projiciranje ter odpira vrata empatičnemu vživljanju in čustveni povezanosti (Kompan Erzar 2006, 142).

Prav v tem pogledu je razlika med psihoanalitičnim modelom izključevanja in odnosi usklajevanja največja. V skrajni situaciji medosebnih napetosti v paru, družini ali skupnosti lahko vzajemno nekontrolirano, s strahom podprto projiciranje privede do tega, da ljudje začnejo nekontrolirano reagirati na pripisane lastnosti, največkrat z jezo in zavračanjem, to pa v očeh ljudi, ki jim to lastnost pripisujejo, samo potrdi pravilnost njihovega projiciranja (Petkovšek 2020, 313). Tako se lahko zgodi, da vsako še tako nevtralnno ravnanje ljudi potrjuje pravilnost modela izključevanja, ki se ne zaveda, da je samo vir oziroma sprožilec tega izključevanja, to pa pomeni, da model vzdržuje in potrjuje sam sebe.

Na drugi strani je nedavna kriza socialnega življenja zaradi pandemije pokazala, kako pomembna je za socialni razvoj mladostnika živa komunikacija. Prav v tej

populaciji je bilo opaziti največ psihičnih posledic zaradi pomanjkljivega usklajevanja socialnih nevroloških krogotokov, ki jih digitalno komuniciranje ni moglo nadomestiti. To pomanjkanje je še toliko bolj usodno, ker je mladostništvo čas povečane socialne izpostavljenosti in povečane rabe projiciranja. Pomanjkanje živega stika je tudi eden od razlogov, zakaj digitalno komuniciranje pospešuje polarizacijo v sodobnih družbah: nastane kot posledica nezaupanja in s tem pripisovanja slabih namenov.

Ko se ljudje čustveno uglašujemo med seboj, se hkrati posnemamo in učimo drug od drugega. Zato potrebujemo terapevtske in družbene modele vključevanja in stika, da bi bilo posnemanje uspešno in da si ne bi delili samo strahu (Olsson, Underger in Yi 2016, 251). Podobno, le da v manj intenzivni meri, kakor to velja za zgodnje odnose, se učimo uravnavanja čustev tudi v socialnih situacijah. Empatični modeli, kakor smo videli, so pri tem ključni.

7. Sklep

Kritični pretres psihoanalitičnega pojmovanja obrambnih mehanizmov je pokazal na dolgo zgodovino dilem in razhajanj, v središču katerih je slabo prepoznan model izključevanja. Tega lahko nadomestimo šele z modelom odnosov, ki temeljijo na potrebi po vzajemni regulaciji čustvovanja in po čustveni empatični uglašenosti. Šele z ohranjanjem stika in naklonjene komunikacije lahko v terapevtskem delu naredimo obrambe reakcije bolj fleksibilne in bolj usklajene z medosebno realnostjo.

Reference

- Baumeister, Roy F., Karen Dale in Kristin L. Sommer.** 1998. Freudian defense mechanisms and empirical findings in modern social psychology. *Journal of Personality* 66:1081–1124.
- Bion, Wilfred R.** 1962. *Learning from experience*. London: Tavistock.
- Bowlby, John.** 1973. *Attachment and loss*. Vol. 2. *Separation: anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- Brenner, Charles.** 1982. *The Mind in Conflict*. New York: International Universities Press.
- Ciocca, Giacomo, Alberto Collazoni, Erika Limoncin, Camilla Franchi, Daniele Mollaioli, Giorgio Di Lorenzo, Emiliano Santarnecchi, Alfonso Troisi, Alberto Siracusano, Alessandro Rossi in Emmanuele Angelo Jannini.** 2017. Defence mechanisms and attachment styles in paranoid ideation evaluated in a sample of non-clinical young adults. *Rivista di psichiatria* 52, št. 4:162–167.
- Cooper, Steven H.** 1998. Changing notions of defense within psychoanalytic theory. *Journal of Personality* 66:947–964.
- Cramer, Phebe.** 2000. Defense Mechanisms in Psychology Today: Further Processes for Adaptation. *American Psychologist* 55, št. 6:637–646.
- Cramer, Phebe.** 2008. Seven pillars of defense mechanism theory. *Social & Personality Psychology Compass*, št. 2:1963–1981.
- Finnegan, Regina A., Ernest V. E. Hodges in David G. Perry.** 2008. Preoccupied and Avoidant Coping during Middle Childhood. *Child Development* 67, št. 4:1318–1328.
- Freud, Sigmund.** 1987 [1915]. Potlačitev. V: *Metapsihološki spisi*, 107–118. Ljubljana: ŠKUC-FF.
- Griffin, Dale W., in Kim Bartholomew.** 1994. Models of the Self and Other: Fundamental Dimensions Underlying Measures of Adult Attachment. *Journal of Personality and Social Psychology* 67, št. 3:430–445.
- Hartmann, Heinz, Ernst Kris in Rudolph M. Loewenstein.** 1964. *Papers on psychoanalytic psychology*. New York: International Universities Press.

- Holmes, David S.** 1978. Projection as a defense mechanism. *Psychological Bulletin* 85:677–688.
- Klein, Melanie.** 1978 [1952]. Notes on some schizoid mechanisms. V: *Envy and Gratitude and Other Works 1947–1963*, 1–24. London: Hogarth Press,.
- Kobak, Rogers, in Amy Sceery.** 1988. Attachment in Late Adolescence: Working Models, Affect Regulation, and Representations of Self and Others. *Child Development* 59, št. 1:135–146.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2006. Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:137–150.
- Laczkovics, Clarissa, Gregory Fonzo, Brianna Bendixsen, Emmanuel Shpigel, Ihno Lee, Katrin Skala, Antonio Prunas, James Gross, Hans Steiner in Julia Huemer.** 2020. Defense mechanism is predicted by attachment and mediates the maladaptive influence of insecure attachment on adolescent mental health. *Current Psychology* 39:1388–1396.
- Lanzetta, John T., in Basil G. Englis.** 1989. Expectations of cooperation and competition and their effects on observers' vicarious emotional responses. *Journal of Personality and Social Psychology* 56, št. 4:543–554.
- Lindblom, Jallu, Raija-Leena Punamaki, Marjo Flykt, Mervi Vanska, Tapio Nummi, Jari Sinkkonen, Aila Tiitinen in Maija Tulppala.** 2016. Early Family Relationships Predict Children's Emotion Regulation and Defense Mechanisms. *SAGE Open* 6:1–18.
- Muller, Robert T.** 2009. Trauma and dismissing (avoidant) attachment: Intervention strategies in individual psychotherapy. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 46, št. 1:68–81.
- Ogden, Thomas H.** 1982. *Projective identification and psychotherapeutic technique*. New York: Aronson.
- Olsson, Andreas, Irem Undeger in Jonathan Yi.** 2016. Emotional Learning and Regulation in Social Situations. V: John R. Absher, ur. *Neuroimaging Personality, Social Cognition, and Character: Traits and Mental States in the Brain*, 245–258. London: Academic Press.
- Paulhus, Delroy L., Bram Fridhandler in Sean Hayes.** 1997. Psychological defense: Contemporary theory and research. V: Robert Hogan, John Johnson, in Stephen Briggs, ur. *Handbook of personality*, 544–580. New York: Academic Press.
- Petkovšek, Robert.** 2020. »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:293–320.
- Porcerelli, John H., Alissa Huth-Bocks, Steven K. Huprich in Laura Richardson.** 2016. Defense mechanisms of pregnant mothers predict attachment security, social-emotional competence, and behavior problems in their toddlers. *The American Journal of Psychiatry* 173, št. 2:138–146.
- Porges, Stephen W.** 2021. *Polyvagal Safety: Attachment, communication, self-regulation*. New York: Norton.
- Prunas, Antonio, Rossella Di Pierro, Julia Huemer in Angela Tagini.** 2019. Defense Mechanisms, Remembered Parental Caregiving, and Adult Attachment Style. *Psychoanalytic Psychology* 36, št. 1:64–72.
- Rieff, Phillip.** 1959. *Freud: The Mind of the Moralist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sandler, Joseph.** 1987. *Projection, Identification, Projective Identification*. New York: International Universities Press.
- Singer, Tania, Ben Seymour, John P. O'Doherty, Klaas E. Stephan, Raymond J. Dolan in Chris D. Frith.** 2006. Empathic neural responses are modulated by the perceived fairness of others. *Nature* 439, št. 7075:466–469.
- Vaillant, George E.** 2000. Adaptive mental mechanisms: Their role in a positive psychology. *The American Psychologist* 55, št. 1, 89–98.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 677—689

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 27-46"2021/2023"

DOI: 10.34291/BV2022/03/Segula

© 2022 Šegula, CC BY 4.0

Andrej Šegula

Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije

Resonance and Synod in the Context of Contemporary Pastoral Theology

Povzetek: Kot izhodišče za razumevanje pojma resonance jemljemo dejstvo, da je človek bitje odnosa. Svet in družba, v katerih živimo, težita v smer individualizacije. Pastoralna teologija pa si ves čas prizadeva graditi občestvo, skupnost. Spodbude in smernice najdemo že v Svetem pismu, pa tudi v cerkvenih dokumentih. Osredinili se bomo na sinodo (2021–2023), ki skuša vse dejavnosti in prizadevanja usmeriti v občestvo, sodelovanje in poslanstvo. Papež Frančišek poudarja, da je ravno pot sinodalnosti tista pot, ki jo Bog od Cerkve tretjega tisočletja pričakuje. Ves pastoralni program je v nekem smislu že vsebovan v besedi ‚sinoda‘. Sinodalna Cerkev je Cerkev, ki ‚hodi skupaj‘. Kje in kako se ta ‚hodi skupaj‘ uresničuje danes? H katerim korakom nas vodi Sveti Duh, da bi na tej poti rasli? Za odgovor na to vprašanje moramo poslušati Svetega Duha, ki kot veter »veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš, od kod prihaja in kam gre« (Jn 3,8). Religiozni odnos je v svojem bistvu resonančni odnos, in zato teorija o resonanci predstavlja pomembno spodbudo ter izziv tudi za pastoralno področje. Kakovost življenja in pastoralnega dela sta odvisni od odnosov. Tretji korak sinodalnega dogajanja je poslanstvo, ki bo kot ‚resonanca‘, evalvacija, ovrednotenje prej opravljenega dela (občestvo in sodelovanje).

Ključne besede: resonanca, sinoda, pastoralna teologija, občestvo, sodelovanje, poslanstvo

Abstract: The starting point for understanding the concept of resonance is the fact that man is a creature of relationship. The world and the society in which we live are moving in the direction of individualisation. Pastoral theology, on the other hand, seeks throughout time to build communion, community. We can already find encouragement and guidance in the Bible and in Church documents. We will focus on Synod 2021–2023, which seeks to orient all activities and efforts towards communion, cooperation and mission. Pope Francis stresses that the way of synodality is precisely the way God expects of the Church of the third millennium. The whole pastoral programme is in a sense already contained in

the word 'synod'. The synodal Church means the Church that 'walks together'. Where and how is this 'walking together' being realised today? What steps is the Holy Spirit leading us to take in order to grow on this path? To be able to answer this question, we need to listen to the Holy Spirit who, like the wind, "blows where it wills, you hear its voice, but you do not know where it comes from or where it is going" (Jn 3:8). The religious relationship is also, therefore, essentially a resonant relationship, which is why the theory of resonance is also an important stimulus and a challenge for the pastoral field. The quality of life, the quality of pastoral work, depends on relationships. The third step of the synodal process is the mission, which will be like a 'resonance', an evaluation, an evaluation of the work done previously (communion and collaboration).

Keywords: resonance, synod, pastoral theology, communion, collaboration, mission

1. Uvod

Človek je bitje odnosa. Kakovost odnosa je pogosto kazalec kakovosti življenja. Resonanca pa to odnosnost velikokrat definira in sooblikuje. Temeljno razumevanje pojma resonance izvira iz fizike. Glede na njeno delovanje pa lahko naredimo preslikavo tako na družbeno področje kot tudi na področje pastore in pastoralne teologije. Resonanca pomeni dobesedno povratek zvoka v smislu odmeva – ali pa tudi medsebojno odzvanjanje v smislu sozvočja. Resonanca vedno zahteva odnos do nečesa drugega in odziv nanj. Te spremembe – najsibo v tehničnem, družbenem ali osebnem življenju – se med sabo prepletajo. In če želimo kakovostno življenje ohraniti, terjajo poglobljen odgovor (Rosa 2013). Resonanca zahteva priznanje drugega, ki je pred menoj in na katerega se odzivam. Ko govorimo o resonanci, ne govorimo o enosmernem, ampak o vzajemnem odnosu, zato je učinek resonance vzajemno odzvanjanje v smislu sozvočja (Klun 2020, 282).

Dobra resonanca je gotovo cilj vsakega pastoralnega prizadevanja. Ko govorimo o resonanci v občestvu, lahko iščemo korenine že v Svetem pismu: »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20) Iščemo jo lahko tako v Stari kot v Novi zavezi (Barnérias, Forestier in Morel 2021, 121–134). Resonanca je navzoča v vsej zgodovini Cerkve – od prvih koncilov, sinod, konferenc, pa vse do sinode, ki jo je sklical papež Frančišek lansko leto (2021). Z njo vabi vso Cerkev k razmisleku o temi, ki je za življenje in poslanstvo Cerkve odločilnega pomena. Pot sinodalnosti je pot, ki jo Bog od Cerkve tretjega tisočletja pričakuje (Frančišek 2015).

In ko govorimo o resonanci v kontekstu pastoralne teologije, ne govorimo samo o preprostem odmevu, temveč o ‚pogovoru‘, ki gradi, ki spreminja, ki vodi iz enega stanja v drugo. Že v krovnem dokumentu slovenskega pastoralnega načrta z naslovom „Pridite in pogledjte“ beremo, da slovenski škofje želijo krščanskemu občestvu ponuditi izhodišče, ki bi pomagalo aktualni slovenski trenutek razumeti – in nakazati naloge, ki jih ta pred naše verno katoliško občestvo postavlja (PIP, tč. 8).

V dokumentu „Sinodalnost v Cerkvi“ beremo, da sinodalnost kot svoj subjekt izraža vso Cerkev in vse v Cerkvi. Verniki so sinodali (*synodoi*) – tovariši na poti, poklicani, da so kot udeleženci v enem Kristusovem duhovništvu (C, tč. 10) in prejemniki raznih karizem, razlitih po Svetem Duhu (C, tč. 12; 32), dejavni subjekt v korist skupnega dobrega (Mednarodna teološka komisija 2020, tč. 55). V kontekstu resonančne vidimo, da so v sinodalno dogajanje vključeni vsi ljudje – gre za vesoljno Cerkev, vesoljni dogodek (Becquart 2022, 15–28).

2. Poudarki ob napovedi sinode 2021–2023

Sinodalni proces z naslovom „Za sinodalno Cerkev: občestvo, sodelovanje in poslanstvo“ se je v Rimu slovesno začel 9. in 10. oktobra 2021, po krajevnih Cerkvah pa 17. oktobra. Vrhunec sinode bo praznovanje XVI. splošnega rednega zasedanja škofovske sinode, ki bo oktobra 2023. Temu bo sledilo obdobje uresničevanja sklepov – vanj bodo znova vključene krajevne Cerkve. Gre za obdobje, v katerem je Cerkev močno spodbujena k skupni poti in premišljevanju (Škofovska sinoda 2021, 5). Tako proces resonančne ne poteka le v odbojih nekega prizadevanja, temveč v smeri spoznanja, kateri proces Cerkvi dejansko lahko pomaga živeti občestvo, doseči sodelovanje in se odpreti poslanstvu. Prav karakteristika „skupna hoja“ je tisto, v čemer se kaže narava vesoljne Cerkve, ki je romarska in misijonarska.

Resonanca v procesu sinode prinaša tudi presenečenja. Da bi mogli odgovoriti na vprašanje, h katerim korakom nas Sveti Duh vabi, da bi kot sinodalna Cerkev rasli, moramo odgovor iskati tudi v evangeliju: »Duh veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš, od kod prihaja in kam gre.« (Jn 3,8) Pri resonanci ne vemo, kakšen bo ‚odboj‘, kakšen bo odgovor – če sploh bo. In isto vprašanje (negotovost) se pojavlja tudi v sinodalnem procesu.

Dokument „Za sinodalno Cerkev“ navaja glavne prvine, ki določajo sinodalnost kot obliko, slog in zgradbo Cerkve. V kontekstu sinodalnosti je treba imeti pred očmi dejstvo, da je Duh Cerkev vodil skozi zgodovino – in nas tudi danes kliče, da bi za Božjo ljubezen pričevali skupaj. Cerkev je vesoljna in njena vrata so odprta za vse. Zato sinoda vabi in kliče k sodelovanju tudi tiste, ki se zaradi najrazličnejših razlogov znajdejo na pastoralnih obrobjih (Becquart 2022, 101–118).

Pred očmi imamo Cerkev odprtih vrat, ki vabi k sodelovanju in vključevanju vse, ki se zaradi različnih razlogov znajdejo na obrobju (Vodičar 2020, 265). Cerkev je namreč prostor srečevanja različnih darov in karizem – daru Svetega Duha. Raziskovati je treba možnosti za oznanjevanje evangelija; proučevati, kako Cerkev uresničuje odgovornost in oblast, vodilne strukture, da bi osvetlili predsodke in izkrivljena ravnanja, ki niso utemeljena v evangeliju – ter jih poskušali spremeniti (Mallon 2021, 24–26). Izzivi sinode se kažejo tudi v krščanskih skupnostih, ki so postavljene pred izziv partnerske vloge v socialnem dialogu, zdravljenju, spravi, vključevanju in sodelovanju, obnovi demokracije. V tej dinamiki iščemo prostor tudi za ekumenizem.

V fazi priprave sinode se dokument „Za sinodalno Cerkev (občestvo, sodelovanje, poslanstvo) 2021“ opira na dva vira, ki sta v njem večkrat omenjena: „Govor na slovesnosti ob praznovanju 50. obletnice ustanovitve škofovske sinode“, ki ga je imel papež Frančišek 17. oktobra 2015, in dokument „Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve“, ki ga je leta 2018 pripravila in objavila Mednarodna teološka komisija (Škofovska sinoda 2021, 7).

2.1 Vabilo k skupni hoji

Rdeča nit sinodalnega dogajanja je vabilo, klic k skupni hoji. V času individualizma je to še poseben izziv. V tem dogajanju se začuti resonanca, ki „zadeva“ na vse strani. Dejstvo je, da se sinodalna pot odvija v zgodovinskem kontekstu, ki ga zaznamujejo prelomne spremembe v družbi (in ključni prehod v življenju Cerkve), ki jih ni mogoče prezreti: v tem kompleksnem kontekstu, v njegovih napetostih in protislovjih smo poklicani, da preiskujemo „znamenja časa“ in jih razlagamo »v luči evangelija« (CS, tč. 4).

Ob pogledu v preteklost ne moremo mimo „tragedije“ pandemije covid-19, ki nas je pripeljala do zavedanja, da smo svetovna skupnost, ki smo na istem čolnu, kjer bolezen enega škodi vsem. Spomnili smo se, da se nihče ne reši sam, da se lahko rešimo le skupaj (FT, tč. 32). Po drugi strani sta zaradi pandemije skokovito narasli tudi že obstoječi neenakost in nepravilnost (Škofovska sinoda 2021, 8).

Sinodalno dogajanje želi dobiti realen vpogled v življenje, delo in poslanstvo vesoljne Cerkve. Ob tem pregledu želi Cerkev preveriti vse plati življenja, tudi področja ranjenosti in trpljenja. Pomembna ugotovitev in določena mera samokritike se skrivata v izjavi v pripravljalnem dokumentu, da se mora Cerkev soočiti s pomanjkanjem vere in korupcijo znotraj same sebe (8). Ob tem vidimo, da gre za veliko mero samokritičnosti in iskrene samoevalvacije.

Vabilo k skupni hoji se kaže tudi v želji mnogih, ki želijo podobo Cerkve soustvarjati. Prebuja se čut za Cerkev, vabilo k soudeležbi, pa tudi želja mladih, da bi bili v Cerkvi protagonisti. V to smer gresta tudi nedavna ustanovitev laiške službe kateheta in dostop do lektorata in akolitske službe za ženske (8).

Sinodalnost predstavlja glavno pot Cerkve, ki je poklicana k prenovi ob delovanju Svetega Duha in poslušanju Besede – sposobnost zamišljanja drugačne prihodnosti Cerkve in njenih institucij v skladu s poslanstvom, ki ga je prejela. Pot v drugačno prihodnost vodi skozi proces poslušanja, dialoga, komunikacije in skupnega razločevanja, ki vključuje vse (čim več) ljudi. Da pa bi lahko „hodili skupaj“, moramo Svetemu Duhu dovoliti, da nas poučuje o resnični sinodalni miselnosti. Tak način razmišljanja nas bo uvedel v proces spreobračanja, ki je v »stalnem prenavljanju, katerega Cerkev, kolikor je človeška in zemeljska ustanova, vedno potrebuje« (E, tč. 6; EG, tč. 26).

V kontekstu resonance opažamo, da se ta ne pojavlja le s pozitivnim predznakom, ampak tudi z negativnim. To pomeni, da je klic, vabilo k skupni hoji treba jasno definirati – in opozarjati na nevarnosti.

2.2 Sinodalna Cerkev in poslušanje Svetega pisma

Sinodalnost je v življenju Cerkve rdeča nit. Tudi II. vatikanski koncil je zasidran v tej dinamiki. Poudarja namreč, da je Bog hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in ne brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo (C, tč. 9). Pripadnike Božjega ljudstva združuje krst – in čeprav so nekateri po Kristusovi volji drugim postavljeni za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa skupna vsem vernikom (C, tč. 32).

Smisel poti, na katero smo vsi poklicani, je predvsem v odkrivanju podobe in oblike sinodalne Cerkve, v kateri se lahko vsakdo česa nauči. Verniki, zbor škofov, rimski škof – vsi poslušajo drug drugega in vsi poslušajo Svetega Duha – Duha resnice (Jn 14,17) –, da bi vedeli, kaj duh pravi Cerkvam (Raz 2,7). Papež Frančišek je s tem, ko je vesoljno Cerkev pozval k sinodalnosti, dejansko vse škofove in vse krajevne Cerkve prisilil, naj na pot sinodalnosti stopijo zaupljivo in pogumno (Škofovska sinoda 2021, 13).

Sinodalna Cerkev je preroško znamenje. Izvajanje sinodalnosti je danes za Cerkev najočitnejši znak za to, da je vesoljni zakrament odrešenja (C, tč. 48) – znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za enotnost vsega človeškega rodu (tč. 1).

Sinodalni dokument se sklicuje na Sveto pismo, in sicer na dve njegovi podobi. Prva izhaja iz predstavitve ‚občestvenega prizora‘, ki evangelizacijo nenehno spremlja, druga pa se nanaša na izkustvo Duha, v katerem Peter in prva skupnost spoznata nevarnost, da bi deljenje vere neupravičeno omejevali (Škofovska sinoda 2021, 14).

Evangelizacijo težko razumemo, če nimamo pred očmi Jezusovega poslanstva, ki je bil odprt za vse ‚kategorije‘ ljudi. Vsem je oznanjal, vsem je razlagal božje skrivnosti. Evangelij se ne oznanja le razsvetljenim ali izbranim – Jezusovi sogovorniki so običajni ljudje, vsi s človeško naravo, ki jih neposredno poveže z Božjim darom in klicem k zveličanju. Jezus priče preseneti (in včasih osupne), ko za sogovornike sprejema vse tiste, ki izstopijo iz množice – prisluhne burnim očitkom kanaanske žene (Mt 15,21-28), ki ne more sprejeti, da bi bila izključena iz blagoslova, ki ga prinaša; dovoli si dialog s Samarijanko (Jn 4,1-42), kljub temu da ima položaj družbeno in versko zaznamovane ženske; spodbudi svobodno in hvaležno dejanje vere sleporojenega (Jn 9), za katerega je uradna vera določila, da zanj ni milosti (Škofovska sinoda 2021, 14–15).

Jezus, množica v svoji raznolikosti, apostoli – to je podoba in skrivnost, ki jo je treba nenehno preiščevati in poglobljeno raziskovati, da bi Cerkev lahko vse bolj postajala to, kar je. Vsi trije akterji so na prizorišču nujno potrebni – vsi ti dejavniki so pomembni. Če je odsoten Jezus, njegovo mesto zasede kdo drug, in Cerkev postane podobna politični igri. Brez apostolov, ki jih je pooblastil Jezus in poučeval Duh, se odnos z evangeljsko resnico pretrga – in množica, ki Jezusa sprejema ali zavrača, je izpostavljena mitu ali ideologiji o njem (Za sinodalno Cerkev 2021, 15). Brez množic se odnos apostolov z Jezusom spridi v nekakšno sektaško religijo, ki

se sklicuje sama nase; takrat evangelizacija, ki izhaja iz neposrednega razodetja, v katerem Bog osebno nagovarja vse in ponuja odrešenje, izgubi svojo luč.

2.3 Različni izrazi sinodalnosti

Sinodalna pot, ki je razsvetljena z Božjo besedo in utemeljena na izročilu, ima svoje korenine v konkretnem življenju Božjega ljudstva. Zanj je značilna posebnost, ki je tudi izjemen vir: njen cilj – sinodalnost – je tudi njena metoda.

Gre za tri ravni, na katerih se sinodalnost kot konstitutivna razsežnost Cerkve izraža. Prva raven je raven sloga, v katerem Cerkev običajno živi in deluje. Z njim izraža naravo Božjega ljudstva, ki hodi skupaj in se zbira v zboru, ki ga za oznanjevanje evangelija Gospod Jezus sklicuje v moči Svetega Duha. Ta slog se uresničuje v skupnosti, ki posluša Besedo in obhaja evharistijo – v bratskem občestvu ter soodgovornosti in sodelovanju celotnega Božjega ljudstva. Druga raven je raven cerkvenih struktur in procesov, ki je določena tudi s teološkega in kanonskega vidika, kjer se sinodalna narava Cerkve izraža na institucionalni način na krajevni, regionalni in vesoljni ravni. Tretja raven pa je raven sinodalnih procesov in dogodkov, ko pristojni organi Cerkev skličejo v skladu s posebnimi postopki, ki jih določa cerkveni red (Škofovska sinoda 2021, 19).

Sinodalnost pomeni hoditi skupaj. Gre za dva vidika. Prvi vidik proučuje notranje življenje krajevnih Cerkva, odnose med sestavnimi deli, predvsem med verniki in njihovimi pastirji, ter skupnostmi, na katere se delijo zlasti župnije. Nato se širi na načine, s katerimi vsaka krajevna Cerkev vključuje prispevek različnih oblik meniškega, redovnega in posvečenega življenja, laičnih združenj in gibanj ter različnih vrst cerkvenih in katoliških ustanov (šole, bolnišnice, univerze, fundacije, dobrodelne organizacije in organizacije za pomoč itd.). Ta vidik pa zajema tudi odnose in skupne pobude z brati in sestrami drugih krščanskih veroizpovedi, s katerimi si delimo dar istega krsta (Škofovska sinoda 2021, 19–20).

2.4 Tematska jedra za razločevanja (izhodišča za debate)

Gre za deset tematskih jeder, ki izražajo različne vidike živete sinodalnosti. Tematska jedra je bilo treba prilagoditi različnim okoliščinam in jih dopolniti, razložiti, poenostaviti ali poglobiti (Škofovska sinoda 2021, 20–23).

Prvo tematsko jedro je ‚tovariši na poti‘. V izhodišču si ob tem postavljamo vprašanje, kdo v naši krajevni Cerkvi hodi skupaj. V sklopu tega tematskega jedra imamo pred očmi tudi osebe ali skupine, ki so ostale na obrobju.

Drugo tematsko jedro je ‚poslušati‘. Gre za vse dimenzije poslušanja: koga mora krajevna Cerkev poslušati – kako poslušamo laike, zlasti mlade in ženske; kako vključujemo prispevek posvečenih moč in žena; koliko prostora namenimo glasu manjšine; kako poslušamo družbeni in kulturni kontekst, v katerem živimo.

Tretje tematsko jedro je ‚spregovoriti‘. V prvi fazi sinodalnega procesa je bil vsakdo povabljen k besedi, h komunikaciji. V tem kontekstu je zanimivo, da se sinoda ustavi tudi pri komunikaciji v odnosu do družbe, katere del je. Kdaj in kako se lahko pove, kaj je pomembno? Kako delujejo odnosi z medijskimi sistemi – ne samo s katoliškimi?

Četrto tematsko jedro je ‚praznovati‘. Ob tem jedru smernice sinode na prvo mesto postavljajo molitev in liturgično obhajanje. V nadaljevanju se sprašujejo, kako naj spodbujamo dejavno sodelovanje vseh vernikov v bogoslužju in izvrševanju posvečevalne službe. Koliko prostora je namenjenega opravljanju služb lektorja in akolita?

Peto tematsko jedro je ‚soodgovornost v poslanstvu‘. Sinodalnost je v službi poslanstva Cerkve, h kateremu so poklicani vsi njeni člani. Kako so krščeni poklicani k dejavni udeležbi v poslanstvu misijonarskih učencev? Pomenljivo je tudi vprašanje, kako poteka razločevanje pri odločitvah, povezanih s poslanstvom, in kdo pri tem sodeluje. Kako poteka sodelovanje na ozemljih, kjer so navzoče še druge Cerkve?

Šesto tematsko jedro je ‚dialog v Cerkvi in v družbi‘. Dialog je pot vztrajnosti, ki vključuje tudi tišino in trpljenje – je pa sposobna zbrati izkušnje vseh oseb in ljudi. Sinodalne smernice postavljajo vprašanje, kateri so v naši krajevni Cerkvi kraji in načini dialoga. Kako se lotevamo razhajanj v viziji, konfliktov in težav? Kako spodbujamo sodelovanje s sosednjimi škofijami, z (in med) redovnimi skupnostmi na našem območju, z (in med) laičnimi združenji in gibanji?

Sedmo tematsko jedro je ‚z drugimi krščanskimi veroizpovedmi‘. Dialog med kristjani različnih veroizpovedi, ki jih združuje en krst, ima namreč na sinodalni poti posebno mesto. Kakšne odnose imamo in katere težave se pojavljajo?

Osmo tematsko jedro je ‚oblast in sodelovanje‘. Sinodalna Cerkev naj bi bila sodelujoča in soodgovorna. Kako se v naši krajevni Cerkvi izvaja oblast? Katere prakse timskega dela in soodgovornosti imamo?

Deveto tematsko jedro je ‚razločevati in odločiti‘. V sinodalnem slogu se odločitve sprejemajo z razločevanjem, ki temelji na soglasju, to pa izhaja iz skupne poslušnosti Duhu. S katerimi postopki in metodami skupaj razločujemo in sprejemamo odločitve? Kako in s katerimi orodji spodbujamo transparentnost in odgovornost?

Deseto tematsko jedro je ‚vzgajati za sinodalnost‘. Duhovnost skupne hoje je poklicana, da postane vzgojno načelo za oblikovanje človeka in kristjana, družin in skupnosti. Kako vzgajamo ljudi, zlasti tiste, ki imajo v krščanski skupnosti odgovorne vloge, da bi bili bolj sposobni hoditi skupaj, drug drugega poslušati in sodelovati v dialogu?

Namen prvega dela sinodalne poti je bil spodbuditi obsežen postopek posvetovanja, da bi zbrali bogate izkušnje živete sinodalnosti v njenih različnih izrazih in vidikih ter vanj vključili pastirje in vernike krajevnih Cerkva na vseh različnih ravneh. Posvetovanje, ki ga je usklajeval škof, je bilo naslovljeno na duhovnike, diakone in verne laike različnih Cerkva – tako posameznike kot združenja –, ne da bi pri tem spregledali dragocen prispevek, ki ga lahko dajo posvečeni možje in žene (EC, tč. 7).

S tem se je začel resonančni proces – prva faza, delo na terenu. V nadaljevanju si bomo ogledali odgovore, ‚odboje‘, ki jih je sprožil sklic, vabilo k ‚hoji skupaj‘, k sinodalnemu procesu.

3. Resonanca sinodalnega dogajanja v Sloveniji – zaključek prve faze sinodalnosti

Na sinodalno pot je bila povabljena vesoljna Cerkev. Temu vabilu se je odzvala tudi Cerkev v Sloveniji – v vseh šestih krajevnih Cerkvah. Odgovori so prišli iz škofij, redovnih skupnosti, cerkvenih gibanj, skupin, občestev, od vernikov. Sinodalni proces je prebujal resonance na vseh teh nivojih in v odnosih. Proces sam je udeležence učil sinodalne miselnosti in konkretnih oblik sodelovanja.

3.1 Nastanek dokumenta „Sinoda o sinodalnosti 2021–2023: Narodni sinodalni povzetek Slovenija“

Slovenska škofovska konferenca je za sinodo o sinodalnosti kot odgovornega škofa imenovala msgr. dr. Maksimilijana Matjaža, ki je tudi avtor dokumenta „Sinoda o sinodalnosti 2021–2023: Narodni sinodalni povzetek Slovenija“. Ob sklepu prvega dela (terensko delo) konec maja 2022 so posamezni soudeleženci pripravili sinodalne povzetke. Na ravni Slovenije se je oblikovalo šest škofijskih povzetkov, povzetek organigrama SŠK in študijske skupine za sinodo pri SŠK, povzetek Konference redovnih ustanov Slovenije ter nekaj prispevkov posameznih skupin in posameznikov (Slovenska škofovska konferenca 2022, 3). Na osnovi teh poročil je Tajništvo za sinodo pri SŠK oblikovalo poročilo – narodni povzetek, ki so ga slovenski škofje pregledali na seji SŠK 22. junija 2022 v Ljubljani.

V kontekstu sinodalnega procesa lahko zaznamo resonančno frekvenco – ko ne gre za preprost ‚odboj‘, ampak dejansko za dialog, pogovor, komunikacijo na različnih ravneh in v odnosih. Poročilo, ki je nastalo na osnovi poročil s terena, je rezultat resonančnega delovanja.

3.2 Nekaj resonančnih poudarkov iz slovenskega nacionalnega sinodalnega poročila

Poročila so nastajala v različnih okoljih. Kljub temu povzetki kažejo zelo podobne poudarke, kar je znamenje delovanja Svetega Duha. Ta svoje sporočilo posreduje v različnih krajih in časih, pravo razlago pa dobi šele ob skupnem branju (Apd 10). V nadaljevanju bomo predstavili nekaj poudarkov sinodalnih pogovorov v Sloveniji (Slovenska škofovska konferenca 2022, 3–9).

Prvi poudarek oziroma spoznanje pri sinodalnem procesu je, da je treba pred vsakim procesom določiti pristojnosti in odgovornosti. Izziv je predstavljalo dejstvo, da morajo biti pričakovanja uokvirjena v realne možnosti. V skladu s temeljnim vprašanjem sinodalnih dokumentov so udeleženci svoj pogled zavestno usmerili najprej na dobre zglede skupne hoje – in šele nato so iskali vzgibe, kam jih Sveti Duh kliče. S tem so se izognili skušnjavi negativizma in nerealnih, previsokih pričakovanj.

Drugi poudarek, ki ga izpostavlja poročilo, je hvaležnost za župnije. Župnijska skupnost (kakor tudi majhna občestva) se je pokazala kot temeljna skupnost Cerkve – in tudi ena od glavnih referenčnih točk za prihodnost Cerkve. Res pa je tudi, da zgolj formalna pripadnost župnijski skupnosti ne zadostuje, saj sama oseb-

ne povezanosti in rasti v veri ne omogoča. Zato so mnogi poudarili, da je treba iskati nove oblike župnijske skupnosti – predvsem kot občestvo majhnih občestev.

Tretji poudarek je na malih občestvih in povezovanju. Mala občestva in skupine v Sloveniji (karitativna dejavnost, cerkvena gibanja, obiski starejših po domovih, pobožnosti in romanja, župnijski pastoralni sveti, skupine molitve za duhovne poklice, priprava na zakon, vzgoja katehetov, vsakoletni pastoralni tečaj) je mogoče označiti kot zdrava jedra Cerkev. Pokazala se je potreba po širšem povezovanju onkraj meja posameznih župnij, dekanij, škofij – da bi imeli možnost sodelovanja res vsi. Verniki želijo več katehez za otroke, družinske kateheze – in da se prestavi katehezo otrok v družinsko okolje.

Četrti poudarek je na bogoslužju, iz katerega lahko vera in cerkveno občestvo rasteta. Sinodalni pogovori so namreč pokazali, da sta bogoslužje in praznovanje za življenje cerkvenih občestev osrednjega pomena. Bogoslužje je tisto področje življenja Cerkev, kjer se dotikamo samega jedra sinodalnih izzivov, saj gre za vprašanje naše vere.

Pri petem poudarku je izpostavljena zagnanost laikov za sodelovanje. Laiki želijo, da bi se počutili potrebne in zaželeni (kot sodelavci) – in ne zgolj kot poslušalci in prejemniki. Večja zagnanost in velika želja po duhovnih vsebinah se kaže tudi med mladimi. Skupno število dejavnih mladih v Cerkvu se sicer (po birmi) manjša, pri mladih, ki ostajajo, pa se večja želja po doslednem in globokem krščanskem življenju. Želijo si resnih in kakovostnih vsebin.

Šesti poudarek se dotika sodelovanja med duhovniki in laiki. Dinamika sodelovanja po župnijah je odvisna tako od laikov kot od župnikov. V nekaterih župnijah je to na višjem nivoju, v drugih pa naletimo na težave. V poročilu je zapisano, da laiki ne želijo biti le izvajalci, temveč tudi nosilci odgovornosti. Cerkev v Sloveniji je treba deklerikalizirati tako, da bodo laiki prevzeli svoj del odgovornosti za življenje krajevne Cerkev.

Sedmi poudarek predstavlja pogled na formacijo za sodelovanje in voditeljstvo. Dokument ugotavlja, da potrebujemo več usmerjenih programov formacije za duhovnike in laike. Treba je oblikovati kulturo zdravega voditeljstva tako med duhovniki kot med laiki – kjer voditelj spodbuja skupinsko dinamiko in zna prisluhniti vsem. V sklopu tega razmišljanja je zapisana tudi ugotovitev, da je duhovnikov vedno manj, in prav je, da čim več dela, ki po službi ni vezano na duhovniško posvečenje, prepustijo laikom.

Osmi poudarek se dotika življenja duhovnikov. Gre za kritični pogled na življenje duhovnikov v pomanjkanju bratske povezanosti, skupne molitve in iskrenega druženja. Med omenjenimi težavami je tudi dejstvo, da mnogi duhovniki energije za zavzeto pastoralno delo nimajo več. Težava je tudi pretirana skrb za obnovo stavb, če zaradi tega trpi ali pastorala ali odnosi nasploh. Dokument omenja tudi spolne zlorabe nekaterih duhovnikov, ki so v življenje Cerkev vnesle veliko trpljenja, stigem, needinosti, strahu, dvomov in sumničenja.

Deveti poudarek so oddaljeni, odprta vprašanja občestva in poslušanje. Resnica je, da kljub prizadevanju sinodalni proces večjega števila oddaljenih ni dosegel.

Naša občestva torej za obrobne niso zares odprta. Verni laiki so v vsakdanjem življenju sicer obkroženi z neverniki in oddaljenimi, vendar z njimi odprt pogovor o veri težko začenejo. Najbolj organiziran stik z obrobniimi ima mreža Karitas. Treba je tudi razvijati večšine resničnega poslušanja. Oddaljeni namreč Cerkev doživljajo kot institucijo, ki je sicer del kulture, a se preveč bori za moč, denar in povezovalo z oblastjo. Vernikom in duhovnikom najbolj zamerijo dvoličnost v dejanjih.

Deseti poudarek v slovenskem sinodalnem poročilu je izpostavljeno pričevanje vernikov v javnosti. Poročilo ugotavlja, da so aktivni kristjani danes v slovenski družbi manjšina – in so v javnosti pod pritiskom negativnega javnega mnenja. Zato se kočljivim situacijam in pogovorom pogosto izogibajo (Slovenska škofovska konferenca 2002, 179–188). Pravijo, da za predstavitev krščanskega pogleda nimajo sredstev – to pomeni znanja in argumentiranih stališč. V sklopu tega poudarka udeleženci ugotavljajo, da si želijo dostopnih programov, kjer bi prejeli znanje in argumente za javno razpravo o glavnih moralnih vprašanjih. Mnogi si želijo, da bi v Cerkvi oblikovali zdravo distanco do države in posameznih političnih opcij.

Enajsti poudarek v poročilu je odpiranje resničnih vprašanj. Poročilo se sooča tudi z vsemi aferami, ki so se zgodile v zadnjem obdobju (zadnjih 15 let). Verniki ob tem niso bili deležni pravih pojasnil. Poročilo prav tako ugotavlja, da se v Cerkvi resna vprašanja bojimo odpirati in pravega problema pogosto ne poimenujemo. Premalo se zavedamo, da je Cerkev močna v tem, da smo majhni. Z odkritim govorom in ranljivostjo bi veliko pridobili tudi v javnosti, ker bi bili bolj verodostojni in privlačni.

Zadnji poudarek se dotika sodelovanja med škofijami in škofi. Udeleženci v najrazličnejših pogovornih sinodalnih skupinah ugotavljajo, da v zadnjih letih prave edinosti med slovenskimi škofi ni bilo. Pa tudi sodelovanje med škofijami je bilo pogosto težko. Škofje SŠK razumejo kot sinodalno telo za povezovanje med škofi, za komunikacijo znotraj Cerkve – in predvsem v odnosu do države. Mnogi v javnosti pogrešajo prepoznavnost in jasno avtoriteto Cerkve v Sloveniji. Verniki škofo premalo doživljajo kot voditelje, ki dajejo usmeritev in vizijo. Cerkev v Sloveniji se v javnosti preveč kaže kot institucija – premalo pa kot skupnost, ki si pomaga, ki pomaga drugim in ki drži skupaj (Kraner 2021, 182–183). Želijo si, da bi prišlo do skupnega iskanja in da bi si škofje za sinodalno načrtovanje smeri vzeli več časa.

4. Sinodalna resonanca v Sloveniji in pogled v prihodnost

Sinodalno dogajanje v Sloveniji je prineslo kar realno podobo naše krajevne Cerkve. Pokazalo se je veliko lepega, kar že ‚živi‘, pa tudi še neizkoriščene potencialne možnosti. V poročilu je zapisano, da škofijsko fazo sinodalnega procesa doživljamo kot začetek dolge poti, ki se ne konča (Slovenska škofovska konferenca 2022, 10). Sinodalnost je v temelju zapisana v življenje Cerkve, ki kot občestvo skupaj z Gospodom potuje skozi zgodovino. Sadove sinode bodo v prvi vrsti žela tista občestva, ki so sama hodila po sinodalni poti.

4.1 Sinodalnost kot nadaljevanje poti

V vseh skupinah, kjer se je rodil sinodalni duh, so bili istega mnenja, da je treba sinodalnost nadaljevati. Od pogovorov, posvetov, razmišljanj do konkretnih korakov. Sinoda je pokazala, da je bogoslužje eno temeljnih področij življenja Cerkev. Zato je treba za liturgično življenje skrbeti, saj to krepi našo vero – liturgija ostaja vir moči (Slovenska škofovska konferenca 2022, 10). V prihodnje je treba razmisliti o možnosti sodelovanja čim večjega števila vernikov pri liturgiji, pa tudi v življenju občestva. Veselje naj bo prepoznavno znamenje.

4.2 Občestva kot priložnost

Občestvo naj bo kraj, kjer gojimo kulturo dialoga, poslušanja in medsebojnega sprejemanja, da se vsakdo počuti sprejetega. Pred očmi je treba imeti tudi oddaljene – kljub njihovi drugačnosti. Vloga laikov naj bo grajena na odgovornosti in samostojnosti (Slovenska škofovska konferenca 2022, 10). Prav tako naj bosta tako laik kot duhovnik vzgajana (formacija) v duhu dialoga in sodelovanja.

4.3 Strukture v luči sinode

Mnoge strukture svojega poslanstva ne opravljajo več. V prihodnosti bo zato potreben pogum, da te strukture prevetrimo in ponovno ovrednotimo. Začeti bo treba pri župnijskem pastoralnem svetu, da bo zares izvajal svoje prvotno poslanstvo. V pastoralni župniji je to ‚prostor in čas‘ skupinskega razločevanja in odločanja. Ko razmišljamo o prihodnjih strukturah, je treba imeti pred očmi tudi dejstvo, da pastoralne strukture niso vezane samo na župnije, ampak so lahko v osnovi take, ki segajo preko meja posameznih župnij, škofij in cerkvenih skupnosti (Slovenska škofovska konferenca 2022, 3).

V poročilu lahko začutimo veliko pozitivne resonance. Ne gre samo za preprosti odboj, odmev, pač pa vidimo, da je sinodalni proces pri ljudeh in posameznih skupinah prebudil pozitivne odzive in korake. Koraki so jasni. Papež Frančišek je vesoljno Cerkev povabil k sinodi. Povabil je krajevne Cerkve k sodelovanju (Borras 2018, 137–174). Lahko bi rekli, da je iniciativa prišla od zgoraj, konkretno dogajanje pa se je začelo od spodaj. Konec maja 2022 se je prva faza zaključila, sedaj prehajamo v drugo fazo – to je celinsko. Škofovske konference bodo sinodalno dogajanje nadaljevale po celinah. Oktobra 2023, ko bo v Rimu sklepno dejanje, se bo sinodalni krog sklenil. Sadove vsega sinodalnega procesa bodo iz Rima posredovali v krajevne Cerkve, kjer se bo uresničevanje teh sadov nadaljevalo.

5. Namesto sklepa

Zavedamo se, piše dr. Maksimilijan Matjaž, odgovorni škof za sinodo o sinodalnosti, da Sveti Duh navdihuje vse krščene. Vsak od nas je odgovoren, da po navdihu Svetega Duha sooblikuje sinodalno Cerkev prihodnosti. Na poseben način to odgovornost kot voditelji občestva nosijo škofje in duhovniki. Skupaj smo poklicani,

da v veri razločujemo navdih Svetega Duha, da sprejmemo ključne odločitve – in tudi storimo konkretne korake (Slovenska škofovska konferenca 2022, 10).

Istočasno pa se že oglašajo tudi posamezniki, ki o sinodalni ‚uspešnosti‘ dvomijo. Za nekatere je to le ena od sinod, eden izmed projektov, ki je bil ‚sprožen‘ – vprašanje pa je, kaj bo prinesel. Spet drugi pravijo, da je to proces, ki zahteva premike, za katere bi potrebovali 150 let oziroma deset generacij.

Pojavljajo se kritični odzivi na poročilo ‚Sinoda o sinodalnosti 2021–2023: Narodni sinodalni povzetek Slovenija‘. Navajamo nekatere: avtor poročila nima dovolj pastoralnih izkušenj; glede na to, kako so ‚končale‘ predhodne sinode, kje je zagotovilo, da bo ta drugačna; gre za leporečenje; nekateri župniki se v opisanih dejstvih ne najdejo; nekatere moti preveliko forsiranje laikov: pri tem se zdi, kot da bi škofje želeli župnike preskočiti (ob tem ostajajo skeptični in se sprašujejo, kako daleč bo to pripeljalo); očitki se pojavljajo tudi ob izrazu ‚klerikalizem‘, saj naj bi pod to oznako padlo vse, kar župniki delajo; mesto medijev, ki so oziroma niso izkoriščeni; kritični so do štajerske ‚situacije‘ (posledica finančnega zloma); želijo si bolj jasne definicije dialoga.

Na sinodalno dogajanje smo pogledali z dveh zornih kotov. Prvi je uradni – tisti, ki je izdelan na osnovi poročil in bi ga lahko označili kot pozitivno resonanco. Nismo pa si zatiskali oči pred kritičnimi pogledi in pomisleki. Tukaj gre za resonanco, ki bi jo lahko označili z negativnim predznakom. Pogled v prihodnost? Glede na to, da je pozitivnih premikov kar veliko, naj se sinoda nadaljuje. Nikakor pa si ne smemo zatiskati oči pred kritičnimi ‚opazkami‘, saj nam pri rasti in razvoju dobrih pastoralnih izkušenj in praks lahko pomagajo tudi te.

Kratice

C – *Koncilski odloki* 2004 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi (1964)].

CS – *Koncilski odloki* 2004 [Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (1965)].

E – *Koncilski odloki* 2004 [Odlok o ekumenizmu (1964)].

EC – Frančišek 2018 [Episcopalis communio].

EG – Frančišek 2013. [Evangelii gaudium].

FT – Frančišek 2020 [Fratelli tutti].

PIP – Slovenska škofovska konferenca 2012 [Pridite in poglejte].

SŠK – Slovenska škofovska konferenca.

Reference

- Barnérias, Dominique, Luc Forestier in Isabelle Morel.** 2021. *Petit manuel de synodalité*. Pariz: Salvator.
- Becquart, Nathalie, Laure Blanchon, Giacomo Costa, Étienne Griefu, Frédéric-Marie Le Méhauté, Éric de Moulins-Beaufort in Christoph Theobald.** 2022. *Les derniers seront les premiers: la parole des pauvres au cœur de la synodalité*. Pariz: Éditions Emmanuel.
- Borras, Alphonse.** 2018. *Communion ecclésiale et synodalité: comprendre la synodalité selon le pape François*. Pariz: Éditions CLD.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Družina.
- Kraner, David.** 2021. Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:163–183.
- Mallon, James.** 2021. *Božja prenova: Od vzdrževanja do misijona v župniji*. Ljubljana: Družina.
- Frančiček.** 2013. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Govor na slovesnosti ob praznovanju 50. obletnice ustanove škofovske sinode (17. 10.). Navaja Slovenska škofovska konferenca 2021, 5.
- . 2018. O škofovski sinodi [Episcopalis communitio]. Apostolska konstitucija. Ljubljana: Družina.
- . 2020. Vsi smo bratje [Fratelli tutti]. Ljubljana: Družina.
- Mednarodna teološka komisija.** 2020. Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve. V: *Sinodalnost v Cerkvi*, 27–95. Cerkveni dokumenti 160. Ljubljana: Družina.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Chichester, NY: Columbia University Press.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. Izberi življenje: Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- . 2012. Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt. Ljubljana; Celje: Mohorjeva družba.
- . 2022. Sinoda o sinodalnosti 2021–2023: Narodni sinodalni povzetek Slovenija. Katoliška Cerkev. 1. 8. https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2022/220801_Narodni%20sinodalni%20povzetek-SLO-FINAL.pdf (pridobljeno 22. 8. 2022).
- Škofovska sinoda.** 2021. Za sinodalno Cerkev: občestvo, sodelovanje in poslanstvo. Vatikan: Škofovska sinoda. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/Dokument%20in%20publikacije/Vademekum-Za%20sinodalno%20Cerkev-SLO.pdf> (pridobljeno 12. 6. 2022).
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 691—704

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 27-47:37.01

DOI: 10.34291/BV2022/03/Vodicar

© 2022 Vodičar, CC BY 4.0

Janez Vodičar

Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo

A Holarchical Model of Holistic Resonance Pedagogy for a New Catechesis

Povzetek: Danes sta vzgoja in izobraževanje vedno bolj pod pritiskom učinkovitosti. Večina v organiziranem učnem procesu, ki zagotavlja prihodnost družbe, je s tem nezadovoljna, saj tako organizirani učni proces izgublja temeljno nalogo pripravljanja na dobro življenje. Še posebej, ker je na rob porinjena tudi verska razsežnost. Holistično izobraževanje poskuša na ta problem odgovoriti. Holarhični didaktični model C. Mayesa ponuja priložnost, da učence in učitelje jemljemo v vsej celovitosti. V ta model je vključena tudi religiozna razsežnost. Kateheza, ki naj bi bila v prvi vrsti namenjena uvajanju v vero, na izzive časa prav tako težko odgovori. Zateve Cerkev in možnosti, ki jih nudi holarhični didaktični model, so lahko dobra pot za premislek o katehetskem delu pri nas. Z vključitvijo resonančne pedagogike je ta model primeren za nove možnosti vzpostavljanja pristnih odnosov med vsemi udeleženci učnega procesa – zato je v zaključku ponujena nova katehetska pot.

Ključne besede: vzgoja in izobraževanje, kateheza, holarhični model, C. Mayes, resonančna pedagogika, katehetski načrt

Abstract: Education today is under increasing pressure to be efficient. Most of those involved in this organized learning process to secure the future of society are dissatisfied with this direction. Thus, the organized learning process loses the fundamental task of preparing for the good life. Especially since the religious dimension is also marginalized. Holistic education tries to respond to this problem. The holarchic didactic model of C. Mayes offers the possibility to consider students and teachers in their totality. The religious dimension is also included in this model. Even catechesis, which is supposed to be primarily an introduction to religion, has difficulty responding to all the challenges of the times. The demands of the Church and the possibilities offered by the charismatic didactic model can be a good way to reflect on catechetical work in our country. By incorporating resonance pedagogy, this model lends itself to new ways of establishing a true relationship between all those involved in the learning process, thus offering as a conclusion a new catechetical path.

Keywords: education, catechesis, holarchical model, C. Mayes, resonance pedagogy, catechetical plan

1. Uvod

Vzgoja za vero je danes pogosto omejena na verouk in domačo družino. Izrivanje religioznosti iz javnega življenja nima posledic le za versko znanje, kar vpliva tudi na postopno izgubljanje stika s tradicijo, ki je družbene vzorce življenja iz vere oblikovala. Pravi problem je v današnji kulturi vedno večji razkorak med naukom in življenjem posameznika ali skupnosti po veri in iz vere. Vera ne služi več življenju – in življenje v njej ne najde več globine. Pri institucionalni vzgoji in izobraževanju o veri znotraj katoliške Cerkve se zadnje čase vedno bolj kažejo težave, ki po našem mnenju izhajajo prav iz procesa izginjanja samoumevnih oblik verovanja in pri posameznikih povzročajo vedno večjo razcepljenost. Kateheza ima s tem vedno manjši pomen – in starši pri nujnosti obiskovanja verouka, če si otrok tega ne želi, vztrajajo redko. Starši, ki sami ne zmorejo več povezati pridobljenega verskega znanja z vzgojo za vsakdanje življenje v sodobni družbi po krščanskih načelih, bodo to težko posredovali naprej. Bolj kritičen pristop do uradne statistike Cerkve (Slovenska škofovska konferenca 2021) hitro pokaže na razkorak med številom krščenih in tistimi, ki obiskujejo verouk. Sam upad števila udeležencev verskega življenja ima posledice tudi za širšo družbeno klimo (Šegula 2021, 920). Vprašanje vrednot, ohranjanja narodne identitete in iskanja smisla življenja postaja vedno bolj problematično. Naš namen je pokazati, da je – če želimo ohraniti globino in smisel življenja – nujno razvijati vzgojo in izobraževanje, ki bosta čim bolj zajela celega človeka (D'Souza 2016, 12). V času vse večje specializacije se izgublja možnost za osebno rast in vrednote, ki bi dajale temeljno življenjsko orientacijo. Zato bi morala biti celostna vzgoja, ki bi dopolnila fragmentiran pristop v sodobnem šolstvu, v interesu celotne družbe. Obenem želimo pokazati, da k tej celovitosti in polnosti sodi tudi versko izobraževanje, ki v družbi nenehnega pospeševanja in sprememb omogoča osebno orientacijo (Klun 2020, 282). Naj gre za spremembe na tehničnem, družbenem ali osebnem življenju, se te prepletajo – in terjajo poglobljen odgovor, če želimo ohraniti kvalitetno človeško življenje (Rosa 2013).

Nekateri skušajo izpeljati vzgojo in izobraževanje, ki bi na zgornje izzive odgovorila, iz edine celice celostnega in brezpogojnega sprejemanja človeka – družine (vsaj kjer ta še deluje) –, saj izobraževanje, politika in pravo sodobnemu razvoju ne moreta slediti (Rosa 2013, 19). Družina je lahko dober prostor tudi za oblikovanje v veri in primerna pot za vključitev religioznosti v življenje posameznika. Razkorak med naučenim in živetim se najmočneje kaže prav v okviru družine. Zato je način življenja v tej najbolj intimni celici družbe dobro izhodišče za vzgojo. »Če je družina naraven prostor, v katerem je mogoče vero preprosto in spontano živeti, je sama že oznanilo vere.« (PK, tč. 227) Cerkev poudarja družino kot izhodišče – in način življenja v njej kot osnovno izkustvo verovanja. Če se zavedamo, da je zgoraj navedena trditev vključena v temeljni dokument Cerkve, ki usmerja in določa vzgojo in izobraževanje v katoliški veri, se zastavlja vprašanje, ali gre za izhod v sili ali novo usmeritev v celotnem pedagoškem procesu. Pri vzgoji in izobraževanju namreč redno skrbimo za načrtnost in organiziranost, ki ne dopušča veliko možnosti za spontanost (Krek in Metljak 2011, 6). Novi „Pravilnik za kate-

hezo“ bi moral urejati t. i. organizirano katehezo – in vendar kot temelj poudarja vsakdanje življenje v družini, ki je prostor spontanosti. Osnova kateheze je bila sicer že v prejšnjem pravilniku didaktično in metodično utemeljena na t. i. pedagogiki vere, ki temelji na razumevanju razodetega pristopa Boga pri vzgoji najprej izvoljenega ljudstva in potem vsega človeštva. Tudi tam je v veliki meri zastopana nenačrtanost in spontanost. »Vse od začetka zgodovine odrešenja se Bog razodeva kot pobudnik ljubezni, ki se izraža v mnogih vzgojnih pozornostih.« (PK, tč. 157) Moment vzgojnega delovanja je ljubezen, ki je ne moremo predpisati, izsiliti ali predvideti – izhaja iz spontanega in celostnega odnosa (Beljan 2019, 21). Tudi nova zaveza je odraz te božje pedagogike, zlasti ko gre za vzgojo najožjih sodelavcev – apostolov: »Učenci so izkusili *Jesusovo pedagogiko*, o kateri pripovedujejo evangeliji, ko poročajo o različnih dogodkih: sprejemanju ubožca, preprostega, grešnika; oznanilu Božjega kraljestva, ki je vesela novica; ljubezenskem slogu, ki osvobaja zla in daje prednost življenju. Besede in molk, pripovedi in podobe postajajo prava pedagogika, ki razodeva skrivnost njegove ljubezni.« (PK, tč. 159) Obrat ljubezni h konkretnemu človeku je izraz božjega vzgojiteljskega pristopa, ki hkrati izobrazuje o Razodetju. Tovrstno pedagogiko vere bomo poskušali razumeti in jo umestiti v prizadevanje sodobne didaktike, ki vedno bolj išče pot splošno sprejete celostne pedagogike. Naš prvi namen je takšno celostno pedagogiko, ki najde svoj najvišji izraz prav v božji, prenesti v organizirano versko vzgojo, ki ima za antropološko izhodišče pojmovanje človeka v vsej sodobni fragmentarnosti, a ga razume in sprejema integralno – v njegovi temeljni enotnosti tako dediščine kot pričakovanj (Moog 2020, 52). Še posebej je to pomembno v luči vedno večje zahteve po načrtovanju družine. Ta izgublja prostor naravnosti in spontanosti – in postaja vedno bolj podobna celotni družbi (Rosa 2020a, 71).

2. Načrtovanje vzgoje in izobraževanja v luči celostnega pristopa

Šola je še vedno namenjena preživetju posameznika in družbe v najširšem pomenu besede. »Človek se mora učiti, ker sicer ne bi preživel. Tudi družba kot celota se mora ves čas učiti, ker bi sicer propadla.« (Jank in Meyer 2006, 12) Človek je ob rojstvu za preživetje opremljen slabo, to nadomešča s procesom učenja, ki mora zato potekati vse življenje (Dewey 2004, 6). Res je, da večino učenja, ki je nujno za preživetje, pridobimo ob vsakodnevnih izkušnjah. Vendar se potreba po organiziranem izobraževanju in instituciji, ki bi to izpolnjevala, pojavi z vedno večjo raznolikostjo in zapletenostjo družbe. »Šole so dejansko ena od pomembnih metod prenosa, ki oblikuje naravnost še nezrelih; vendar so le eden od načinov in v primerjavi z drugimi načini razmeroma površinske. Šele ob dojetju nujnosti temeljitejših in trajnejših načinov poučevanja lahko šolo in njene metode umestimo v pravi kontekst.« (4) Po Deweyevem mnenju je razkorak med svetom odraslih in svetom otrok postal prevelik, da bi ga lahko presegli zgolj s prenosom izkušenj in posnemanjem v vsakdanjem življenju. Za usmerjanje naslednje generacije, da

lahko pridobitve človeštva usvoji, nujno potrebujemo organiziran sistem – šolo, ki opravlja strokovno delo prenosa skozi zgodovino pridobljenega znanja in veščin.

Če te veščine razumemo širše – v smislu skupnega življenja, ki bo zagotavljalo trajnostno vzdržnost –, poudarja papež Frančišek, je za preživetje vzgoja nujna: »Potrebujemo različne oblike družbenega izražanja in sodelovanja. Vzgoja je v službi te poti, da bi lahko vsak človek postal mojster lastne usode.« (VSB, tč. 187) Če se je še pred desetletji zdelo, da se skupnega življenja, prav tako izražanja svojih interesov in poslušanja drugih, priučimo spotoma, je očitno, da v globaliziranem svetu posameznik brez dobro organizirane vzgoje človeka vredno življenje težko doseže (Jank in Meyer 2006, 237). Pojav globalnih migracij in mešanje kultur je normalen in spontan proces socializacije še bolj onesposobilo (VSB, tč. 40). Zato lahko stoletni ugotovitvi, da »je brez formalne vzgoje in izobraževanja nemogoče posredovati vse vire in dosežke kompleksne družbe« (Dewey 2004, 8), samo pritrdimo. Zatekanje v šolanje na domu, kjer družina vsaj na videz vsakdanje življenje povezuje z vzgojo in izobraževanjem, je možno samo v okviru širše družbeno organiziranega ozadja institucionalnega ohranjanja in podajanja znanja.

3. Oblike didaktičnih zasnov vzgoje in izobraževanja

Ob razvoju šolstva so se k posredovanju znanja in veščin, potrebnih za kvalitetno preživetje, pojavili različni pristopi. Te pristope lahko klasificiramo v tri splošne kurikularne sisteme ali taksonomije. Prva je hierarhična taksonomija – podobna je piramidi ali lestvi. S poučevanjem in vzgojo začnemo pri najbolj osnovnih spoznanjih in na njih gradimo k vedno bolj pomembnim vsebinam, ki so na vrhu te piramide. Druga je tako imenovana stvarno-procesna taksonomija. Podobna je traku, kjer od začetka potujemo naprej. Po dolžini prehojene poti lahko ocenimo, kako daleč smo pri doseganju zastavljenih ciljev pedagoškega procesa. Daljša kot je, boljši je učni dosežek. Tretja je taksonomija ločenih enot, ki je podobna razrezani piti. Gre za posamezne učne enote, ki jih obdelamo samostojno, a na koncu sestavljajo celoto potrebnega znanja ali veščin (Mayes 2019, xiii–xv; 16–20). Če vsem trem dodamo vprašanja W. Klafkega, ki bi si jih ob načrtovanju svojega dela moral postaviti vsak učitelj, vidimo, da je določena taksonomija nujna. Klafki svojih pet vprašanj ob načrtovani izobraževalni vsebini (zdajšnji pomen, prihodnji pomen, vsebinska struktura, eksemplarični pomen, dostopnost) izpeljuje iz temeljnega: »Ali se tisto, kar lahko ponudimo učencu, sploh splača?« (Jank in Meyer 2006, 152)

Vse tri zgoraj predstavljene taksonomije v didaktičnem procesu pomagajo urejati organizacijo učnega procesa, da na zgornje vprašanje odgovorimo bolje. Težava nastane pri medsebojnem ločevanju vsebin, kompetenc, hierarhični nadrejenosti posameznih delov. Če je tretja (razrezana pita) v rednem izobraževanju manj zastopana, sta prvi dve v glavah učiteljev in vzgojiteljev veliko bolj samoumevni. K organiziranju, načrtovanju učnega procesa jih sili sam šolski sistem. Da izpostavimo bistvene stvari, ki osnovno izhodišče znanja učencev nadgradijo, se od učiteljev pričakuje samo po sebi. Že sam sistem razmišljanja v trenutno razumljenih

oblikah taksonomij celotno šolo nehotе sili k ozki usmeritvi podajanja znanja – in k postavljanju ciljev, ki so jasno preverljivi in merljivi. Pri tem se hitro zgodi, da spregledamo holistični pogled na človeka, kjer pa o bolj ali manj pomembnih vsebinah težko govorimo vnaprej.

Pri verskem izobraževanju je treba na to posebej paziti. »V današnji družbi vzemata osrednje mesto *znanost* in *tehnika*, kot da bi mogli odgovoriti na globlja vprašanja. Nekateri vzgojni procesi so oblikovani tako, da obljublajo prav to, kar škoduje celostni vzgoji, ki daje prednost izvornim hrepenenjem človeške duše. V teku je prava *antropološka revolucija*, ki posledično vpliva tudi na versko izkušnjo in iskreno postavlja pod vprašaj občestvo Cerkve.« (PK, tč. 46) Celostna pedagogika v duhu Cerkve se ne more podrediti zgolj koristnosti izobraževanja za uspešnost na področju znanja, saj je prvo podvprašanje celo Klafkega, ki na področju didaktične analize velja za avtoriteto, ravno o tem, kakšen pomen naj bi učiteljevo delo imelo za duševno življenje otroka – kar pri razmišljanju o šoli danes mnogi prezrejo (Jank in Meyer 2006, 152).

Naše spraševanje o raznih načinih razumevanja didaktične zasnove izobraževanja se mora torej lotiti širših antropoloških problemov – če hočemo v vzgojo in izobraževanje vključiti nove možnosti, ki bodo splošno nezadovoljstvo s šolo presegle, ter nakazati vsaj delno možnost in koristnost vključevanja verske razsežnosti. Vsi vemo, da se na vzgojno-izobraževalni sistem vedno bolj pritiska v smislu učinkovitosti usvajanja dosežkov na področjih znanosti, ki naj bi bila uporabna, pozablja pa se na moč medosebnih odnosov v šoli (Beljan 2019, 23). Podobne so debate na področju kateheze – vse bolj se zahteva učinkovitost, statistična uspešnost v smislu npr. participacije pri zakramentalnem življenju, sodelovanja pri dejavnostih v župniji. Pozablja pa se na temeljni namen vključevanja otrok v šolski in tudi katehetski proces – prenos temeljnih znanj in veščin, potrebnih za uspešno življenje. Vsaj v zasnovi verskega izobraževanja bi morali resno vzeti prav iskanje didaktičnega modela, ki bi bil zmožen zagotoviti prednost izvorni človeški naravi – krščanski antropološki podobi človeka kot osebe. Ta model bi moral odražati ‚idealno‘ vzgojo v družini – in kljub svoji organiziranosti in načrtovanosti delovati v duhu spontane ljubezni do vsakega v vsej njegovi osebi. V slovenskem katehetskem načrtu je tak didaktični temelj izražen s t. i. inkluzivnim pristopom, ki poudarja celotno komunikacijo, nima pa izdelanega didaktičnega modela, s katerim bi se poučevanja zares lotil (Slovenska škofovska konferenca 2018, 14). »Z drugimi besedami, taksonomični modeli, ki bi jih holistični pristop uporabil, morda niso v polnosti konsistentni s tem, kar holistični pristop kot tak želi doseči – in tako lahko vodi k ravno nasprotnemu.« (Mayes 2019, xvi)

4. Holarhični didaktični model

Da bi lažje načrtovali in hkrati ohranili principe celostne vzgoje in izobraževanja, se bomo poslužili t. i. holarhičnega modela C. Mayesa, ki temelji na integrativni kurikularni teoriji in antropološki zasnovi C. G. Junga. Gre za evlucijski model

razvoja zavesti na osebni, kulturni in ontološki ravni (xvii). Izhodišče je predpostavka, da je v procesu izobraževanja slika pred mislijo in subjektivna razsežnost pred objektivno, a ne za ceno objektivnosti (4). Holarhični model druge holistične modele izobraževanja presega z bogastvom v semantični – polisemični zasnovi; v sami strukturi, ker nosi več pomenov kot le terminov klasifikacije; v spremljajoči imaginaciji, kar zagotavlja temelj za nove možnosti razmišljanja, eksperimentiranja in prakse v vzgoji (5). Mayes svoj holarhični model vizualno predstavlja kot kroge na vodi, ko vržemo vanjo kamen. Pomembno je, da ti krogi niso eden nad drugim, ampak so vsi na isti ravnini. Ob tem je voda kot arhetipski temelj, ki je vsakemu izmed nas dan z okoljem in dediščino človeštva. Vsebine in področja vzgojno izobraževalnega vplivanja druga drugemu niso nadrejeni (29). Mayes našteva sedem krogov, ki se lahko med sabo kombinirajo, izzivajo, dopolnjujejo – zato je možno veliko število kombinacij (vseh naj bi bilo 3620800). Prav tako so meje med njimi prepustne in se posamezni krogi, področja med sabo prelivajo in povezujejo, zato gre vedno za celega človeka, ki pa je strukturirano bitje, kjer so to le delne posebnosti celote. Poudariti je še treba, da ne gre za končen sistem, ampak za odprt, nekončen sistem, ki v svojih kombinacijah ohranja ustvarjalno odprtost, je stalno v prepletanju vseh sedmih področij, ob tem pušča človeku svobodo, čeprav ga vzgoja in izobraževanje skozi tradicijo preverjenih norm vodita in usmerjata v odprtost za prihodnost (9–13). Če to gledamo v luči koncentričnih krogov, ki se širijo, lahko zaključimo: »Vsak širši krog ne le vključuje vse manjše kroge, ampak ga ti tudi poganjajo – in tudi njegova eksistenca in nadaljnje širjenje sta od njih odvisna.« (30)

Holarhični model pozna tudi razvoj, ki pa je že v izhodišču holističen. Če gre pri drugih modelih za preseganje, gre pri tem za razvoj, ki prejšnje stopnje ohranja, da te druga na drugo vplivajo v vsej svoji razsežnosti – in se razvijajo v procesu nenehne interakcije (38). Pred očmi imamo neskončno človeško možnost razvoja identitete, delovanja in kreativnosti (26). Človekov razvoj razume v zorenju skozi življenjskega obdobja vse do smrti in vsem, kar bi lahko bilo za tem – s psihološkim, moralnim in duhovnim odkrivanjem v stalni in poudarjeni luči, da to postane zaklad modrosti za lastno družino, narod, pa vse do celotnega človeštva. Z izpostavljanjem te širše slike razvoja posameznika, ki naj v lastnem razvoju zasleduje bogatenje celotne človeške civilizacije, lahko pomagamo preseči sodobno obsejenost z novim, ki ceni to, kar je trenutno priljubljeno ali medijsko kovano v zvezde. Holarhični model vzpostavlja stalen geštaltistični proces iskanja ravnotežja med intimnim in javnim – med posameznikom in skupnostjo, med tradicijo in inovacijo (27–28).

Sedem razvojnih področij, ki jih Mayes predstavlja, so: »1. organsko, 2. čustveno, 3. empirično procesno, 4. legalno procesno, 5. fenomenološko, 6. imanentno in 7. ontološko.« (41)

Teh sedem področij deli tudi po življenjskih obdobjih. Tako so v prvih štirih letih prevladujoča prva štiri – gre za rast in utrditev ega. Prvo organsko (telesno) področje otroka najprej ozavesti, da ni sam. Ob stiku z materjo preko telesa svet okoli sebe vedno bolj doživlja in se ga zaveda (Beljan 2019, 28). Gre za nekakšno ‚izvalitev psihičnega sebstva‘, ki se zgodi preko senzorno-motoričnega področja kot

začetne eksistencialne točke (Mayes 2019, 47). »Prava pedagogika osvobajanja mora spoštovati in negovati področje senzorno-motorične kurikularne analize ter poučevalne prakse in integrativno vzpostaviti teoretične povezave med temi domenami, da bi jih lahko preko praktičnega preverjanja dejavnosti v drugih tipih kvalitativnega raziskovanja uvajala v celostno življenje v razredu.« (52)

Trdni temelji na področju telesno-čutnega razvoja vodijo k drugemu področju, ki daje poudarek čustveni rasti, ko se otrok uči ločevati med občutki sebe in svojih bližnjih – drugih. Otrok še vedno izhaja iz predpostavke, da če dogodki oblikujejo mojo misel, potem lahko dogodke, svet okoli sebe oblikujem tudi sam (56). To magično mišljenje je treba najbolj prerasti na področju čustvovanja. Noddingsova je s svojo etiko skrbi jasno izpostavila, kako s fizične, telesne ravni počasi preraščamo v uravnotežen čustveni odnos do okolice, ko otrok notranji ‚moram‘ vedno bolj zmore prevesti v skrb za drugega (61) – kar tudi ponazarja povezanost in interakcijo prvega in drugega področja.

Z razvojem otrok vedno bolj odkriva, da se stvari dogajajo po določenih zaporedjih in da v naravi obstajajo določeni zakoni. Tretje področje empirično procesnega se oblikuje ravno na tem logično-mehaničnem področju z razvojem zavesti, da ima človek ‚stvari vedno bolj v svojih rokah‘ – in z vedno večjim zavedanjem, zakaj je kaj kje. To v svojem miselnem svetu postavlja na določena mesta in med sabo povezuje (63). Okolja ne obvlada le s svojimi rokami, ampak vedno bolj s svojo mislijo, in s tem vedno bolj oblikuje svoj spomin. Prve možnosti za simbolno razmišljanje, ki pa še ostaja na ravni znakovnega razmišljanja, se oblikujejo prav v tem procesu, saj zmore fizično navzočnost npr. svoje matere počasi prepoznavati tudi v njeni sliki, predmetu, ki ga spominja nanjo. Še vedno izhaja iz konkretnega in v določeno stvar ali pojav projicira svoj spomin (66) – ker še ni razvil pravega simbolnega mišljenja.

Legalno procesno območje počasi odpira ego v personalno podobo, ki vedno bolj sega iz sebe. Gre za nekakšno strogorazumsko sebstvo in ob tem še za nekaj več – čeprav je to le sluteno in še neznano. Zato sebe še ni treba postavljati pod vprašaj – s tem pa tudi ne stvari in dogajanja okrog sebe. Vse to otroka uči argumentacije in prave umestitve bližnjih, da se lahko sooči s pravili in zahtevami tako posameznikov kot skupine. Postaja državljan in usposobljen ‚igralac‘ v dobri družbi, kakor svojo okolico v svoji otroški zaupljivosti dojema (68–69). Z oblikovanjem socialnega ega se otrok uči skupnega življenja, kar je v življenju nujno, saj je okolje dobra korekcija človekovi zaprtosti in zastrtosti vase (Beljan 2019, 14). Zato je to področje dober prostor učenja, ni pa dober prostor, da bi tam ostal (Mayes 2019, 77). Otrok vedno bolj prehaja iz učenja v iskanje načina učenja – zaveda se, kako se uči. Raste v svoji epistemološki biti in prevzema vedno večjo iniciativo. To nas varuje pred nekritičnim prevzemanjem družbenih struktur. Če je kdo na družbeni lestvici višje, lahko nehoče – sploh če je v ozadju hierarhični model – tudi njegov način življenja razumemo kot boljši, idealnejši (90). Na vseh prvih štirih področjih razvijamo vidni ego – to, kar se v družbi pojavlja in opazi, kar je nujno. Vendar to ni zadnji cilj razvoja posameznika. Biti zmožen izbirati, prevzemati odgovornost terja zmožnost samoopazovanja, ocenjevanja. Kar pa vedno bolj terja tudi samopreseganje (101).

Na področjih od 5 do 7 gre za vedno večje, dokončno oblikovanje in plodnost sebstva. Peto področje se imenuje fenomenološko. Gre za bolj duhovno področje, kjer zavest opazuje sama sebe (106) – zmožnost jezikovnega izražanja, simbolnega mišljenja prevzame celotno zavest. Hermenevtični način dojemanja lahko vodi v obup, saj ni več vrednot, ki bi bile same po sebi veljavne – vse se lahko miselno oblikuje in preinterpretira. Čeprav je za zdravo dopolnjevanje prejšnjega področja potrebna hermenevtika dvoma, je še bolj nujna hermenevtika upanja. Samo tako bo posameznik v celotni zavesti avtonomije sprejemal odločitve in poglede, za katerimi bo stal (Beljan 2019, 379). Iz zgolj stopanja v novi Jeruzalem mora sam postati novi Jeruzalem (Mayes 2019, 111). Razvoj tega področja je nujen za uspešno delovanje demokracije, saj ta ob prepovedi zunanje prisile kogarkoli zahteva človeka, ki bo za svojimi odločitvami stal. V duhu hermenevtičnega razmišljanja se vse bolj oblikuje estetski občutek – umetniško udejstvovanje odpira nove možnosti dojemanja stvarnosti. Poetičnost je nujna tudi za razvoj znanosti, saj ta v svojem razvoju, da lahko napreduje, stare ugotovitve presega (122). Vrh tega področja je razvoj simbolnega mišljenja, ki ne teži toliko k jasnosti, temveč k celovitosti, odkrivanju, poglobljanju misterija življenja. Kurikulum bi moral na tem področju vedno voditi k preseganju samega sebe, usmerjati k uresničitvi eksistencialnega projekta samega sebe, ki je ontološko utemeljen v *sub specie aeternitatis* (129).

Šesto področje je t. i. imanentno. Kar se tiče Maslowa in njegove lestvice človekovih potreb, so na prvem mestu t. i. fiziološke in šele na koncu osebno-duhovne, a jo pozneje sam preseže in trdi, da je človeku temeljna potreba po samopreseganju vrojena. To je mogoče na nekakšnem področju religioznega, ki ga Maslow zavestno piše z malo začetnico. Mayes na podlagi te potrebe preseganja utemelji področje imanentnega, ki organsko povzema vsa prejšnja področja. Sedaj gre za estetski razcvet, razvoj multiperspektivizma, multikulturalnosti in hermenevtičnosti (135), ki se je začel na prejšnjem področju. To široko preseganje lahko dosežemo z obratom k imanenci, naravi, svetu, kjer živimo. Poetičnost okolja nas vedno bolj nagovarja k čudenju in širitvi sebstva. Boga častimo tako, da mu vedno bolj prepuščamo govorico imanence, poezije, ki v odnosu do sveta vodi do globoke ekologije. Ta globoka ekologija nas vodi iz čudenja v ravnanje, saj se najmočneje širi, če smo to področje ustrezno okrepili in razvili – s prejšnjega področja hermenevtike upanja (142).

Zadnje področje je usmerjeno k razvoju religioznega kot takega. Kurikulum bi moral, če želi biti celosten, upoštevati tako vzhodne kot zahodne verske tradicije. Pri tem ne gre za različna verstva, temveč pristop k načinu verovanja. Vzhodnega Mayes imenuje meniški, zahodnega pa dialoški pristop (147). V zahodni tradiciji je sicer meniška razsežnosti potopitve v Neskončno, Neopisljivo tudi prisotna, a večji poudarek ji dajejo vzhodna verstva, ki vodijo k oblikovanju zavesti brez objekta (148). Ta mistična pot pa za dobro življenje ne bi bila zadostna, če ne bi vključevala ‚učlovečene‘ duhovnosti, ko Bog stopa v dialog s človekom in tako prostor sebstva dokončno odpira (151). Tak dialog bi moral rezonirati v celotnem odnosu učenca in učitelja – ne samo v učilnici, ampak v celotni družbi. Dosežemo ga lahko s pristno duhovnostjo, ki sega vse od telesa pa do Presežnega (Mayes 2005, 6–7; Beljan 2019, 287).

5. Holarhičnost in resonanca

Predstavljen didaktični model poskuša poleg celostnosti osebe ohraniti tudi evolucijski proces, ki ga predvideva vsaka vzgoja in izobraževanje. Struktura sedmih področij, ki so določena tudi glede na življenjsko obdobje, omogoča načrtovanje pedagoškega dela. Pri tem Mayes poudarja pristen odnos, ki mora biti temelj tega dela. Učitelj mora biti tisti, ki ga skrbi za učenca (Beljan 2019, 163). Pri tem ne sme pozabiti, da ta skrb vključuje več kot le trenutek dela s snovjo. »Trdim, da mora skrb, če naj bi obrodila dobre sadove, vključevati skrb ne le za nekoga, temveč tudi za nekaj. Brez neke vrste usmerjevalnega namena glede tega, kaj lahko drugi postane ali naredi, to skrb lahko občutimo kot dobro, vendar se lahko vprašamo, ali bo ta vedno dobra.« (Mayes 2002, 703) Za učinkovito pedagoško delo – da bo lahko ta proces vedno tekel na vseh sedmih holarhičnih področjih učenja – potrebujemo učno občestvo, ki se odlikuje po senzibilnih in odgovornih medsebojnih odnosih. Vključevati pa mora tudi širše okolje, kulturo in družbeno strukturo (Mayes idr. 2016, xii–xiv).

Ko v svetu stalnega pospeševanja išče možnost za kvalitetno življenje, podobno razmišlja tudi H. Rosa. S pojmom resonance želi opozoriti na neprestani proces vplivanja, dialoga, odzivanja – in to v najširšem družbenem in osebnem kontekstu. »Rosa se pri resonanci trudi ohranjati občutljivo ravnotežje: po eni strani tisto drugo v odnosu, kar me nagovarja, ostaja neobvladljivo in z njim ne morem razpolagati, po drugi strani pa se nanj lahko odzovem in odprem dinamiko vzajemnega vplivanja ter ‚resoniranja‘.« (Klun 2020, 287–288) To bi se moralo odražati tudi v šoli. »Vzgoja in izobraževanje sta resonančni odnos do sveta.« (Rosa, Endres in Beljan 2017, 9) Šola je danes brez vsakega dinamičnega odnosa, je prostor ‚molčanja‘, ‚vseenosti‘ (10).

V splošni didaktiki se preveč govori o učinkovitih pristopih, ki uspešno usmerjajo učni proces, da se v določenem času doseže čim več. Učinkovitost poučevanja in učenja je nujna, a prav to po drugi strani ubija temeljni namen pedagoškega dela: učenje za življenje. Kljub vzvišenim ciljem vzgoje in izobraževanja si – še posebej v digitaliziranem svetu – pogosto pozabljamo zastaviti vprašanje, kako si dobro življenje predstavljamo. Šele z zavestjo in premislekom, kaj kot celotna družba s podobo dobrega življenja nehote nudimo, lahko usmerjamo in vrednotimo celoten vzgojno-izobraževalni proces (Rosa 2020b, 11). Družba pospeševanja postaja vse bolj površinska in zato ne zmore več pristnega odnosa do sebe, drugih in družbe. Človek okolja ne obvlada več, ampak ga to vedno bolj sili v stalno pospeševanje vsakdanjega življenja, kar spet vodi k še hitrejšim družbenim spremembam. Ta začarani krog nas vedno bolj ločuje od drugih, družbe, tradicij in bistva nas samih (Beljan 2019, 25). Kljub temu tempu pospeševanja si želimo živeti dobro življenje v povezanosti, skupnosti. »Razvoj pričakovanj glede samoučinkovitosti in notranjih interesov se povezuje z izkušnjo družbenega priznanja. Tu je očitna povezava s pristopom, ki temelji na virih: brez ljubezni, skrbi in spoštovanja so povezave s svetom – resonančne osi – toge in neme.« (Rosa 2016) Če se ta proces učinkovanja, ki poteka v vse smeri, vzpostavi v duhu skrbi, ljubezni in spoštovanja, vodi do preobrazbe, ki je spet obojestranska (Žalec 2021, 828).

Preobrazbo je najlažje doseči na področju poglobljenega znanja, ki pa samo zase nima pomena. Naj pri podajanju snovi poudarjamo še tako objektivnost, te nikoli ni brez subjekta. »Jasno je, da ni objektivnega zunanjega sveta brez subjekta, ki objektu določa pomen.« (Loebell 2020, 321) Z učenjem ne le da prihajamo v stik s svetom, ampak mu dajemo pomen, ga razvrščamo, ustvarjamo svoj odnos do njega. Z učenjem šele vzpostavljamo objektivnost, ki hkrati oblikuje učečega. »Izobraževanje se ne zgodi, ko pridobimo določeno spretnost, ampak ko spregovori družbeno pomemben del sveta, torej ko se otrok ali mladostnik nenadoma zave: O, zgodovina, politika, fizika ali glasba mi nekaj govori. Na nek način me zadeva in lahko se z njo ukvarjam samo-učinkovito. Kdaj točno pride do te ‚iskre‘, je dejansko nenadzorovano.« (Rosa 2020a, 68) V tem je temelj resonančne pedagogike. Temelji na obojestranski ‚vznemirjenosti‘, ki omogoča spremembo odnosa do sveta (Rosa, Endres in Beljan 2017, 12–14). Vprašanje je, kako lahko resonančni proces sprožimo. Za to je treba aktivirati vire, ki so v življenju temeljni. Človek po dobrem življenju hrepeni sam po sebi in zanj potrebuje zdravje, skupnost, priznanje, materialne dobrine. V procesu vzgoje so to dobri sprožitelji resonance – ki pa je prava le takrat, ko ne služi zgolj sebi, ampak kvaliteti dobrega življenja (Clas-sen-Bauer 2020, 64). Resonanca je namreč tesno povezana z vrednotenjem. Pozitivna vznemirjenost učenca je mogoča le, ko mu snov kaj pomeni. Pomeniti pa mu ne more, če ga ne nagovori. Pri tem je vloga učitelja temeljna – biti mora biti kot glasbene vilice v zvenu, da lahko intonira učencem (Beljan 2019, 208). Pristno učenje torej izhaja iz temeljnega odnosa med učiteljem in učencem. »Vsak učitelj ve, da se najbolj formativni izobraževalni procesi odvijajo zunaj učnega načrta in pogosto prav v trenutkih, ko učni načrt, ki poskuša kodificirati, kaj se morajo učenci naučiti in kdaj obvladati, ne igra nobene vloge.« (Rosa 2020a, 88) Seveda mora šola svoje načrtno delo nadaljevati – a brez zavedanja o nujnosti vzpostavitve resonančnega prostora bo težko (ali vsaj dolgoročno neučinkovito) učila. Še bolj je to pomembno pri verskem pouku, kjer ne gre le za znanje, temveč temeljno notranjo držo do celote bivanja.

6. Holarhična zasnova poučevanja kot možnost za resonančno katehezo

»Kateheza postopno pospešuje ponotranjenje in povezovanje teh sestavin ter tako spodbuja preoblikovanje starega človeka in oblikuje krščansko miselnost.« (PK, tč. 71) Pravilnik z zahtevo ponotranjenja in povezovanja v ospredje postavlja celostni pristop, ki v posamezniku odmeva v resonančnem smislu in ga preobraža, kar je temeljni princip resonančne pedagogike (Enders 2020, 32). Ko slovenski katehetski načrt govori o konkretnem izvajanju kateheze, inkluzivno katehezo navaja kot primer modela, ki ne gradi le »na kognitivnem učenju, marveč upošteva tudi telesno, čustveno, kulturno, duhovno in religiozno dimenzijo« (Slovenska škofovska konferenca 2018, 14). Če k temu dodamo še katehumenatski model in mistagoško katehezo, je razumljivo, da klasični didaktični model, ki temelji zgolj na

spoznavnih procesih, za notranje spreobrnjenje ni dovolj. Predstavljeni holarhični model, ki gradi na dinamični prepletenosti in hkrati na določeni postopnosti, bi k boljši organiziranosti kateheze lahko pripomogel v veliki meri – kot to priporoča pravilnik in določa katehetski načrt. Pri tem ne smemo pozabiti, da holarhični model predvideva določeno danost, v kateri učenje ‚valovi‘. Katehetsko to lahko razumemo kot božje otroštvo, dano vsem krščenim. Čeprav katehetski načrt načrtovanje določa in ga predvideva dokaj v klasičnih oblikah, je takoj za tem točka o poklicanosti, ki se zaključuje: »V vzgojnem procesu se človek usposablja, da bi Božji klic za svoje življenje slišal, ga razločil in nanj v svobodi in ljubezni odgovoril.« (16) Dialoška oblika verovanja je najbližje resonančni pedagogiki. Slišanje Božjega klica in odgovor nanj je težko načrtovati, lahko pa načrtamo temeljne smernice, na katere bi moral katehet biti pozoren, da odprtost, poslušnost in odgovor na Božje povabilo spodbudi (Beljan in Winkler 2019, 13).

Holarhični model začenja učenje na ravni telesnosti, kar je tudi zahteva pravilnika za katehezo. Pri konkretni zasnovi kateheze, ki se v veliki meri začenja s ‚pозна‘, bi področju občutenja dali poudarek na samem začetku katehetskote poti. Teme, kot so spoznavanje sakralnih predmetov, prostorov, navzočnost pri verskih praznovanjih, so lahko temelj za celostno pot v krščanstvo. Telo je začetek zavedanja sebe in hkrati Božje navzočnosti – in še posebej v katoliški Cerkvi so izpostavljeni prostori Božjega rezoniranja (Rosa 2016). Nadaljevanje katehetske poti terja zrelo osebnost voditelja, ki mu človek zaupa (Nežič Glavica 2021, 140). Ob telesnosti je namreč nujno treba sprejemati in usklajevati čustva, ki iz telesnih občutkov izhajajo – in jih prevajati v pomene, ki jih terja Razodetje. Starši, ki znajo npr. ob večernem objemu otroka pokrižati in mu dati pozitivno občutje varnosti, bodo za to, da bo lahko v odnosu do svojega okolja varno resoniral in hodil pot Božjega otroštva, naredili največ. Z vedno večjo zmožnostjo otrokovega opazovanja je nujna pozitivna razlaga stvari in dogodkov, ki naj temelji na svetopisemskih zgodbah. Preprosta pojasnila, posebej v obliki svetopisemskih zgodb, zakaj kaj deluje ali je tako, so nadaljevanje poti verovanja. Prav pri tem koraku je razvidno, kako je holarhični model tudi resonančna pedagogika. Če človek v svoj miselni svet ne more vključiti verske razsežnosti, ki jo je morda doživel in jo celo pozitivno ovrednotil, bo iz tega težko samostojno in zdravo živel (Enders 2020, 97) – telesni odziv na obredje bo vedno bolj negativen, kar se bo odražalo v čustvenem odporu. Prva tri holarhična področja, ki se temeljno oblikujejo v otroštvu, med sabo resonirajo. Dober temelj za telesno, čustveno, miselno oblikovanje razumevanja verovanja lahko postane izziv tudi za odrasle – kot v zgodbi o Ani, ki zmore prepoznati Boga kljub svoji zapuščenosti. Njen starejši rešitelj in varuh pa ob tem vprašanje vere in življenja znova podoživlja (Fynn 1992).

Postopno vključevanje v občestvo verujočih bo omogočilo, da se sprejete verske resnice živijo v konkretnem času in prostoru. Potreba po skupnem verovanju, kot so bili učenci eno z Marijo, je za poglobljen odnos do sebe in Boga temeljna in vodi k veliko bolj odprti in trdni osebni veri. Že prej je treba pripraviti prostor za dvom o temeljnih življenjskih odgovorih (Enders 2020, 36). Kakor je pri razumevanju naravnih zakonov najprej vprašanje, zakaj kaj tako deluje, je tudi pri veri

tako. Na prvih področjih odraščanja v veri gre veliko bolj za sprejemanje, kar je pri načrtovanju začetne kateheze dobro upoštevati. Ne smemo pa pozabiti na spravevanje (Beljan in Winkler 2019, 39). Samo človek, ki se prepriča, bo resnično vzpostavil osebni odnos z Bogom in ljudmi, saj le tako lahko resonira v polnem pomenu besede. Zato mora biti tudi verska skupnost, Cerkev prostor zaupanja – bolj kot organizirana institucija (Kraner 2021, 182). Pri petem koraku holarhičnega modela gre za bolj osebno iskanje; pomembno je, da to usmerjamo s hermenevtiko upanja, ki hkrati ne prezira hermenevtike dvoma. Pričevanja vere in vključenost v občestvo, kjer lahko iščem in ob tem tudi prispevam, je temelj teologije upanja. Kristus je s svojo odprtostjo in zahtevo: »Vi jim dajte jesti!« (Mt 14,16) jasno spremljal svoje učence tudi v tej fazi.

Korak naprej pri rasti vere je prostor izražanja, delovanja v družbi. Če je pot od telesnega stika s svetim do hermenevtike upanja prehojena plodovito, bo človek Božja znamenja v vsakdanjem življenju zmogel prepoznavati. Kot psalmist bo lahko opeval skrivnosti Božjega delovanja. Božja pedagogika je očitna: »Za poučevanje uporablja vsa razpoložljiva sredstva in svoje poslušalce spodbuja k osebni odgovoru ter od njih pričakuje odgovor in, še globlje, poslušnost vere.« (PK, tč. 161) Dialog, ki je vzpostavljen med človekom in Bogom na ta način, vodi do mistične drže. Te dve potezi sta za Mayesa temeljni za zadnje področje učenja – kar je tudi vrh resonančne pedagogike (Beljan 2019, 36).

Tako vodena kateheza bo zmogla vedno znova prepletati telesne občutke, čustvene odzive, razumska spoznanja, pravila skupnega življenja, kritična vprašanja – in končno bogoslužna dejanja –, da bodo vodili k odrešenemu življenju (Stegu 2019, 689). »Gledanje na eksistenco z očmi vere človeku omogoča razvoj modrega in celovitega razumevanja. Kadar torej kateheza zanemari povezavo med človekovo izkušnjo in razodetim sporočilom, zapade v nevarnost izumetničenosti in nerazumevanja resnice.« (PK, tč. 199) Prav zmožnost gledanja na lastno eksistenco v trdnosti vere, kjer ni strahu, da bi kaj zamudil ali da bi iz tekmovalnosti sodobnega življenja izpadel, je lahko moment 'ustavljanja' sodobne družbe. Zgolj zavest, da je mogoče zaupati v brezpogojno sprejemanje kljub šibki veri, bo razmislek o dobrem življenju, kot ga predvideva resonančna pedagogika, olajšalo. Z učenjem pridobljeno znanje, videno v tej širši ontološki luči, bo vodilo k vedno večji svobodi posameznika (D'Souza 2016, 233). Če vzamemo za primer Michelangelovo fresko stvarjenja iz Sikstinske kapele, kjer se prsta Stvarnika in človeka ne dotikata, lahko vidimo, da to razpoko zapolnjuje človekov pogled. Ta je uperjen v Stvarnika, ki poln energije vanj polaga življenje (Soetebeer 2020, 94). V vrtincu življenja se je zato treba smiselno prepustiti zadnjim področjem holarhičnega modela. Če uspemo prebuditi rezoniranje sodobnega človeka tudi na religioznem področju, da se zazre v prave oči Skrivnosti, bo moč stvariteljstva vedno bolj v naše odrešenje. Življenje bo vedno bolj dar – in vedno manj razumljeno kot obvladljivo in potrebno nadzora (Rosa 2020a, 59). Priti do odmeva religiozne razsežnosti je kot znova vzvalovati moč hrepenenja po dobrem življenju, in zato je naloga kateheze bistveno širša, kot le poučevanje o veri. Voditi do izkustva nerazpoložljivosti sveta in ljudi je temelj za preobrazbeno srečanje, še posebej z Neznanim. S tem

se na zaupljiv in celosten način najprej srečamo v družini. Zato je družinska pedagogika, ki temelji na varnem srečevanju z nerazpoložljivostjo – od telesne do duhovne ravni –, dober kazalec za preoblikovanje celotne kateheze.

Kratici

PK – Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije 2021 [Pravilnik za katehezo].

VS – Francišek 2020 [Vsi smo bratje].

Reference

- Beljan, Jens, in Michael Winkler.** 2019. *Resonanzpädagogik auf dem Prüfstand Über Hoffnungen und Zweifel an einem neuen Ansatz*. Weinheim Basel: Beltz.
- Beljan, Jens.** 2019. *Schule als Resonanzraum und Entfremdungszone Eine neue Perspektive auf Bildung*. Weinheim Basel: Beltz Juventa.
- Classen-Bauer, Ingrid.** 2020. Salutogenese und Lebensqualität. V: Hübner in Weiss 2020, 59–72.
- Dewey, John.** 2004. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Delhi: Aakar Books.
- D'Souza, Mario O.** 2016. *A Catholic philosophy of education: the church and two philosophers*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Enders, Wolfgang.** 2020. *Resonanzpädagogik in Schule und Unterricht*. Weinheim Basel: Beltz.
- Francišek.** 2020. Vsi smo bratje. Ljubljana: Družina.
- Fynn.** 2013. *Gospod Bog, tukaj Ana*. Koper: Ognjišče.
- Hübner, Edwin, in Leonhard Weiss, ur.** 2020. *Resonanz und Lebensqualität*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Jank, Werner, in Hilbert Meyer.** 2006. *Didaktični modeli*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Kraner, David.** 2021. Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:163–183.
- Krek, Janez, in Mira Metljak, ur.** 2011. *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo. http://pefprints.pef.uni-lj.si/1195/1/bela_knjiga_2011.pdf (pridobljeno 4. 7. 2022).
- Loebell, Peter.** 2020. Welt-Teilhabe von Jugendlichen im Zeitalter der Digitalisierung. V: Hübner in Weiss 2020, 311–337.
- Mayes, Clifford.** 2002. The teacher as an archetype of spirit. *Journal of Curriculum Studies* 34, št. 6:699–718.
- . 2005. *Teaching Mysteries*. Lanham: University Press of America.
- . 2019. *Developing the Whole Student: New Horizons for Holistic Education*. Lanham: Rowman Littlefield.
- Mayes, Clifford, Ramona Maile-Cultri, Neil Goslin in Fidel Montero.** 2016. *Understanding the whole Student: Holistic Multicultural Education*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Moog, François.** 2020. *Éducation intégrale*. Pariz: Éditions Salvator.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Geštal pedagogika v službi oblikovanja duhovno-religiozne dimenzije. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:135–147.
- Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije.** 2021. Pravilnik za katehezo. Ljubljana: Družina.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social acceleration: a new theory of modernity*. New York: Columbia University Press.
- . 2016. *Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: eBook Suhrkamp.
- . 2020a. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press.
- . 2020b. Von summenden und verstummenden Resonanzachsen im Zeitalter der Digitalisierung. V: Hübner in Weiss 2020, 9–11.
- Rosa, Hartmut, Wolfgang Endres in Jens Beljan.** 2017. *Resonanz im Klassenzimmer*. Weinheim Basel: Beltz Juventa.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2018. Slovenski katehetski načrt. Celje: Mohorjeva družba.

— — —. 2021. Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2021. Katoliška Cerkev. <https://katoli-ska-cerkev.si/media/datoteke/Dokumenti%20in%20publikacije/LETNO%20POROCILO%202021-SPLET.pdf> (pridobljeno 4. 7. 2022).

Soetebeer, Jörg. 2020. Zwischen Resonanz und Autonomie – Überlegungen zu Souveränität aus anthropologischer Sicht im Anschluss an Ernst Cassirer. V: Hübner in Weiss 2020, 73–106.

Stegu, Tadej. 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:683–92.

Šegula, Andrej. 2021. Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije v času globalnega nezaupanja. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:917–924.

Žalec, Bojan. 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81 št. 4:825–834.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 705—714

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 27-472

DOI: 10.34291/BV2022/03/Stegu

© 2022 Stegu, CC BY 4.0

Tadej Stegu

Kerigmatična kateheza in resonanca

Kerygmatic Catechesis and Resonance

Povzetek: Kerigmatična prenova kateheze zahteva interdisciplinarni pristop in se ne izogiba konkretnim vprašanjem negotovosti, krhkosti in nemoči sodobnega človeka. V prispevku je razvijanje kerigmatičnih vidikov kateheze soočeno s teorijo resonance, ki jo je razvil sociolog Hartmut Rosa. Takšno soočenje odpira nova spoznanja o kerigmatični razsežnosti kateheze in usmerja k njihovi praktični uporabi. Izhodišče raziskave je tradicionalno razumevanje in vloga kerigme v katehetskem procesu. V prispevku to postopno osvetlimo s pojmom resonanče in resonančno sociologijo človekovega odnosa do sveta. Takšen pristop pomembnost izkustvene razsežnosti kateheze osvetljuje na novo – in katehezo usmerja k praktični uporabi resonančne pedagogike.

Ključne besede: kerigma, kerigmatična teologija, kerigmatična kateheza, resonanca, resonančna pedagogika

Abstract: The kerygmatic renewal of catechesis requires an interdisciplinary approach and does not avoid the concrete questions of uncertainty, fragility and helplessness of a modern human. In the paper, the development of kerygmatic aspects of catechesis is confronted with the theory of resonance developed by the sociologist Hartmut Rosa. Such a confrontation opens up new realizations about the kerygmatic dimension of catechesis and points to their practical application. The starting point of the research is the traditional understanding and role of the kerygma in the catechetical process, which is gradually illuminated by the concept of resonance and the resonant sociology of human relationship to the world. Such an approach sheds new light on the importance of the experiential dimension of catechesis and directs catechesis to the application of resonant pedagogy.

Keywords: kerygma, kerygmatic theology, kerygmatic catechesis, resonance, resonant pedagogy

1. Uvod

V sodobnem sekulariziranem svetu se Cerkev vse bolj zaveda nujnosti kateheze, ki bi jo lahko verodostojno imenovali kerigmatična (Tukara 2020). Toda vrnitev k tradiciji in poglobitev kerigmatičnega pristopa ni preprosto prepisovanje starih obrazcev ali uporaba starih formul. Vključuje namreč izkušnjo in odgovor na konkretna vprašanja negotovosti, krhkosti in nemoči, s katerimi se sooča sodobni človek (Vodičar 2020, 265). Prenova kateheze je tako mogoča ob kerigmatični in aplikativni prenovi teologije, za katero potrebujemo nove pristope in »teologe, ki bodo znali delati skupaj na interdisciplinaren način in v intelektualnem delu znali preraščati individualizem« (Francesco 2019).

Raziskovalni program „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“ (P6-0269) je usmerjen k vprašanju rezilientnosti – in pogoj zanjo prepoznava v resonančnih odnosih. Resonanca kot nihajoč dinamičen odnos človeku omogoča, da se sodobni pospešeni družbi sprememb uspešno prilagaja. Kot temeljni pojem, ki uokvirja prihodnost, prav resonanca narekuje redefinicijo religije in teologije v luči relacijskega modela, ki spodbuja medverski dialog in sodelovanje. Raziskava se posveča tudi vprašanju prenosa spoznanj v prakso na pedagoškem, katehetskem in pastoralnem področju, kjer poudarja celostno učenje, ki zajema tako čustva kot telo.

V prispevku bomo razvijanje kerigmatičnih vidikov kateheze soočili s teorijo resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmut Rosa (2019). Poglobljeno in pravilno razumevanje resonance je odločilnega pomena za razumevanje in reševanje ključnih, temeljnih problemov sodobnega sveta. Ker Rosova teorija resonance nekatere pomembne krščanske teološke teme obravnava s sociološkega vidika (Žalec 2021a, 826), lahko pričakujemo, da bo takšno soočenje prineslo nova spoznanja o kerigmatični razsežnosti kateheze in pokazalo, kako jih smiselno uporabiti v praksi. Izhodišče naše raziskave je zato tradicionalno razumevanje in vloga kerigme v katehetskem procesu, kar postopno osvetlimo s pojmom resonance in resonančno sociologijo človekovega odnosa do sveta.

2. Kerigma in kateheza

Za katehetsko dejavnost v zgodovini najdemo različne izraze. Glede izrazja tudi v cerkvenih dokumentih ni doslednosti (Snoj 2003, 146), zato za razumevanje vloge kerigme v katehetskem procesu najprej opredelimo pomen temeljnih izrazov – saj razumevanje izrazja, ki ga uporablja prva Cerkev, resonančno naravo katehetskega procesa razkriva že samo. Za pojasnitev pomena izraza kateheza zato najprej raziščemo njegov izvorni pomen, nato pa orišemo razvoj uporabe izrazja in sodobno razmejitev pomenov ter razumevanje vloge kerigme v katehetskem procesu.

2.1 Resonančnost kateheze v prvi Cerkvi

V Svetem pismu izraza ‚kateheza‘ (κατήχησις) ne najdemo, pač pa v Novi zavezi srečamo glagol ‚doneti‘ oziroma ‚odmevati‘, ‚rezonirati‘ ali ‚narediti, da odmeva‘

(κατηχείν) s pomenom ‚poučevati, ustno učiti, učiti z živim glasom, pripovedovati‘ (Lk 1,4; Apd 18,25; 21,21; Rim 2,18; 1 Kor 14,19; Gal 6,6). Čeprav se sicer v Novi zavezi pogosto rabi uveljavljen glagol ‚poučevati‘ (διδάσκειν), ki ga uporablja tudi apostol Pavel, je ta ustvaril še svoj izraz ‚doneti‘, ‚odmevati‘, ‚rezonirati‘ (κατηχείν) – do tedaj redka in za judovsko versko govornico tuja beseda, vendar pa ta izraz uporablja tudi Pavlov spremljevalec evangelist Luka. Izraz se – drugače kot ‚poučevati‘ (διδάσκειν) – vedno uporablja v pomenu poučevanja v veri (Snoj 2003, 146–150).

Kateheza se v Novi zavezi povezuje še z drugimi sorodnimi izrazi, kot so evangelizacija, pouk, prerokovanje, pričevanje, spodbuda itn. Ob teh različnih izrazih je že mogoče opaziti temeljno razliko med prvim oznanilom ali razglasitvijo krščanskega oznanila z glagoli, kot so *vzklíkati* (κράζειν), *razglašati* (κηρύσσειν), *evangelizirati* (εὐαγγελίζειν), *oznanjevati* (εὐαγγελίζεσθαι) in *pričevati* (μάρτυρειν), ter nadaljnjim razlaganjem in poglobljanjem, v sklop katerega spada kateheza – in ki ga označujejo glagoli *poučevati* (διδάσκειν), *razgovoriti se* (ὁμιλεῖν), *izročati* (παραδίδοναι), predvsem pa že omenjeni *doneti* oz. *rezonirati* (κατηχείν) (Stegu 2005, 10). V katehezi torej oznanilo Božje besede najprej vzbuja odmev, resonanco pri poslušalcih; ni le sporočanje in obveščanje o Jezusu, temveč veselo oznanilo – poučevanje v veri, komuniciranje z živim glasom v občestvu, ki se na to oznanilo odziva.

2.2 Kerigma in resonanca

Prva Cerkev v katehetskem procesu razlikuje kerigmo, ki je oznanilo vesele novice vstajenja, ter katehezo in homilijo, ki sta reden pouk, namenjen članom krščanske skupnosti. Kerigma (κήρυγμα – iz gr. κηρύσσω, ki dobessedno pomeni kričati, razglašati kot glasnik) v Novi zavezi označuje prvo oznanilo krščanskega sporočila.

Besede, ki jih je Jezus izrekel v začetku javnega delovanja v shodnici v Nazaretu (Lk 4,18-19; Mt 3,1-2; Rim 10,14), so prva novozavezna kerigma, osnova vsega nadaljnjega nauka, ki ga je Jezus naslovil na svoje učence – in vsega oznanjevanja učencev po vstajenju in prihodu Svetega Duha (Daniélou 1982, 7). Oznanjajo osvoboditev, ozdravljenje slepote (Lk 4,18-19), prihod nebeškega kraljestva (Mt 3,1-2).

Po Kristusovem vstajenju je Kerigma oznanilo novice: »Jezusa, ki ste ga vi umorili, je Bog obudil od mrtvih in ga naredil za Mesija.« (Apd 2,14-39) To oznanilo Petra na binkoštni praznik v poslušalcih močno odmeva: »Ko so to slišali, jih je do srca pretreslo. Rekli so Petru in drugim apostolom: »Bratje, kaj naj storimo?« Peter jim je odgovoril: »Spreobrnite se!« (37-38) Po ozdravitvi hrome ga: »Bog ga je obudil od mrtvih in mi smo temu priče« (Apd 3,15); »Spreobrnite se torej in pokesajte, da se vam izbrišejo grehi.« (2,29) V Kornelijevi hiši: »Razpeli so ga na križ in usmrtili. Bog pa ga je obudil tretji dan /.../ Vsakomur, ki veruje vanj, so v njegovem imenu odpuščeni grehi.« (Apd 10,40.43) Štefan pred vélikim zborom pričuje: »...vi ste zdaj postali njegovi izdajalci in ubijalci /.../ Nebesa vidim odprta in Sina človekovega, ki stoji na Božji desnici! Tedaj so zavpili z močnim glasom, si zatisnili ušesa in vsi hkrati planili nadenj.« (7,52.56-57) Pavel v Antiohiji: »Čeprav niso našli nobene krivde, da bi zaslužil smrt, so od Pilata zahtevali, naj ga dá usmrtili.

In ko so izpolnili vse, kar je bilo zapisano o njem, so ga sneli z lesa in položili v grob. Toda Bog ga je obudil od mrtvih / .../ Ob teh besedah so se pogani razveselili in poveličevali Gospodovo besedo; in tisti, ki so bili odločeni za večno življenje, so sprejeli vero.« (13,28-30.48) Pavel na Areopagu: »Bog je zatisnil oči nad časi, ko so ljudje tavalili v nevednosti; zdaj pa naroča, naj se vsepovsod vsi spreobrnejo. Zakaj določil je dan, ko bo vesoljnemu svetu pravično sodil po možu, ki ga je za to izbral in pred vsemi potrdil tako, da ga je obudil od mrtvih.« Ko so slišali o vstajenju od mrtvih, so se eni norčevali, drugi pa so rekli: »O tem bi te poslušali kdaj drugič.« (17,30-32)

Oznanilo vesele novice se v Apostolskih delih nanaša na bit krščanske skrivnosti – Kristusovo vstajenje od mrtvih – in ne razvija podrobnosti. To oznanilo pri poslušalcih vedno sproži resonanco: pri nekaterih veselje, skrušenost in željo po spremembi življenja oz. spreobrnjenju, pri drugih odboj, zavrnitev in posmeh. Nikogar pa ne pusti ravnodušnega.

Pripoved o krščevanju na binkošti (Apd 2,14-41) že nakazuje dve etapi uvajanja v krst, ki se izoblikujeta v katehumenatu: najprej je oznanjena kerigma (Apd 2,14-36). Ta prva etapa, ki oznanja skrivnost Kristusovega vstajenja, vodi do prvega prehoda (praga): »Ko so to slišali, jih je do srca pretreslo. Rekli so Petru in drugim apostolom: »Bratje, kaj naj storimo?« (2,37) To je vprašanje, ki v katehumenatu postane del obreda – predstavlja prvo znamenje spreobrnjenja in katehumenom omogoči, da stopijo med pripravnike za krst. Izrazili so začetno vero, zaradi katere so se pripravljene podati na pot. Vendar pa ta vera še ni utrjena – potrebno je daljše obdobje kateheze (Apd 2,38-40). To obdobje se zaključi z drugim prehodom (pragom), pri katerem kandidati dokažejo, da so »sprejeli besedo« (Apd 2,41), kar pomeni, da se je kateheza v njihovem življenju utelesila, da so svoje življenje dovolj spremenili – in so lahko krščeni (Dujarier 1984, 13–14). Kerigma torej ni le nauk ali vsebina evangelija, ampak je izkušnja, odmev in resonanca vstajenja v življenju prve krščanske skupnosti in posameznih oseb, ki so svoje dotdanje razmišljanje zapustile in dopustile, da se v njih rodi nova oblika življenja, vcepljenega v izkušnjo Kristusovega vstajenja in zmage nad smrtjo – in to oznanjajo: ne le Kristusovo vstajenje, ampak z njim tudi lastno izkušnjo (Tukara 2020, 585–586). Cilj oznanjevanja kerigme je vedno spreobrnjenje in nov način življenja, ki ga sprejem oznanila sproži (Barić 2020). Spreobrnjeni človek postane priča (Tukara 2020, 597–588). »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja. In življenje se je razodelo in videli smo ga. Pričujemo in oznanjamo vam večno življenje, tisto, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo.« (1 Jn 1,1-2) Apostol Pavel to pove z besedami: »Izročil sem vam predvsem to, kar sem sam prejel ...« (1 Kor 15,3; 2 Kor 4,13) A njegovo oznanilo ni le pripoved o tem, kar se je zgodilo s Kristusom (3-7), ampak hkrati pričevanje o tem, kar se je zgodilo njemu: »Nazadnje za vsemi pa se je kot negodniku prikazal tudi meni. Jaz sem namreč najmanjši izmed apostolov in nisem vreden, da bi se imenoval apostol, ker sem preganjal Božjo Cerkev. Po Božji milosti pa sem to, kar sem, in njegova milost, ki mi je bila dana, ni postala prazna. Nasprotno, bolj kakor oni vsi sem se trudil, pa

ne jaz, ampak Božja milost, ki je z menoj.« (8-10) In odmev, resonanca Kristusovega življenja v Pavlovem življenju je bila jasna:

»V veliki stanovitnosti, v nadlogah, v potrebah, v stiskah, pod udarci, v ječah, pri uporih, v naporih, v bedenjih, v postih, s čistostjo, s spoznanjem, s potrpežljivostjo, z dobroto, s Svetim Duhom, z iskreno ljubeznijo, z besedo resnice, z Božjo močjo, z orožjem pravičnosti v desnici in levici, v slavi in sramoti, na slabem in dobrem glasu, kakor zapeljevalci, a vendar resnični, kakor neznani in spoznani, kakor umirajoči, pa glejte, živimo, kakor kaznovani, a ne usmrčeni, kakor žalostni, pa vedno veseli, kakor ubogi, pa mnoge bogatimo, kakor bi nič ne imeli, pa imamo vse.« (2 Kor 6,4-10; 11,16-32).

2.3 *Traditio – redditio*

Resonančna narava prvega oznanila in celotnega katehetskega procesa je jasno razvidna iz celotnega uvajanja v vero, ki ga je prvotna cerkev v prvih stoletjih oblikovala v katehumenatu. Oznanilo vesele novice je v katehumenih nujno rezoniralo kot postopna sprememba njihovih življenjskih drž in usmeritev, sicer h krstu niso bili pripuščeni. V Hipolitovem *Apostolskem izročilu* beremo, kako odgovorni za občestvo odrasle, ki želijo postati kristjani, postavijo na prvo preizkušnjo (izpit) glede pristnosti in trdnosti njihove želje. Spraševalci se pri tem ne zadovoljijo le z odgovori kandidatov, temveč zahtevajo potrditev od tistih, ki so jih na poti k spreobrnjenju evangelizirali in jih spremljali: to so botri ali poroki vere bodočega kristjana, ki lahko o življenju katehumenov pričujejo (Dujarier 1984, 34–36).

Posebej jasno vidimo pomembnost rezoniranja vere v življenju katehumenov v nekaterih stopnjah in obredih starodavnega katehumenata. Razlaga veroizpovedi (simbola) – tega, kar je treba verovati, pojmovanega kot sinteza Svetega pisma – je bila denimo v katehumenatu vrh doktrinalnega oblikovanja (formacije): poimenovana izročitev veroizpovedi (*traditio symboli*) je pomenila obred, s katerim Cerkev katehumentu izroča svojo vero. Apostolski simbol vere je spadal pod t. i. *disciplino arcani* (obveznost hraniti skrivnost), ki so se ga katehumeni naučili na pamet tik pred krstom in – ga v cerkvene spise niso vnašali, da do njega ne bi mogli priti neverujoči. Kasneje je sledilo vračanje oziroma izgovarjanje veroizpovedi (*redditio*), ki jo je katehumen pred skupnostjo in škofom kot osebno izpoved vere izgovarjal na pamet. Javno izgovarjanje obrazca veroizpovedi (in morda tudi očenaša), ko je vera v življenju katehumenta resonirala in je v obredu to izpovedal, je bilo sklep katehumenata. Sledilo je krstno bogoslužje (Daniélou 1982, 49–52).

Pomembnost resonančne ‚inkarnacije‘ katehetskega oznanila v življenju katehiziranca vse bolj prepoznavajo tudi novejši cerkveni dokumenti. Splošni pravilnik za katehezo tako zatrjuje, da je učenje obrazcev vere in obenem njihovo verno izpoved treba razumeti »še globlje v toku tradicionalnega in koristnega opravljanja *traditio* in *redditio*, po katerih na izročitev vere v katehezi (*traditio*) ustreza odgovor subjekta na katehetski poti in potem v življenju (*redditio*)« (SPK, tč. 155). Po-

dobno SPK pojasnjuje v opombi 233 k 78. členu: »*Traditio-redditio* (izročitev simbola in odgovor) je bil in bo pomembna prvina krstnega katehumenata. Dvopolnost te kretnje izraža dvojno razsežnost vere: prejeti dar (*traditio*) in osebni ter inkulturiran odgovor (*redditio*). Ta značilni obred /.../ bi bilo treba še bolj široko uvesti v rabo, prilagojeno našemu času.«

2.4 Slabitev resonančne narave kateheze in vrnitev k njej

V poapostolskem obdobju apostolskih in cerkvenih očetov dobi izraz kateheza natančnejši pomen – postane temeljni pouk krščanske vere v tesni povezavi s katehumenatom, namenjen torej tistim, ki se s krščanskim življenjem pripravljajo na krst. Z izginjanjem katehumenata v kasnejših stoletjih se je začela izgubljati tudi beseda kateheza, z njo pa tudi zavest o resonančni razsežnosti kateheze, ki postopno postane pouk oz. nauk o verskih resnicah. Katehetsko delo tako nekaj stoletij zaznamujejo predvsem tradicionalni izrazi: katekizem, verouk, poučevanje krščanskega nauka, katehetski pouk, verska vzgoja itn. (Stegu 2005, 12). Vse manj je prisotna povezava med karizmo, prvim oznanilom in krščanskim življenjem – ki je odgovor, odmev ali resonanca Kristusove zmage nad smrtjo.

V zadnji četrtini 19. stoletja se je v življenju Cerkve razvilo obsežno gibanje za obnovo katehetskega dela – katehetsko gibanje. V tem času katehetsko delo sicer še vedno označujejo predvsem tradicionalni izrazi: katekizem, verouk, poučevanje krščanskega nauka, katehetski pouk, verska vzgoja itn. Izraz kateheza se je v sklopu katehetskega gibanja se je v 20. stoletju spet pojavil – kot poskus vrnitve k začetkom, zlasti v apostolske in patristične čase, v želji, da bi preseгли meje preveč razumsko in pojmovno zastavljenega katehetskega dela (Stegu 2005, 37–101). To usmeritev potrjuje novi pravilnik za katehezo: »Učenje obrazcev vere in njihovo verno izpoved je treba umeti še globlje v teku tradicionalnega in koristnega opravljanja *traditio* in *redditio*, po katerih na posredovanje vere v katehezi (*traditio*) ustreza odgovor subjekta na katehetski poti in potem v življenju (*redditio*). Ta odgovor ni samodejen, saj predana in slišana vera potrebuje primeren sprejem (*receptio*) in ponotranjenje. Da bi premagali tveganje nesmiselnega pomnjenja, ki bi bilo samo sebi namen, je dobro, da v katehezo vključimo še druge elemente katehetske dejavnosti, kot so na primer odnos, dialog, razmišljanje, tihota in spremljanje.« (PK, tč. 203)

Za boljše razumevanje resonančnih razsežnosti kateheze v nadaljevanju sodobne usmeritve kateheze soočamo s teorijo resonance, ki jo je razvil sociolog Hartmut Rosa.

3. Teorija resonance Hartmuta Rose in katehetski proces

Teorija resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmut Rosa (Rosa 2019), izpostavlja štiri glavne elemente resonance: aficiranost (*Affizierung*), lastno učinkovnanje (*Selbstwirksamkeit*), preobrazbo (*Transformation*) in nerazpoložljivost (*Unverfügbarkeit*). V luči teorije resonance lahko nekatere vidike katehetskega procesa

– posebej prvega oznanila kerigme – razumemo jasneje. Resonanca je dvostranski ali obojestranski odnos: o resonanci ne moremo govoriti, če nista aficirani obe strani v odnosu (Žalec 2021a). Aficiranost, dotaknjenost, ko se udeleženca resonance nekaj dotakne, zlahka povežemo s prvim oznanilom: aficiranost pomeni, da je resonanca nasprotje indiferentnosti ali ravnodušnosti. V katehetskem procesu katehist preko oznanila stopa v odnos z naslovljencem, kar ne vpliva le na naslovljenca, ampak to pričevanje in odziv nanj vpliva tudi na samega katehista – kar že kaže na drugi vidik, lastno učinkovanje, ki pomeni, da v resonančnem odnosu noben deležnik ni pasiven, ni nedejaven. V resonanci ni noben deležnik zgolj objekt, ampak je vsak deležnik tudi že subjekt. Rosov model biti-v-svetu dualizem subjekta in objekta presega (827—828).

Klun (2020) ugotavlja, da resonanca vedno zahteva odnos do nečesa drugega in odziv nanj.

»Če drža nadvlade v ospredje postavlja lasten jaz, ki si želi drugost drugega podrediti in jo s tem ukiniti, pa resonanca zahteva priznanje drugega, ki je (tudi v časovnem smislu) pred menoj in na katerega se odzivam. Želji po nadvladi stopi nasproti drža poslušanja in odgovarjanja drugemu. Ta odnos ni enosmeren, temveč vzajemen, zato je učinek resonance vzajemno odzvanjanje v smislu sozvočja. Ob tem je jasno, da moramo resonančni odnos razumeti v kar najširšem možnem obsegu in da gre za formalno držo (naravnost, odprtost), ki lahko vzpostavi odnos do najrazličnejših vsebin.« (287–288)

Ko govorimo o resonanci, ne govorimo o enosmernem, pač pa o vzajemnem odnosu, v katerem je učinek resonance vzajemno odzvanjanje v smislu sozvočja (282). Celotno katehetsko dejavnost Pravidnik za katehezo razume kot »odmev oznanila velike noči v srcu vsakega človeka, da človeku preoblikuje njegovo življenje« (PK, tč. 55). Človeška izkušnja je vedno sestavni del kateheze tako z vidika identitete kot procesa, pa tudi vsebine in metode. Ne predstavlja le prostora, v katerem Božja beseda odmeva, temveč ustvarja vzajemni odnos v človekovi konkretni življenjski izkušnji (tč. 197). Kadar kateheza »zanemari povezavo med človekovo izkušnjo in razodetim sporočilom, zapade v nevarnost izumetničenosti in nerazumevanja resnice« (tč. 199).

4. Resonančnost sodobne kateheze

Neločljivo povezavo med verovanjem, življenjem, oznanjevanjem in vero – ter resonančne odnose med njimi – najdemo že v odločnem nagovoru papeža Pavla VI. vsem oznanjevalcem: »Ali res verujete v tisto, kar oznanjate? Ali živite iz tistega, kar verujete? Ali res pridigate tisto, iz česar živite?« (EN, tč. 76)

V oznanilu vesele novice je dejavni subjekt Kristus, ki se v pričevanju oznanjevalca razodeva; življenje pričevalca, ki je izkusil odrešenje, se poslušalca dotakne

in ga gane. V Novi zavezi je več oblik kerigme, ki so v skladu z mnogimi razumevanji odrešenja, kar v različnih kulturah in ljudeh najde svoj odmev na različne načine. Podobno »mora Cerkev poosebiti *kerigmo* za potrebe ljudi svojega časa, da po ustih katehistov (Rim 10,8-10), iz polnosti njihovega srca (Mt 12,34), znotraj izmenjave poslušanja in govorjenja (Lk 24,13-35) zadonijo verodostojno *oznanilo*, življenjska *izpoved vere* in novi kristološki *slavospevi*, da bi vsak slišal veselo novice: »Jezus Kristus te ljubi in je daroval svoje življenje, da bi te odrešil. Zdaj vsak dan živi ob tebi, da bi te razveselil, krepil in osvobodil.« (PK, tč. 58; EG, tč. 146)

Ponovno smo odkrili, da

»ima tudi v katehezi bistveno vlogo prvo oznanilo ali ‚kerigma‘. To mora sestavljati središče evangelizacijske dejavnosti in vsakega prizadevanja za cerkveno prenovo /.../ V ustih katehistov vedno znova zazveni prvo oznanilo: »Jezus Kristus te ljubi in je daroval svoje življenje, da bi te odrešil. Zdaj vsak dan živi ob tebi, da bi te razsvetlil, krepil in osvobodil.« To oznanilo imenujemo ‚prvo‘, pa ne zato, ker je na začetku in ga potem pozabimo ali nadomestimo z drugimi vsebinami, ki ga presegajo. ‚Prvo‘ je v kvalitetnem smislu, ker je *poglavitno* oznanilo, ki ga moramo vedno znova na različne načine slišati na novo in ga vedno znova oznanjati v eni ali drugi obliki v teku kateheze na vseh njenih stopnjah in v vseh trenutkih.« (EG, tč. 164)

Da bi oznanilo kerigme v katehezi rezoniralo učinkovito, mora imeti nekatere značilnosti:

»Izražati mora odrešilno Božjo ljubezen, ki je pred vsako moralno in versko dolžnostjo; ne sme vsiljevati resnice in se mora sklicevati na svobodo; biti mora vesela, spodbudna in živa ter podajati skladno celoto, v kateri pridiga ni zožena na nekaj naukov včasih bolj filozofske kakor evangeljske narave. Od oznanjevalca se zato zahtevajo določene naravnosti, ki sprejem oznanila olajšujejo: bližina, pripravljenost za pogovor, potrpežljivost, prisrčno razumevanje, ki ne obsoja.« (EG, tč. 165)

Odgovor na oznanjeno kerigmo v dinamiki *traditio – redditio* (PK, tč. 203) in resonančni perspektivi torej nikoli ni le ponovitev, ampak je resonanca, odmev, ki vključuje življenjsko izkušnjo vernika. Na primer »Verujem v Boga Očeta« tako ne pomeni le: »Verjamem, da je Bog Oče Jezusa Kristusa«, ampak pomeni mnogo več. Pomeni: »Verjamem, ker sem videl in izkusil, da je Bog, Oče Jezusa Kristusa, tudi moj Oče. To sem spoznal preko svoje konkretne življenjske izkušnje, ki jo lahko opišem. Zato pričujem, da je Bog Oče.« Podobno lahko vernik pričuje pri vseh členih veroizpovedi. Namen evangelizacije in kateheze je pripeljati ljudi do odločitve Jezusu zaupati, mu slediti in postati njegovi učenec. Tiste, ki na ta klic odgovorijo, evangelizacija pripelje do zakramenta krsta in sprave (Šegula 2021, 922).

Ker ima »kerigma neizbežno družbeno vsebino«, se učinkovitost kateheze ne kaže samo v vidnem oznanilu pashalne skrivnosti, temveč tudi v »novem pogledu na življenje, na človeka, pravičnost, družbeno življenje, celotno veselje« (PK, tč.

60). Kateheza je oznanilo vere, ki se dotika vseh razsežnosti človeškega življenja in na različne načine in v različni meri rezonira v konkretnem življenju vsakega posameznika. V katehetskem procesu tako prepoznamo dialoško obliko verovanja, ki je najbližje resonančni pedagogiki. Ta namesto teoretičnega znanja učencu nudi resonančno okolje, v katerem je mogoče raziskovanje, izkustven pristop in poglobljeno soočanje z učnimi vsebinami (Nežič Glavica 2021, 911–914). Resonančna pedagogika noče ostati zgolj teoretični konstrukt, temveč odraz pedagoške prakse in izkušenj, ki želi tako učitelje kot tudi katehete spodbuditi k refleksiji družbenih pojavov in k oblikovanju »novih vzorcev mišljenja« (Endres 2020, 14), s katerimi lahko svoje pedagoško in katehetsko delo ter odnose nadgradijo. Tako lahko katehizirancu pomagamo presegati odtujen odnos do sveta in ga preko resonančnih odnosov vodimo do lastne preobrazbe.

5. Sklep

V katehetskem procesu prepoznamo dialoško obliko verovanja, ki je najbližje resonančni pedagogiki – ta namesto teoretičnega znanja učencu nudi resonančno okolje, v katerem ima prostor raziskovanje in izkustven pristop. V katehetskem procesu katehist preko oznanila stopa z naslovljencem v odnos – kar ne vpliva le na naslovljenca, ampak tudi na samega katehista. V tem odnosu noben deležnik ni zgolj objekt, ampak je vsak deležnik tudi že subjekt. Kerigma kot stalna vsebina kateheze ni le nauk ali vsebina evangelija, ampak hkrati izkušnja, odmev in resonanca vstajenja v življenju celotne krščanske skupnosti in posameznih oseb. Kateheza in oznanjevanje zato ne smeta ostati dejavnost *ex chatedra*, enostranski proces izročanja resnic: postaneta naj resonančni odnos, ki poteka v dinamiki *traditio – redditio* in ni zgolj ponovitev, temveč resonanca, odmev, ki vključuje življenjsko izkušnjo vernika.

Kratice

EG – Frančišek 2014 [Evangelii Gaudium].

EN – Pavel VI. 1976 [Evangelii nuntiandi].

PK – Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije 2021 [Pravilnik za katehezo].

SPK – Kongregacija za duhovščino 1998 [Splošni pravilnik za katehezo].

Reference

- Barić, Denis.** 2020. Kerigma u izgradnji autentičnosti navjestitelja. *Bogoslovska smotra* 90, št. 3:685–697.
- Daniélou, Jean.** 1982. *La catechesi nei primi secoli*. Torino: Elle Di Ci.
- Dujarier, Michel.** 1984. *Breve storia del Catecumenato*. Torino: Elle Di Ci.
- Endres, Wolfgang.** 2020. *Resonanzpädagogik in der Schule und Unterricht: von der Entdeckung neuer Denkmuster*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- — —. 2019. Visita del Santo Padre Francesco a Napoli in occasione del convegno „La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo“. Vatican. 21. 6. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html (pridobljeno 10. 9. 2022).
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. Splošni pravilnik za katehezo. Ljubljana: Družina.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna geštalt pedagoška kategorija. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916.
- Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije.** 2021. Pravilnik za katehezo. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1976. O evangelizaciji današnjega sveta. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Rosa, Hartmut.** 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Prev. J. C. Wagner. Newark: Polity Press. Izvirnik: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- — —. 2020. *La pedagogia della risonanza: Conversazione con Wolfgang Endres*. Prevedli Fabio Fiore, Babriele Nugara. Brescia: Scholé. Izvirnik, *Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert*. Weinheim: Beltz, 2016.
- Snoj, Alojzij Slavko.** 2003. *Katehetika: Didaktična izhodišča religijskega, verskega in katehetskega pouka*. Ljubljana: Salve.
- Stegu, Tadej.** 2005. Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Šegula, Andrej.** 2021. Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije v času globalnega nezaupanja. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:917–924.
- Tukara, Drago.** 2020. Važnost prve kerigme za Crkvo i društvo danas. *Bogoslovska smotra* 90, št. 3:583–603.
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266.
- Žalec, Bojan.** 2021a. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.
- — —. 2021b. Resonance as an integral part of human resilience. *XLinguae* 14, št. 3:139–150.
- — —. 2021c. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions* 12, št. 10:797.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 715—724

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 37.01

DOI: 10.34291/BV2022/03/Nezic

© 2022 Nežič Glavica, CC BY 4.0

Iva Nežič Glavica

Resonanca in edukacija: temeljni poudarki resonančne pedagogike skozi prizmo resonančnih odnosov

Resonance and Education: the Fundamental Emphases of Resonance Pedagogy through the Prism of Resonance Relations

Povzetek: Resonančna pedagogika je mlada pedagogika, ki temelji na socialni teoriji resonance Hartmunta Rose. V teoretičnih in aplikativnih poudarkih je relacijsko usmerjena in spodbuja učenčeve nevrološke motivacijske sisteme ter z njimi povezane nevrobiološke procese. V edukaciji si prizadeva za ‚upočasnjevanje‘ pedagoških procesov – in vzpostavljanje resonančnih odnosov med učiteljem, učencem in učno snovjo. Zagovarja solidarnost in kooperativno sodelovanje ter kreativne in holistične pristope, ki združujejo tako analitični kot fenomenološki način mišljenja. Namesto teoretičnega znanja učencu omogoča resonančno okolje, ki mu odpira prostor za raziskovanje in poglobljeno soočanje z učnimi vsebinami. Na takšen način učencu pomaga preseči ‚odtujen‘ odnos do sveta – ki se kaže v odbojnih odnosih in ravnodušnosti – in ga preko resonančnih odnosov vodi do lastne preobrazbe.

Resonančna pedagogika v edukaciji propagira ‚nove vzorce‘ mišljenja, ki jih je že v 70. letih zagovarjala geštalt pedagogika. Med njunimi pogledi na učenje in poučevanje najdemo številne stične točke.

Ključne besede: resonančna pedagogika, resonančni odnosi, odtujenost, motivacijski sistem, proces zrcaljenja, geštalt pedagogika

Abstract: Resonance pedagogy is a young pedagogy based on Hartmut Rosa’s social theory of resonance. It is relational in its theoretical and applied focus and promotes the learner’s neurological motivational systems and related neurobiological processes. In education, it aims at ‘slowing down’ the pedagogical processes and establishing resonant relationships between teacher, learner and learning material. In doing so, it advocates solidarity and cooperative collaboration, as well as creative and holistic approaches that combine both analytical and phenomenological ways of thinking. Instead of theoretical kno-

wledge, it provides the learner with a resonant environment that opens space for exploration and in-depth engagement with the learning content. In this way, it helps the learner to overcome the 'alienated' attitude towards the world, which manifests itself in reflective attitudes and indifference and leads him to his own transformation through resonant relationships.

Resonant pedagogy promotes 'new patterns' of thinking in education, which were already advocated by Gestalt pedagogy in the 1970s. There are many points of contact between their views on learning and teaching

Keywords: Resonant pedagogy, resonant relationships, motivational system, mirroring process, Gestalt pedagogy

Resonančna pedagogika temelji na socialni teoriji resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmunt Rosa (Rosa 2016). Teorija resonance predstavlja Rosov odgovor na njegovo tezo, da je razvoj moderne družbe pogojen s spreminjanjem časovnih struktur, ki se tako na družbeni kot individualni ravni kažejo v nenehni hitrosti spreminjanja (Klun 2020, 282). Gre za pojav pospeševanja, ki ga sodoben človek doživlja na različnih področjih. ‚Tehnično pospeševanje‘ (odkritja in izumi v tehniki in znanosti) spreminja njegov odnos do prostora (narave, sveta), časa in determinira njegov način komunikacije. ‚Družbene spremembe‘, ki so nadaljnji produkt pospeševanja, se kažejo zlasti v nenehnem spreminjanju struktur (nestabilnost družine, ločitve) in fluidnih vzorcih delovanja (potrošništvo, svetovnonazorska, politična, verska prepričanja). K temu velik delež prispevajo tudi mediji (Kraner 2021, 733). Vse to vpliva tudi na individualno življenje posameznika in njegovo ‚pospešeno biografijo‘. Sodobni človek namreč želi sam sebe prehiteti – pri tem še ni spoznal, da lahko hiti le z razumom in tehnologijo. Zmanjkuje mu časa za doživljanje, ozaveščanje, iskanje in reflektiranje lastnih izkušenj in vrednot. Njegov način delovanja je večopravnost, s katero želi povečati svojo storilnost, kar pa na dolgi rok ne prinaša vedno dobrih rezultatov. Pri tem mu počasi začenja zaostajati »kamenodobno telo, ki teh naporov ne zmore in se odziva s kroničnim stresom, čedalje številčnejšimi psihosomatskimi, čustvenimi in vedenjskimi motnjami ter sindromom izgorelosti« (Ščuka 2008, 21).

Na podlagi pospeševanja sodobni človek tudi izobraževanje, učni proces in znanje dojemata kot kapital, ki ga pridobiva na konkurenčen način – in ga je treba nenehno optimizirati, če želi biti na trgu konkurenčen. Edukacija, ki je nenehno usmerjena v reprodukcijo, kompetence, rezultate in tekmovalnost, učenca izčrpa in demotivira, kar potrjuje izpoved gimnazijke: »Zdi se mi, da nimam več časa zase. Pridem domov, nekaj pojem, full sem utrujena, mogoče še kaj naredim za šolo, potem sem na telefonu in grem spat. Tako živim čez teden. /.../ Občutek imam, da šola ni moje pravo življenje. Komaj čakam, da jo zaključim in pričnem živeti. Počasi spoznavam, da ne zmorem več. Ne vem, če je OK, da pri 19. izgorim.« (Beljan 2019, 21)

Ekonomski imperativ povzroča sindrom izgorelosti – demotivira tudi učitelje in jih dobesedno sili v storilnostno posredovanje znanja in kompetenc, ki da bodo nekoč za učenčevu življenje zelo koristne. Ker so ‚sadovi‘ učiteljevih prizadevanj za učenca v danem trenutku preveč oddaljeni in abstraktni, jih učenci zgolj asimilirajo

z namenom dobiti čim boljšo oceno – da se lahko kasneje vpišejo v srednjo šolo, uspešno opravijo maturo ipd. Tako učenci šolo doživljajo kot okolje, ki je lahko zaradi tekmovalnosti in rivalstva neizprosno ter odbijajoče (repulzija) ali pa hladno in brezbržno (indiferentnost). »Šolarji se tako dobesedno borijo za svoje življenje. V boju za svoje življenjske možnosti ne smejo biti zapostavljeni. Ker v tekmovalnem sistemu vsakdo ne more biti zmagovalec, bodo zagotovo obstajali tudi poraženci. Tisti, ki ostanejo zadaj, ne vidijo več smisla, da bi si še naprej prizadevali.« (21) Po resonančni pedagogiki se šola s takšnimi pristopi spreminja v prostor odtujenosti, ki učencem ne omogoča poglobljenega razumevanja učne snovi in kvalitetnih medsebojnih odnosov; posledično pušča učence in njihov odnos do sveta (tudi učnih vsebin) nespremenjen, nedotaknjen – ali pa ga celo blokira.

1. Resonančna pedagogika v luči resonančnih odnosov

V nasprotju s storilnostno naravnanim učenjem se resonančna pedagogika zavzema za učenje in poučevanje, ki se odvija v odnosu. Pri tem gre za posebno ‚didaktiko odnosov‘, ki se ne nanaša samo na odnos učitelj – učenec ampak na njun odnos do sveta. »Resonančna pedagogika si v prvi vrsti prizadeva, da bi učenec preko učnih vsebin vzpostavil odnos do stvari, prostora, časa, do umetnosti, narave, presežnega – skratka do vsega, s čimer lahko resonančni odnos vzpostavi.« (Beljan in Winkler 2019, 16) Tovrstna pedagogika ne zahteva, da bi učenec učno snov v polnosti obvladoval in nadzoroval – želi, da stopi z njo v sozvočje in se odpre dinamični vzajemni vplivani. V fizikalnem smislu resonanca pomeni sozvočje, odzvočje, sonihanje med dvema vibrirajočima telesoma (*Veliki slovar tujk*, s.v. „Resonanca“). Za resonanco oziroma prenos resonančne vibracije so potrebni trije elementi: osnovni vir vibracij, medij in prejemnik vibracij. V pedagoškem kontekstu osnovni vir predstavljata vibracij učitelj in učna snov, šolski prostor je medij, učenci pa prejemniki vibracij. Vse troje tvori tristransko razmerje, podobno didaktičnemu trikotniku (učitelj, učna snov, učenec), ki ga opredeljujeta dve relacijski osi.

Prva os je socialna os, ki se nanaša na interpersonalni odnos učitelj – učenec oziroma učitelj – razred. To je os, ki učitelja preko medsebojnih odnosov in učne snovi povezuje z učenci. Drugo os predstavlja učna snov, ki je prav tako vezana na učenčev in učiteljev odnos do teh vsebin. Glede na dinamiko delovanja obeh osi se lahko v učnem procesu med učiteljem, učencem in učno snovjo udeležujejo tako imenovani resonančni odnosi (resonančni trikotnik) – ali njegovo nasprotje, odtujitveni odnosi (odtujitveni trikotnik) (Rosa in Endres 2016, 36–53). Jens Beljan je odtujitvene odnose še dodatno razčlenil na indiferentne (trikotnik ravnodušnih odnosov – *Indifferenzdreieck*) in odbijajoče odnose (trikotnik odbijajočih odnosov – *Repulsionsdreieck*) (Beljan 2019, 144).

1.1 Trikotnik ravnodušnih odnosov

V razredu se ravnodušni odnosi razvijajo takrat, ko obe osi molčita – ali sta utišani. Gre za konstelacijo nemih odnosov, pri katerih učitelj in učenci drug drugega

ne morejo oziroma ne zmorejo doseči. Tako se pouk brez kakršne koli notranje povezanosti med učiteljem, učenci in učno snovjo vleče kot jara kača, je monoton in brez življenja. Pri tem ne prihaja do konfliktnih situacij, trenj, odpora ali napečnosti. Učenci in učitelj se v učno snov ne poglobljajo in o njej ne razpravljajo. Ker učna snov učencev ne nagovarja, dobiva učitelj občutek, da govori v prazno – da je snov, ki jo mora po učnem načrtu poučevati, suhoparna, toga, za učence morda premalo ali pa preveč zahtevna. Pomanjkanje motivacije in interesa pri pouku vodi do tipičnih situacij odtujenosti, ko učenci svojega mnenja nimajo in se na vprašanja učitelja odzivajo indiferentno. V takšnem trikotniku se učenci pred učiteljem zaprejo. Tako učitelj ne more prepoznati – ali pa ga tudi ne zanima –, kaj se v njih dogaja, saj želi učno snov brez večjih zapletov pripeljati do konca (Beljan 2019, 114–115).

Takšno ravnodušno stanje lahko na daljši rok zmanjšuje tako učenčevo kot tudi učiteljevo samoučinkovitost, ki je po Rosi za vzpostavljanje resonančnih odnosov zelo pomembna (Rosa, Bhren in Endres 2018, 126). Če učitelj ne verjame zares, da lahko s svojimi sposobnostmi in zmožnostmi trenutno/nastalo situacijo izboljša, vase vedno manj zaupa – ne tvega, ne nagovarja in ne motivira učencev. »Hkrati pa se bodo učenci počutili vse manj videne, slišane, opažene in z učiteljem ne bodo več stopili v stik.« (Beljan 2019, 115) Pri takšnem pouku se učenci počutijo vse manj videne, slišane, opažene in z učiteljem ne željo stopili v stik. Zmanjševanje učiteljeve samoučinkovitosti tudi pri učencih znižuje raven notranje motivacije za učenje, ki jo resonančna pedagogika v prvi vrsti razume kot naravnost učenca, da se v učnem procesu odpre drugemu oziroma da se ga drugi »dotakne« (Rosa 2018, 120). Če se v edukaciji komunikacija in notranja motivacija učenca zmanjšuje, se lahko zgodi, da učenec ne sodeluje – ali pa sodeluje zgolj iz koristiljubja, bodisi da uspešno opravi test ali se izogne neželenim konfliktom (Beljan 2019, 115).

1.2 Trikotnik odbojnih odnosov

Odbojni oziroma sovražni odnosi so nasprotje ravnodušnim odnosom. V tem trikotniku se pri vseh deležnikih pojavlja frustracija, ki se v pedagoškem procesu odraža v nenehnem odporu in boju. »Učitelj in učenci drug drugega prezirajo, ponižujejo in zavračajo, ne čutijo odgovornosti drug za drugega in se morda drug drugemu celo gnusijo.« (Beljan 2019, 116) Zato se napetosti in konflikti samo še povečujejo. Učitelj se mora nenehno boriti proti motnjam in provokacijam učencev, ki se v učnem procesu počutijo spregledane. Ob tem obe strani učno snov dojemata kot neustrezno, kot breme, frustracijo, celo grožnjo. Posledično se kvaliteta poučevanja znižuje, učilnica pa postane prostor potencialnih groženj, občutkov prizadetosti, sramu, posmehovanja in medsebojnega zavračanja.

V takšnem trikotniku se prepričanje o lastni samoučinkovitosti in motivacija za poglobljeno učenje, poučevanje drastično znižuje. Učitelj in učenci so prepričani, da drug drugega ne morejo doseči. Ker ena stran druge ne razume, prihaja le še do razrvanih odzivov, ki lahko preidejo v medsebojno obtoževanje. »Zaradi strahu, da bi bili prizadeti in ponižani, se navzoči drug pred drugim vedno bolj zapirajo in

okoli sebe gradijo zaščitni zid. Medtem ko se v indiferentnem ozračju pouk odvija brez nasprotovanj, se v sovražnem ozračju fronte samo še krepijo.« (117) V razredu se zaradi čedalje večjega odpora povečujeta izčrpanost in frustracija, v skrajnem primeru celo nasilje. Za obvladovanje takšnih situacij se učitelj pogosto zateka k vse bolj represivnim sredstvom, npr. slabim ocenam, kaznovanju. Zaradi neravnovesja moči med učiteljem in učencem redkeje prihaja do neposredne konfrontacije; če pa se ta zgodi in se kaže v odkrito izraženi jezi, agresiji in nenaklonjenosti učencev do učitelja in učne snovi, lahko to učilnico spremeni v pravo bojno polje – v območje odtujanja.

1.3 Resonančni trikotnik

Po Rosi se resonančni odnosi vzpostavijo takrat, ko npr. učitelj podaja učno vsebino z žarom, ko učenci vsako njegovo besedo dobesečno požirajo in ko v učilnici nastane kreativna tišina. Resonančni odnosi se prav tako razvijajo v trenutku, ko učenci nenadoma oživijo, so motivirani, navdušeni – in se dela lotijo z iskricami v očeh. »Oči so osrednje resonančno okno.« (Rosa in Endres 2016, 29) Po Rosi je možno v takšnih trenutkih resonanco zaznati v očeh. To so trenutki, ko se zdi, da se sistemi pozornosti in motivacije vseh navzočih med seboj povežejo, in pouk se odvija skoraj sam od sebe. Ustvari se trikotnik, v katerem so vsi deležniki odprti – in učna snov lahko pritegne in spreminja tako učence kot tudi učitelja. V resonančni učni skupnosti se učenci počutijo potrjene in sprejete, učitelj pa spoštovan in pri svojem delu cenjen.

S tem, ko se učitelj, učenci in učna snov vzajemno nagovarjajo, spodbujajo in navdihujejo, se povečuje tako učiteljeva kot učenčeva samoučinkovitost. Zaradi tako vzpostavljenе resonance se povečuje tudi notranja motivacija za razumevanje sveta in posredovanje učne snovi. In tako se lahko skozi resonančne odnose v edukaciji pojavijo tudi učinki vzajemnega pospeševanja, ki jih je mogoče opredeliti na nevrološki ravni (Beljan 2019, 119).

2. Proces zrcaljenja in resonančni odnosi

V resonančnem trikotniku se med učencem in učiteljem odvija tako imenovan proces zrcaljenja (Bauer 2013b, 18–55). Učenčevi zrcalni nevroni prevajajo videno ali doživeto v nekakšno diskretno notranje delovanje in so nevrološka podlaga za socialno učenje po modelu opazovanja in posnemanja Alberta Bandure. Pri tem zrcalni nevroni niso zgolj učenčev ‚oponašalski‘ mehanizem, ki ga stimulira, da opazovan dogodek posnema, temveč mu tudi pomagajo, da zna čustvena stanja drugih razbrati in resonira skupaj z njimi. Učenčeve zrcalne nevrone lahko tako v pozitivnem kot negativnem smislu aktivira izgovorjena beseda (sugestivna resonanca), še bolj pa zavedno ali nezavedno zaznavanje telesne govornice soljudi – zlasti pogled, glas, telesna drža in geste. »Zrcalni nevroni iz teh elementov na koncu sestavijo celoten vtis, ki ga dobimo o drugih ljudeh, vključno z njihovo čustveno naravnostjo, motivacijo in strategijo delovanja. Ljudje, s katerimi imamo veli-

ko intenzivnih stikov, v nas pustijo sledi, ki nas spreminjajo in postanejo celo del nas.« (Bauer 2013a, 28) Zato Rosa učiteljevo vlogo primerja z glasbenimi vilicami. »Učitelj prevzame pri pouku vlogo dvojnih glasbenih vilic: kot prve glasbene vilice spodbuja razred k resonanci s svojim navdušenjem, kot druge glasbene vilice pa dovoli, da ga interesi učencev spravijo v sonihanje z njimi.« (Rosa, Endres in Beljan 2017, 12)

Resonančni odnosi se v razredu vzpostavijo šele takrat, ko učitelj, učenec in učna snov pričnejo resonirati z lastno frekvenco – vsak mora imeti svoj glas (Rosa 2016, 191). Da pa lahko vsak ustvari svojo frekvenco, zvok ali glas, s katerim lahko (spre)govori, morajo biti resonančni poli med seboj dovolj odprti, hkrati pa tudi delno zaprti oziroma avtonomni. Resonance v razredu ni mogoče ustvariti, če so subjekti drug pred drugim popolnoma zaprti – ali pa v nasprotnem primeru: če so preveč odprti.

Resonanca ni odmev in ne nastane z golim ponavljanjem, posnemanjem slišane ali videne (Rosa in Endres 2016, 21). Resonanca predpostavlja, da sta učitelj in učenec najprej sposobna drug drugega slišati – in se šele nato drug na drugega odzvati z odgovorom. To pa je mogoče le, če so resonančni poli med seboj dovolj oddaljeni in hkrati tudi dovolj različni, da zavibrirajo vsak na svoj način (Beljan 2019, 123–124; Rosa 2019a, 22). Tako pride do sozvočja, ki se kaže v vzajemni interakciji. Ta učitelju in učencu omogoča, da se vsak po svojih različnih povratnih informacijah drug z drugim – in učno snovjo – srečujeta na nov način. V uspešni edukaciji učna snov navdihuje tako učenca kot učitelja. Odpira in omogoča jima nove izkušnje, perspektive, spoznanja – ki vodijo do njune transformacije (Rosa in Endres 2016, 66–74).

»Preobrazba, ki ustvarja resonančni odnos, je možna le v povezavi s samoučinkovitostjo: ljudje lahko stvari preobrazijo le takrat in tam, kjer lahko na njih vplivajo, kjer imajo občutek, da lahko nekaj, nekoga dosežejo in da lahko procese sami oblikujejo.« (Rosa in Endres 2016, 56) Resonančni pristopi so torej izkustveni pristopi, ki so osredinjeni na učenca (Nežič Glavica 2021, 911–914). Na različne načine ga motivirajo, da sveta ne dojema samo v pasivni drži, temveč da se kot prejemnik vibracij začne tudi aktivno odzivati na impulze in pozive iz sveta, s pomočjo katerih razvija svoje senzomotorične, jezikovne, kognitivne in moralne lastnosti (Beljan 2019, 124). Obenem se resonančna pedagogika zaveda, da so učenčeva aktivna drža, motivacija in prizadevanje za uresničevanje ciljev psihološki elementi, ki se v njem ne porajajo sami od sebe, saj so zasidrani v njegovih nevrobioloških motivacijskih oziroma nagrajevalnih sistemih (Bauer 2013a, 18).

3. Nevrološki motivacijski sistemi učenca in resonančni odnosi

Jedro učenčevega motivacijskega sistema ima svoj sedež v srednjih možganih in je v svoji strukturi povezano s številnimi drugimi področji možganov, od katerih

dobiva informacije ali jim posreduje impulze. Pri tem so zlasti ozka vezja živčnih vlaken povezana tudi z emocijskimi centri, ki motivacijskemu sistemu javljajo, ali okolje obljublja cilje, za katere se učencu splača angažirati (Bauer 2008, 24).

Pogonsko snov motivacijskih sistemov v možganih učenca tvorijo trije živčni prenašalci ali nevrottransmiterji. Dopamin, s podobnim učinkom kot dopinške droge, »ustvarja dobro počutje in organizem fizično in psihično spravlja v stanje koncentracije in pripravljenosti na delovanje.« (25) Poleg kognitivnih funkcij dopamin aktivira tudi učenčeve mišične gibalne sposobnosti, da začne v smeri zastavljene-ga cilja aktivno delovati. Dopamin omogoča gibanje in ima hkrati tudi pogonski in motivacijski učinek.

Poleg dopamina se lahko v telesu sprostijo tudi tako imenovani endogeni opiodi. Ti učinkujejo na čustvene centre v možganih in imajo pozitivne učinke na občutje jaza, čustveno razpoloženje – in na veselje do življenja. Obenem endogeni opiodi pri učencu zmanjšujejo občutljivost za bolečino in krepijo njegov imunski sistem.

Ob dopaminu in telesu lastnih opiodnih možgani proizvajajo še tretji, za dobro počutje izjemno pomemben živčni prenašalec – oksitocin. Ta je zaslužen za občutke navezanosti, sproščenosti, umirjenosti in številne druge občutke (26).

Po Bauerju vsi trije živčni prenašalci tvorijo biološki ‚koktajl‘, ki se v motivacijskem sistemu učenca v največji meri aktivira v socialni skupnosti in odnosih z drugimi (Liebermann 2014). To ne velja le na ravni osebnih odnosov, temveč za vse oblike skupnega socialnega delovanja – tudi za šolo. Za učenca pa to pomeni, da je jedro njegove motivacije »najti in dajati medosebno priznanje, spoštovanje, pozornost ali naklonjenost. Z nevrobiološkega stališča smo na socialni odziv in kooperacijo naravnana bitja.« (Bauer 2008, 29) Študije so namreč pokazale, da socialna izključenost ali izolacija deaktivira gene na področju motivacijskih sistemov. Nasprotno pa že sam obet priznanja in spoštovanja povzroči množično aktivacijo teh sistemov (30).

Zato se resonančna pedagogika zavzema za edukacijo, ki je relacijsko usmerjena in spodbuja učenčeve motivacijske sisteme, s tem pa z njimi povezane nevrobiološke procese. V vzgojno-izobraževalnem učnem procesu si tako prizadeva, da učenec dobi socialno priznanje – da doživi pozitivno pozornost in izkušnjo sprejetosti. Zagovarja solidarnost in kooperativno sodelovanje ter kreativne in holistične pristope, ki združujejo tako analitični kot tudi fenomenološki način mišljenja. Namesto znanja iz knjig učencu omogoča resonančno okolje, ki mu odpira prostor, da raziskuje – in stopi z ljudmi, stvarmi, s svetom v odnos, kar ga lahko h knjigam pritegne samo po sebi. Če resonančna pedagogika v šoli poudarja dobre in predane odnose, pa nikakor ne pomeni, da je ena izmed tistih pedagogik, ki bi učenca zavijala v vato in ga zibala v nežnih, ‚ezoteričnih‘ vibracijah.

»Resonanca je /... / nekaj drugega kot harmonija.« (Rosa, Endres in Beljan 2017, 5) Resonančni odnosi se lahko v mnogih primerih razvijejo ravno preko spoznavanja drugačnosti, odtujenosti, raznovrstnosti in izražanja konstruktivne kritike. Resonanca torej ne izključuje trenj. Ta so potrebna, da prihaja do nihanj, ki po de-

batah, skupnem raziskovanju ipd. spodbujajo proces učenja in transformacijo učenca. In zato učitelj v pedagoškem procesu resonančnih odnosov ne more polnoma nadzorovati, z njimi poljudno razpolagati – ali pa jih z nagradami ali prisilnimi ukrepi poskušati izsiliti (Rosa 2019b, 200–201; Žalec 2021, 828). Kakršno koli instrumentalno nadzorovanje resonančnih odnosov vodi v razpad resonančnega trikotnika, v katerem posamezni poli obmolknejo ali pa se pričnejo odzivati v smislu odmeva in ne lastnega odgovora (Beljan 2019, 127).

Zaradi nepopolne razpoložljivosti resonančnih odnosov resonančna pedagogika tolerira tudi ‚kulturo napak‘, ki ima lahko v edukaciji tako za učenca kot za učitelja neželene učinke. Tisti učitelji, ki hočejo vse narediti prav in si napak ne dovolijo delati, pogosto sploh ne resonirajo. Ob napakah se lahko učitelj uči, prepoznava lasten glas, zaznava nerazpoložljivost učne snovi – kar ga lahko vodi v osebni ali skupni razmislek z razredom ali učnim kolektivom. Pri tem je po Rosi dobro, da učitelj ohranja smisel za humor. Humor je pomemben indikator resonance in tudi njen spodbujevalec. Humor vzpostavlja nekakšno distanco do stvari, obenem pa ustvarja fluidno, razelektreno učno in delovno klimo, v kateri so napake dovoljene. Prav tako omogoča reševanje nasprotij, nesoglasij in konfliktov, ne da bi pri tem resonančne odnose ogrozil (Rosa in Endres 2016, 108–109).

4. Namesto sklepa

Resonančna pedagogika je mlada pedagogika, ki ne želi ostati zgolj teoretičen konstrukt, pač pa odraz pedagoške prakse in izkušenj. S svojimi teoretičnimi in aplikativnimi publikacijami želi tako učitelje kot katehete spodbuditi k refleksiji družbenih pojavov in k oblikovanju »novih vzorcev mišljenja« (Endres 2020, 14), s katerimi lahko nadgradijo svoje pedagoško/katehetsko delo in odnose v razredu. Spodbuja jih k ‚upočasnjevanju‘ pedagoških procesov in oblikovanju resonančnega okolja, ki bo spodbujalo ne le storilnostno znanje in kompetence, temveč učenčev poglobljen odnos do sveta (učnih vsebin), preko katerega se bo sam tudi osebno razvijal. S tem resonančna pedagogika učencu pomaga, da ‚odtujen‘ odnos do sveta preoblikuje in oblikuje lastna stališča ter odgovoren odnos do sebe, sveta, narave, ljudi – in tudi Boga.

Pri vsem tem pa je vendarle treba opozoriti, da resonančna pedagogika s svojo terminologijo propagira pogled na učenje in poučevanje, ki ga je že od 70. let prejšnjega stoletja poudarjala geštalt pedagogika – geštalt pedagogika opredeljuje učenje in poučevanje z vidika odnosa oziroma kontakta ali stika. V njenih osnovnih načelih delovanja (npr. načelo osredotočenja na odnos – stik, tukaj in zdaj, zavedanje (oz. *awareness*), načelo centriranja na osebo, učenje na podlagi izkušenj, integracija, odgovornost, dialoško poučevanje in učenje) (Vodičar 2018, 14) lahko z resonančno pedagogiko najdemo številne stične točke.

Temeljni cilj geštalt pedagogike je torej integracija vsebine in odnosov. Gre za učenje, ki predpostavlja ‚resonančne odnose‘, pri katerih posameznik prihaja v stik

s samim seboj in svetom. Tako kot resonančna pedagogika tudi geštalt pedagogika izhaja iz fenomenološke drže. Zato pri izbiri učnih vsebin izhaja iz učenca (na učenca osredinjeno učenje) in v učnem procesu upošteva njegovo izkušnjo (indiferentnost, odbojnost, navdušenje). Pri tem uporablja kreativne in izkustvene metode, ki v temelju vključujejo učenčeve kognitivne, telesne, afektivne, pa tudi duhovno-religiozne plasti. Vse to pa vodi do celostnega načina učenja in poučevanja, ki učencu omogoča, da lahko ‚resonira‘ tako z učiteljem kot učno snovjo (zavedanje) – kar ga posledično lahko vodi v proces osebne rasti in transformacije.

Tako kot pri resonančni pedagogiki predstavlja tudi pri geštalt pedagogiki v edukaciji osrednji element učitelj. Nobena od pedagogik na prvo mesto ne postavlja učenca, temveč učitelja in njegovo vlogo definira v vzajemnem odnosu do učenca. Po geštalt pedagogiki primarna vloga učitelja ni toliko v poučevanju, »kot v empatičnem in senzibilnem spremljanju učenca ter s tem povezanimi sposobnostmi prebujanja zanimanja ali aktiviranja notranje motivacije« (Gerjolj 2008, 142). Če se izrazimo z Rosovimi besedami, je tudi pri geštalt pedagogiki v prvi vrsti pomembna resonanca – pre-oblikovanje učenčevega sveta in ne prilaščanje znanja ali usvajanje kompetenc. Pod pojmom prilastitve razume Rosa željo posameznika po tem, da bi neko stvar posedoval in tudi pri edukaciji lahko učenec kompetence pridobiva na takšen način. »Prilastitev je torej neke vrste obogatitev v smislu usposobljenosti in ciljne usmerjenosti k virom. Ko vir, morda vir znanja ali materialni vir, posedujem, ga lahko instrumentalno uporabljam. Po drugi strani pa preoblikovanje pomeni, da nekaj naredim za svoje tako, da me slednje preobrazí.« (Rosa in Endres 2016, 16) Zaradi preobrazbe geštalt pedagogika učenje in poučevanje primerja z »nenehnim lupljenjem in obnavljanjem čebule« (Nežič Glavica 2020, 5–10).

Organska prispodoba čebule na konkreten način prikazuje, kako »so posamezne plasti učenca in učitelja s sokovi in življenjskimi procesi med seboj povezane in prepletene. Čim bolj je neka plast prepustna, toliko bolj je živo celotno telo.« (Höfer 1997, 32) Tiste plasti, ki so v učitelju žive in med seboj komunicirajo, mu dajejo moč, da jih zazna tudi pri svojih učencih – jih nagovarja, razvija in spreminja. Kar učitelj pri sebi izključuje ali zavrača, tega pri učencu ne bo ne zaznal ne vzel resno. Tudi utemeljitelj krščanske geštalt pedagogike Albert Höfer na tej točki govori o zakonu resonance, kjer lahko valovanje določenega tona, ki ga proizvaja resonančni trup violine (učitelj), vodi do sozvočja v drugem resonančnem telesu (učencu). To valovanje, ki od učitelja prodira v različne plasti učenca, pa predpostavlja učiteljevo kontinuirano delo na sebi – in ga posledično ohranja v stanju resonance (Höfer in Steiner 2004, 20–21). Če učitelj ‚zatrdí‘, zavira celoten učni proces; če je sposoben introspekcije in trajnega ohranjanja vseh slojev, potem učni proces pospešuje in je tudi sam aktiven del resonančnega delovanja (Höfer 1997, 32).

Tudi geštalt pedagogika se zaveda, da so takšni učni procesi kompleksnejši, fleksibilnejši – in v mnogih situacijah tudi nepredvidljivi. To nas spominja na eno izmed temeljnih lastnosti resonance, ki je nerazpoložljivost. Nerazpoložljivost po geštalt pedagogiki od učitelja zahteva, da se v čustveni in miselni svet učencev vživlja vedno znova. Da se v dani situaciji prepusti ‚pedagoškemu trenutku‘ in na-

redi to, kar je za otroke ,tukaj in zdaj' najbolj ustrezno, smiselno in produktivno (Höfer idr. 1982, 18). »Z vstopom drugega v moj svet zaznavnega moram do nje ali njega zavzeti stališče.« (Vodičar 2021, 900) To pomeni, da se je treba včasih svojim priučenim načelom, ravnanju v določeni situaciji odpovedati in se postaviti pod vprašaj – s tem pa potencialno tvegati tudi ,povratne udarce', neuspehe in napake, ki lahko s konstruktivnim soočanjem postanejo odskočna deska za (učiteljevo) nadaljnjo strokovno rast.

Reference

- Bauer, Joahim.** 2008. *Princip človeškosti: zakaj smo po naravi nagnjeni k sodelovanju*. Ljubljana: Claritas.
- . 2013a. *Lob der Schule: sieben Perspektiven für Schüler, Lehrer und Eltern*. München: Wilhelm Heyne Verlag.
- . 2013b. *Warum ich fühle, was du fühlst: intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*. München: Wilhelm Heyne Verlag.
- Beljan, Jens.** 2019. *Schule als Resonanzraum und Entfremdungszone: eine neue Perspektive auf Bildung*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Beljan, Jens, in Michael Winkler.** 2019. *Resonanz auf dem Prüfstand: über Hoffnungen und Zweifel an einem neuen Ansatz*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Endres, Wolfgang.** 2020. *Resonanzpädagogik in der Schule und Unterricht: von der Entdeckung neuer Denkmuster*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Gerjoli, Stanko.** 2008. Geštaltpedagogika kot celostna pedagogika. V: *Vseživljenjsko učenje in strokovno izrazje*, 139–148. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Höfer, Albert.** 1997. *Heile unsere Liebe: ein gestaltpädagogisches Lese- und Arbeitsbuch*. München: Don Bosco Verlag.
- Höfer, Albert, Elisabeth Lachmayer, Manfred Glettler, Werner Reischl in Ewald Ules.** 1982. *Gestalt des Glaubens: Beispiele aus der Praxis gestaltorientierter Katechese*. München: Verlag J. Pfeiffer.
- Höfer, Albert, in Katarina Steiner.** 2004. Das Zwiebel-Modell. V: *Handbuch der Integrativen Gestaltpädagogik und Seelsorge, Beratung und Supervision*. Zv. 1 *Unser Menschenbild*, 19–21. Graz: LogoMedia-Verlag Graz.
- Klun, Branko.** 2020. Reziliencia in resonanca: v iskanju nove drže so sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Kraner, David.** 2021. Intolerance in the media and representations of the Catholic Church. *Crkva u svijetu* 56, št. 4:731–766.
- Liebermann, Matthew D.** 2014. *Social: why our brains are wired to connect*. New York: Crown Publisher.
- Nežič Glavica, Iva.** 2020. Albert Höfer's integrative Gestalt pedagogy as an answer to the challenges of contemporary Christian education. *European Journal of Science and Theology* 16, št. 3:1–14.
- . 2021. Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna geštaltpedagoška kategorija. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916.
- Rosa, Hartmunt.** 2016. *Resonanz: eine Sociologie der Weltbeziehungen*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2018. *Unverfügbarkeit*. Dunaj: Residenz Verlag.
- . 2019a. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: im interdisziplinären Gespräch mit Hartmunt Rosa*, 11–13. Baden: Nomos.
- . 2019b. Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. V: Jean-Pierre Wils *Resonanz: im interdisziplinären Gespräch mit Hartmunt Rosa*, 191–212. Baden: Nomos.
- Rosa, Hartmunt, Claus G. Bhren in Wolfgang Endres.** 2018. *Resonanzpädagogik & Schulleitung*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Rosa, Hartmunt, in Wolfgang Endres.** 2016. *Resonanzpädagogik: wenn es im Klassenzimmer kniestert*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Rosa, Hartmunt, Wolfgang Endres in Jens Beljan.** 2017. *Resonanz im Klassenzimmer: 48 Impulsarten zur Resonanzpädagogik*. Weinheim: Beltz.
- Ščuka, Viljem.** 2008. Izzivi za prihodnost. *Didakta* 18:20–24.
- Vodičar, Janez.** 2018. »In boste moje priče« (Apd 1,8). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:9–15.
- . 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904.
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 725 —735

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 37.011.3-051:331.361.3

DOI: 10.34291/BV2022/03/Jeglic

© 2022 Jeglič, CC BY 4.0

Urška Jeglič

Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije

Resolving Crisis Relationships in the Teaching Profession Through Supervision

Povzetek: Poklic učitelja se glede na raziskave uvršča med zahtevnejše poklice, veliko učiteljev pa se srečuje tudi z izčrpanostjo, nekateri celo z izgorelostjo. Razlogi za to se pogosto skrivajo v neurejenih odnosih med sodelavci in čustveno napornem delu. Zdi se, da so za kariero učitelja začetnika ključna prva leta poučevanja in da strokovno in kvalitetno mentorstvo na uvajanje v pedagoški poklic vpliva pozitivno – tako na strokovnem kot tudi odnosnem področju. Rezultati kvantitativne (vprašalnik) in kvalitativne raziskave (fokusne skupine in strukturirani intervjuji), opravljeni v okviru projekta LOOP, so pokazali, da so problematični odnosi med pedagoškimi delavci v Sloveniji najpogostejši razlog za nezadovoljstvo. Zato bi bilo smiselno razmisliti o uvedbi supervizije za pedagoge, ki bi odnose med učitelji okrepila, o čemer pišemo tudi v našem prispevku.

Ključne besede: mentoriranje, kariera učitelja, krizni odnosi, izgorelost v pedagoškem poklicu, pedagoška supervizija

Abstract: According to research, teaching is one of the most demanding professions, and many teachers suffer from exhaustion, some even burnout. The reasons often lie in unresolved relationships between colleagues and an emotionally demanding job. The first years of teaching seem to be crucial for the career of a novice teacher, and professional and high-quality mentoring seems to have a positive impact on the introduction to the teaching profession, both professionally and relationally. The results of quantitative (questionnaire) and qualitative research (focus groups and structured interviews) conducted within the project LOOP showed that problematic relationships are the most common reason for dissatisfaction among teachers in Slovenia. Therefore, the introduction of supervision for teachers should be considered in order to strengthen teacher-teacher relationships, which is also the topic of this article.

Keywords: mentoring, teaching career, crisis relationships, burnout in the teaching profession, teaching supervision

1. Uvod

Ukrepi, povezani z epidemiološkimi razmerami, so v ospredje postavili tudi preobremenjenost pedagoških delavcev. Šolanje od doma je učitelje ‚prisililo‘ v uporabo tehnologije in novih metod poučevanja – učitelji pa so pri tem jasno opozarjali, da je za otroke in mladostnike zelo pomemben živ stik in da šola ni le kraj poučevanja, temveč tudi kraj odnosov in medsebojne rasti. Žive stike so potrebovali tudi pedagogi. A problematični odnosi in preobremenjenost pedagoških delavcev ni le posledica epidemije, temveč stalnica, ki pedagoške poklice, tako v Sloveniji kot v tujini, spremlja že desetletja.

V času šolanja na daljavo se je zdelo, da so mlajši učitelji zaradi večje računalniške pismenosti pod manjšim pritiskom kot izkušeni učitelji. Ponekod je celo prišlo do menjave vlog, ko so bili učitelji začetniki mentorji izkušenim učiteljem, in ne obratno, kot bi bilo to po naravni poti tudi pričakovano. Hkrati so imeli manjšo podporo izkušenih učiteljev in vodstva šole, ki so se morali soočiti z drugimi izzivi. Že tako zahtevna začetniška pot je postala še zahtevnejša, vprašanje mentorstva in uvajanja učiteljev začetnikov v pedagoški proces še nekoliko bolj zanemarjeno. Na preizkušnji so bili tudi odnosi med učitelji – predvsem s kolegi iz drugih kolektivov.

Raziskave (Dormann in Zepf 2004; Mojsa-Kaja, Golonka in Marek 2015) kažejo, da je učiteljski poklic v javnosti vse manj cenjen, finančno premalo ovrednoten – obenem pa spada v kategorijo najbolj stresnih poklicev z relativno visoko možnostjo izgorelosti. V Združenih državah Amerike naj bi do petega leta delovne dobe učiteljski poklic zapustilo skoraj 40 % učiteljev (Chang-Mei 2009; Smith in Ingersoll 2004). Omenjene študije tudi ugotavljajo, da zanimanje za poklic učitelja pada. Nižji vpis v pedagoške programe opazamo tudi v Sloveniji, a na Ministrstvu za izobraževanje, znanost in šport Republike Slovenije (v nadaljevanju MIZŠ) menijo, da je to posledica manjših generacij, ki se vpisujejo na študij. Vlasta Šemrov pravi sledeče:

»Število vpisanih po študijskih letih v opazovanem obdobju sicer res upada, vendar ocenjujemo, da to ni posledica manjšega zanimanja za učiteljski poklic, pač pa je rezultat vedno manj številčnih generacij, saj podatki kažejo, da število vpisanih s področja izobraževalnih ved in pedagoških študijskih programov ne pada tako strmo, kot je upad generacij. Padec študentk in študentov torej ne sledi manjšanju generacije v enakem deležu, iz česar lahko sklepamo, da zanimanje za učiteljski poklic ne upada in se bo z večanjem generacije večalo tudi število vpisanih v pedagoške programe.« (Šemrov 2022)

Z željo, da bi pedagoški poklic v Sloveniji v prihodnosti postal človeku in družini bolj prijazen, sta se Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in MIZŠ kot partnerja priključila evropskemu projektu z imenom LOOP – Opolnomočenje učiteljev za vseživljenjski razvoj preko inovativnih programov kolegialnega uvajanja.¹ Projekt LOOP predstavlja krepitev osebnega, poklicnega in socialnega kontinuiranega

¹ Angl.: »Empowering teachers personal, professional and social development through innovative peer-induction programmes.«

razvoja učiteljev s pomočjo inovativnih programov kolegialnega uvajanja. Cilj projekta je priprava gradiv in izobraževalnih programov za mentorje, kar bi tem pomagalo pri delu z mentoriranci. Projekt je razdeljen v sedem delovnih enot (*work packages*). Znotraj prvega dela projekta smo raziskovalci opravili tako kvantitativni kot kvalitativni del raziskave. Kvalitativni del raziskave je bil sestavljen iz intervjujev tako z učitelji začetniki kot izkušenimi učitelji, z ravnatelji in fokusnimi skupinami. Rezultati raziskave so pokazali, da so odnosi za doseganje zastavljenih ciljev ključni, a da so ravno odnosi med sodelavci, z učenci in njihovimi starši najpogostejši razlog nezadovoljstva pedagoških učiteljev.

Naš prispevek izpostavlja najpogostejše odnose v pedagoškem poklicu in težave, do katerih pri medsebojnem sobivanju prihaja. Opredeljuje se tudi do posledic težav in zaključuje z naborom predlogov za izboljšanje obstoječega stanja, v upanju, da bo poklic učitelja postal bolj privlačen, izpolnjujoč in manj naporen.

2. Odnosi v šolskem okolju

Učilnica predstavlja mikrookolje, v katerem se poleg deljenja in ocenjevanja znanja nenehoma prepletajo in razvijajo družbeni odnosi. Učitelj je na dnevni ravni v odnosu z učenci, sodelavci (ožji in širši kolektiv), vodstvom šole, pa tudi s starši in lokalno skupnostjo. Omenili smo že, da je pedagoški poklic med poklici, ki se srečujejo z delom z ljudmi, bolj stresen. Branko Slivar (2003) je v svoji raziskavi na vzorcu 191 slovenskih učiteljev v gimnazijah identificiral deset faktorjev, ki na stres učitelja vplivajo v največji meri. Žal ne preseneča, da je več kot polovica (šest od desetih) faktorjev posredno povezana z odnosi, preostali štirje pa so z odnosi povezani neposredno. Med dejavniki stresa so maltretiranje, ki ga izvaja vodstvo delovne organizacije, težavni odnosi z učenci (nedisciplina, motenje pouka, pa nesramno in nespoštljivo vedenje, neupoštevanje pravil, izsiljevanje, grožnje itn.), slabi odnosi s sodelavci (slaba komunikacija, nesodelovanje, nepripravljenost za dialog, konflikti, slabo opravljeno delo sodelavcev), slabi odnosi z vodstvom (hierarhija, favoriziranje posameznikov, participacija pri odločanju, nejasna navodila) in odnosi s starši. Do podobnih ugotovitev sta prišla tudi Mihalič in Skok (1996), ki opozarjata na nerazumevanje in nevoščljivost med kolegi, kritike staršev in težave, ki kažejo na pomanjkljivo komunikacijo.

O krizi odnosov so poročali tudi respondenti, vključeni v raziskavo v okviru projekta LOOP. Tako učitelji začetniki² kot izkušeni učitelji so se strinjali, da je uvajanje v novo delovno okolje in pedagoški poklic ključno, s čimer se potreba po uvedbi mentorstva za učitelje začetnike še bolj potrjuje. Ti bi naj bili strokovno precej dobro podkovani, primanjkuje pa jim poznavanja administrativnih in birokratskih zadev, veščin za vodenje razreda, samozavesti za delo z učenci in starši, pa tudi poznavanja šolskega koledarja, šolskih pravil in obšolskih dejavnosti. Učitelji začetniki so tudi opozorili, da je pomanjkanje teh veščin posledica slovenskega visokošolskega izobraževalnega sistema in dejstva, da predavatelji didaktičnih predmetov nimajo iz-

² Projekt LOOP kot učitelje začetnike razume učitelje, ki opravljajo poklic učitelja manj kot pet let.

kušenj z delom v razredih in osnovnih šolah. Še manj jim je poznana vsa birokracija in upravljanje informacijskih sistemov, ki so potrebni za nemoteno delovanje pedagoškega pouka. Učiteljem začetnikom to predstavlja velike izzive, saj morajo najprej osvojiti informacijske sisteme in birokracijo – zato se ne morejo v polni meri posvetiti pripravam pedagoških ur in spoznavanju razredov.

Učitelji začetniki izpostavljajo, da je še toliko težje (in posledično bolj stresno), če nastopijo s svojim delovanjem sredi šolskega leta. Zaradi prevelike količine dela so odnosi postavljeni na stranski tir, seveda ne brez posledic. Med drugim je več učiteljev začetnikov izpostavilo, da so se počutili od starejših kolegov izkoriščani. Ena izmed intervjuvank je dejala: »Se mi pa zdi, da se učitelje začetnike in tudi druge mlajše zaposlene velikokrat izkorišča za druga opravila.«

Na podlagi rezultatov raziskave v sklopu projekta LOOP³ ugotavljamo, da uvažalno mentorstvo na odnose vpliva pozitivno. Mentor v očeh učitelja začetnika ni zgolj starejši učitelj, ki ga uči, ampak tudi psiholog, zaupnik – in morda celo prijatelj. Hkrati je mentor lahko tisti, ki učitelju začetniku pomaga pri vključevanju v širši kolektiv, ki je po besedah respondentov pogosto razdeljen v manjše skupine, ki med seboj slabo sodelujejo. Učitelji (ne le začetniki) opozarjajo še na dve pomembni težavi pri učiteljskem poklicu: ljubosumje in posledično tekmovalnost. Do te lahko pride tudi v odnosu mentor – učitelj začetnik ali v širšem učiteljskem kolektivu.

Z neznanimi in kriznimi situacijami v pedagoškem poklicu se srečujejo vsi učitelji. Poseben izziv predstavlja delo z zahtevnimi starši in problematičnimi učenci. Seveda imajo pri tem prednost izkušeni učitelji, ki se na podlagi že pridobljenega znanja in izkušenj tega lotijo lažje, a tudi tukaj najdemo primere, ko to ne drži nujno. Na delavnicah soustvarjanja v okviru projekta LOOP smo namreč dobili vpogled tudi v to, da kilometrini dela še ne pomeni nujno boljšega delovanja v razredu – in da učitelji začetniki kdaj reagirajo bolje kot starejši kolegi. V kriznih situacijah namreč igrajo pomembno vlogo tudi značajske lastnosti pedagoga in stopnja čustvene inteligentnosti. Vseeno ne smemo spregledati dejstva, na katerega so v okviru raziskave opozorili učitelji začetniki: da jim na začetku kariere največji izziv predstavlja pridobitev spoštovanja učencev in vzpostavitev discipline v razredu. Obenem poudarjajo, da učenci (še posebej dijaki) hitro začutijo, če učitelj ni samozavesten in odločen – ter nenehno preizkušajo meje. Velik izziv jim predstavlja tudi delo s starši, saj iz študijskih klopi tovrstnega znanja ne prinesejo, zaradi česar se počutijo manj samozavestne in ranljive. Navsezadnje pa na delo učiteljev vplivajo tudi osebni odnosi – in odnos, ki ga ima učitelj sam s seboj. Pomemben je tudi odnos do dela in učiteljeva pričakovanja. (Maslach, Schaufeli in Leiter 2001)

Skozi delo fokusnih skupin so udeleženci opozorili še na eno pomembno pomanjkljivost znotraj sedanjega izobraževalnega procesa v Sloveniji, ki po naši oceni pomembno vpliva na suvereno delovanje učitelja in postavljanje mej v težavnih

³ Vprašalnik je rešilo 172 anketirancev. Največ (44 %) vprašanih je imelo več kot pet let delovnih izkušenj. V raziskavi je sodelovalo še 30 % učiteljev začetnikov in 17 % ravnateljev oz. direktorjev izobraževalnih zavodov. Od tega je bilo v raziskavo vključenih 74 % žensk in 26 % moških. Razlika v spolni zastopanosti je bila glede na prevlado žensk v pedagoških poklicih pričakovana.

odnosih. K strokovnemu izpitu na področju vzgoje in izobraževanja je po 7. členu Pravilnika o strokovnem izpitu strokovnih delavcev na področju vzgoje in izobraževanja možno pristopiti šele po tem, ko ima učitelj opravljenih 840 ur vzgojno-izobraževalnega dela (Pravno informacijski sistem 2006). Na strokovnem izpitu morajo kandidati dokazati znanje iz poznavanja slovenskega jezika, poznavanja predpisov s področja vzgoje in izobraževanja in ustavne ureditve Republike Slovenije, ureditve institucij Evropske unije in njenega pravnega sistema ter predpisov, ki urejajo človekove in otrokove pravice ter temeljne svoboščine. Udeleženci naših fokusnih skupin so izrazili mnenje, da so pred opravljenim strokovnim izpitom pri svojem delu manj samozavestni in suvereni – pred starši in starejšimi kolegi se lahko počutijo bolj ranljive, kdaj tudi manj vredne. Nepoznavanje slovenske zakonodaje in vseh predpisov s področja vzgoje in izobraževanja pa povečuje strah (in obenem tudi možnost), da bi delali strokovne napake. Tu je sicer treba poudariti, da je za opravljanje strokovnega izpita potrebna tudi določena praksa. Prav tako je potrebno poznavanje zakonskih predpisov, ki bi jih morali učitelji začetniki osvojiti čim prej, a kot navajajo, jim za tovrstno izobraževanje zmanjka časa.

Glede na to, da je v pedagoškem poklicu zelo pomemben prvi stik z učenci in da lahko prvi karierni koraki zaznamujejo celotno učiteljevo kariero, je še toliko bolj pomembno, kakšno je delovno okolje. V nadaljevanju si bomo ogledali, kakšen vpliv imajo na delo učiteljev okrnjeni odnosi in kakšne posledice prinašajo.

3. Posledice krize odnosov v pedagoškem okolju

Počutje na delovnem mestu je v veliki meri odvisno od delovnega okolja in odnosov znotraj kolektiva. Pedagoški delavci (predvsem tisti, ki poučujejo na predmetni stopnji in v srednjih šolah) se na delovnem mestu srečujejo z velikim pretokom ljudi, pri čemer je pomemben odnos z vsakim učencem, staršem in sodelavcem. Dobri odnosi med sodelavci pomagajo, da je delo bolj učinkovito in premagovanje izzivov lažje. Če je učitelj znotraj kolektiva deležen dovolj razumevanja, podpore in pomoči, se lažje sooča z drugimi izzivi, ki jih prinaša delo z učenci, starši oz. skrbniki in lokalno skupnostjo.

Človek je družabno bitje. Odnosi so bili skozi evolucijo za preživetje vedno pomembni. Ker so odnosi za človeka nekaj najbolj temeljnega, kdaj tudi svetega, ima vsak šum znotraj določenega odnosa vpliv na človekovo delovanje. Tako se tudi slabi odnosi v kolektivu prej ali slej začnejo kazati navzven in vidno vplivajo tudi na druge odnose (Cranmer, Goldman in Booth-Butterfield 2017). Učitelji, ki so s sodelavci v dobrih odnosih, so pri delu bolj produktivni. Raziskave kažejo, da zaposleni, ki imajo s sodelavci dobre ali celo prijateljske odnose, do delovne organizacije čutijo večjo pripadnost – kar posledično zmanjšuje možnost absentizma in fluktuacije (Nielsen, Jex in Adams 2000).

Krizni odnosi povzročajo nezadovoljstvo in povišan kortizol, ki je povezan s stresom. Branko Slivar (2008, 111) je na problem stresa pri slovenskih učiteljih opozoril že pred

leti. Isti avtor poudarja, da imajo učitelji z višjim nivojem stresa nižjo raven tolerantnosti, skrbnosti, hkrati pa so za odnose manj angažirani (Slivar 2009). Ena izmed posledic stresa je slabša interakcija med učiteljem in učenci, težnja po nadzoru, slabo podajanje informacij in redkost pohval. Učitelji pod stresom stike z učenci in sodelavci navežejo težje. Dolgoročni stres vpliva tudi na imunski sistem in odpira vrata različnim boleznim, kar vodi v povečano odsotnost iz delovnega okolja. Navsezadnje lahko dolgoročni stres in nezadovoljstvo, povezano z delovnim okoljem, privede učitelja v izčrpanost in izgorelost, pri čemer bi naj imela na to največji vpliv čustvena izčrpanost (Yilmaz, Altinkurt, in Güner, 2015). Če temu dodamo še ugotovitev Shena idr. (2015), da izgorelost učitelja vodi k zmanjšanju motivacije učencev, hitro opazimo, da izčrpanost učiteljev negativno vpliva na celotni izobraževalni sistem.⁴

Skrb vzbujajoče je dejstvo, da za izgorelostjo zbolevajo tudi mlajši učitelji. Tudi sami smo v prej omenjeni raziskavi prišli do ugotovitev, da so učitelji zelo obremenjeni in da svojo službo opisujejo kot stresno. V intervjujih smo tudi izvedeli, da noben od sodelujočih intervjuvancev na začetku kariere ni imel ustreznega mentorskega vodenja. Vsi pa so bili mnenja, da bi jim to koristilo in nekatere izzive na začetku kariere tudi olajšalo. Prve izkušnje se namreč zapišejo v človekovo podzavest, zato je še toliko bolj pomembno, v kakšno delovno okolje in v kakšne odnose učitelj začetnik vstopi (Gostečnik 2004). Zgodi se lahko, da učitelj slabih izkušenj ne predela, in razvije osebne vzorce, ki za pedagoški poklic niso primerni – in na odnose na delovnem mestu vplivajo negativno. To se dogaja zlasti takrat, ko je izpostavljen večji kritiki starejših kolegov in vodstva. Čeprav se mentorstvo, kot bomo videli v nadaljevanju, kaže kot ena izmed rešitev za vzpostavljanje bolj zdravih odnosov v šolskem okolju, pa je uspešno le, če je mentor čustveno stabilna oseba, ki zna povratne informacije posredovati na konkreten in konstruktiven način.⁵ V nasprotnem primeru lahko začne učitelj začetnik mentorja ali drugega učitelja, ki si ga je postavil za ideal, posnemati in prevzemati njegov stil poučevanja. To lahko na kvaliteto učiteljevega dela močno vpliva, saj velik del energije nameni primerjanju s kolegi. Učenci učiteljevo negotovost hitro opazijo in jo tudi izkoristijo, kar je lahko še posebej vidno pri ocenjevanju.

Zadeva postane resnejša, ko učitelj negotovost prenese v nadaljevanje učiteljske kariere. Takšen učitelj v očeh součiteljev ni spoštovan; obstaja tudi možnost, da bo postal zagrenjen in da bo z mlajšimi kolegi ravnal slabo. S tem se krog nezadovoljstva in kriznih odnosov v pedagoških kolektivih nadaljuje. Če k temu dodamo še vlogo medijev in javno odmevnih kritik posameznih pedagogov, ki jih podajajo starši, postaja oblak, ki je v zadnjih desetletjih prekril pedagoške poklice, vse večji in temnejši. Tako kot v nekaterih drugih evropskih državah (Portugalska, Nemčija, Italija, Grčija, Hrvaška) se tudi v Sloveniji spopadamo s čedalje manjšim vpisom v pedagoške izobraževalne programe – in z vse večjim primanjkljajem učiteljev.

⁴ Po drugi strani pa Bollnow (Nežič Glavica 2021, 910) meni, da lahko učitelj izgorelost tudi zaradi tega, ker želi biti učencem blizu in si s svojim delovanjem zaslužiti njihovo zaupanje. »Dober učitelj je tisti, ki pozna tako dobre kot slabe plati učencev in bo tvegala, saj jim želi vedno znova zaupati in jim stati ob strani kljub njihovim slabostim.«

⁵ Tako meni več kot 70 % naših anketirancev.

teljev. MIZŠ pravi, da podatki za slovensko šolstvo niso optimistični, saj bo v prihodnjih letih prišlo do upokojitve velike generacije učiteljev, kar bo kadrovske težave še povečalo in učitelje dodatno obremenilo. Po starostni strukturi največ osnovnošolskega učiteljskega kadra pripada srednji generaciji (58,4 % v starostni skupini 30 do 49 let), skoraj polovica srednješolskega učiteljskega kadra pa starostni skupini 50 let in več (49,3 %). Povprečna starost osnovnošolskih učiteljic in učiteljev je 45 let; srednješolski učitelji in učiteljice so v povprečju še starejši, saj je njihova povprečna starost 49 let (Statistični urad RS 2022). MIZŠ⁶ napoveduje, da se bo glede na trenutno veljavno zakonodajo na večini predmetnih področij v naslednjih desetih letih upokojilo od 25 do 30 % vseh učiteljic in učiteljev osnovnih in srednjih šol. Da bo menjava generacij potekala čim bolj tekoče in za pedagoški proces brez vidnih posledic, bo treba na nacionalni ravni uvesti kvaliteten mentorski program, pa tudi supervizijo znotraj šolskega kolektiva.

4. Refleksija in supervizija v pedagoškem poklicu kot rešitev za premagovanje kriznih odnosov

Za preprečevanje nesoglasij v delovnem okolju in ohranjanje dobrih odnosov med sodelavci je potrebna redna in iskrena komunikacija ter konstruktivna kritika. »Največji problem nastopi takrat, ko so (socialne reprezentacije) tako zelo različne med seboj, da povzročajo ne le konflikt med različnimi družbenimi subjekti, ampak tudi prepreke za kakršnokoli komunikacijo in dialog.« (Kraner 2018, 613) Pogovor je po mnenju psihologov, psihoterapevtov, teologov in filozofov za človekovo psihično stanje najboljše zdravilo. Pri tem pa ni pomembno samo, da se pogovarjamo, ampak tudi, kako se pogovarjamo – in kakšen je naš odnos do samega sebe in sogovornika. To lepo povzema Vodičar (2021, 900): »Z govorjenjem, ko oblikujemo pomen, poskušamo uresničiti ideal in se odzivati na poglede drugih. Z vstopom drugega v moj svet zaznavnega moram do nje ali njega zavzeti stališče. Ta drugi ni jaz, zato me sooča z drugačno perspektivo, ki lahko vnaša konfliktnost interpretacij – hkrati pa v tej konfliktnosti tudi odkrivam nove možnosti bivanja.« Dobro komunikacijo zaznamuje tudi drža sogovornikov, s katero v pogovor vstopita – pripravljenost poslušati in slišati drugega je pri tem neizogibna. Če stopimo še korak dlje, lahko trdimo, da je eden izmed načinov za reševanje odnosov znotraj pedagoškega poklica drža resonance, ki jo lahko po besedah Kluna (2020, 287) razumemo tudi kot »medsebojno odzvanjanje v smislu sozvočja«. Nadalje pravi:

»Resonanca vedno zahteva odnos do nečesa drugega in odziva nanj. Če drža nadvlade v ospredje postavi lasten jaz, ki si želi drugost drugega porediti in s tem ukiniti, pa resonanca zahteva priznanje drugega, ki je (tudi v časovnem smislu) pred menoj in na katerega se odzivam. Želji po nadvladi stopi nasproti drža poslušanja in odgovarjanja drugemu. Ta odnos ni enosmeren, temveč vzajemen, zato je učinek resonance vzajemno odvzemanje v smislu sozvočja.« (287)

⁶ Podatke nam je posredovala Vlasta Šemrov iz Sektorja za razvoj kadrov v šolstvu na MIZŠ RS.

Katja Košir poudarja pomen refleksije v pedagoškem poklicu in zagovarja tezo, da učitelj »pri svojem delu ni in nikakor ne more biti obrtnik, ki deluje po utečenih postopkih, pač pa reflektiven raziskovalec svojega razreda, posameznih učencev, socialnega konteksta in navsezadnje sebe – svojih lastnih stališč in prepričanj, ki njegovo delo z učenci spodbujajo ali ga ovirajo pri vzpostavljanju podpornega odnosa z učenci« (2014, 4). Refleksija lastnega dela in občutij je pomembna tako za delo z učenci in njihovimi starši oz. skrbniki kot tudi za odnose znotraj ožjega in širšega kolektiva učiteljev. V prvi vrsti je potrebna samorefleksija, ki jo Bandura (1986) opredeljuje kot »najbolj značilno človeško lastnost«, saj s samorefleksijo človek svoja občutja, izkušnje, prepričanja o sebi osmisli – to pa lahko mišljenje in vedenje spremeni. Z omenjeno metodo lahko posameznik spremeni prepričanje o lastni učinkovitosti (Fasel Martinčević 2004, 86). Nenazadnje pa raziskave kažejo, da dobra (samo)refleksija lahko prepreči tudi izgorelost (Korthagen in Vasalos 2010).

Pri tem je treba opozoriti še na eno nevarnost, ki spremlja pretirano ponavljajoče se negativno razmišljanje. Slednje imenujemo ruminacija, ki je pogosto povezana z anksioznostjo, depresijo, negativnim afektom in različnimi oblikami nevroticizma. Da se ji izognemo – in za korak bližje medosebnim odnosom –, bi bilo po našem mnenju v pedagoške (in tudi druge) poklice smiselno uvesti supervizijo za pedagoge, pri kateri bi imeli pedagogi možnost pogovora s strokovnjakom (psihoterapevtom, psihologom).

S tem se strinjajo tudi udeleženci fokusnih skupin, ki so jih vodili Janko Muršak, Petra Javrh in Jana Kalin. Rezultati njihovih raziskav kažejo, da potreba po skupinskem delu v šolstvu obstaja, saj so jo »posredno ali neposredno izražali skoraj vsi udeleženci skupine, tako kot tudi pomen razvoja za to potrebnih kompetenc že v temeljnem usposabljanju« (Muršak 2011, 112). Pri tem je še posebej pomenljiva izjava enega izmed udeležencev, ki opozarja na pomembnost supervizije v pedagoškem poklicu in da lahko odnosi in sistem, v katere učitelj začetnik vstopi, zaznamujejo celotno pedagoško kariero. Tako pravi: »Marsikdo se lahko razvija v okolju, ki ni spodbudno, verjetno so izjeme, ampak po drugi strani rabiš vedno eno skupino ljudi, zbornico, kolege, supervizijsko skupino, svetovalno službo, nekoga, ki ti je v oporo tudi pri delovanju.« (113)

Supervizija za pedagoge bi bila tako individualna (pedagog – supervizor) kot timska⁷ (oddelčni kolektiv – supervizor), v določenih primerih pa bi prišla v poštev tudi skupinska supervizija.⁸ Medtem ko bi bila individualna supervizija za pedagoge lahko izbirna možnost, za katero se bi vsak odločil sam – po lastni potrebi in glede na okoliščine, s katerimi se pri svojem delu sooča –, pa bi morala biti timska supervizija sestavni del učiteljskega poklica in kot taka na neki način obvezna. Njen namen je iskanje odgovorov na vprašanja, ki se pojavljajo ob učiteljskem delu in vplivajo na strukturo odnosov, in predelovanje zastojev, ovir, do katerih prihaja v

⁷ Precej podobna timski superviziji je intervizija, ki se znotraj določene skupine izvaja redno in dlje časa. V tem se razlikuje od konzultacij, ki potekajo priložnostno – zgolj takrat, ko se za to pokaže potreba (Kessel 2002).

⁸ Bistvena razlika med skupinsko in timsko supervizijo je, da so pri drugi člani med seboj povezani in pri svojem delu soodvisni (Rožič 2015, 238).

kolektivu (Rožič 2015, 238). S tem, ko bi imel vsak pedagog možnost svoja doživljanja in poglede deliti, bi supervizior lahko ugotovil vzroke morebitnih nesoglasij, jih pomagal predelati in učitelje s časom naučil, da bi odnosno in osebno zrasli in določene nesporazume prerasli. Valenta in Repič Slavič (2014, 20) poudarjata, da je za skupinsko (pa tudi timsko) supervizijo pomemben prispevek vsakega posameznika, ki »z razkritjem svojega intrapsihičnega doživljanja prispeva, da supervizant na osnovi tega lažje pride do zaključka kaj se dogaja v klientovem sistemske, interpersonalnem in intrapsihičnem svetu«.

Vredno bi bilo razmisliti tudi o mešanih supervizijskih skupinah, v katere bi bili vključeni učitelji, ki poučujejo na različnih stopnjah (razredni ali predmetni) in prihajajo iz različnih pedagoških oddelkov.

Pri individualni superviziji bi se učitelj in supervizor pogovarjala o delu učitelja, njegovih osebnih izkušnjah, doživljanju učiteljskega poklica, pa o kariernih ciljih, postavljanju prioritet, zastavljanju ciljev in njihovem doseganju – in še posebej o odnosih z učenci, starši, lokalno skupnostjo, seveda tudi o odnosih s kolegi in vodstvom. Z rednimi supervizijami bi lahko učitelj dosegel različne pozitivne rezultate. Naučil bi se sproti prepoznavati svoja občutja, jih ubesediti in postaviti v širši kontekst. S tem bi okrepil osebno rast, obenem pa bi izzive lažje premagoval. Zgradil bi si bolj zdravo samopodobo ter spoznal svoje prioritete in meje. Rupar in Rupnik Vec (2010, 134–135) tudi menita, da bi individualna supervizija lahko učitelju pomagala, da bi bolje spoznal svoj način poučevanja, bolje razumel dinamiko in interakcijo med učenci, učence bolje spoznal – in nenazadnje v njem vzbudila željo in pripravljenost po raziskovanju novih načinov poučevanja.

Če je individualna supervizija usmerjena na posameznika, pa je želja timske supervizije predvsem vzpostavitev zdravih, funkcionalnih in trajnih odnosov med sodelavci, kar izboljša tudi delovno uspešnost. Tu bi se pogovori osredotočili na aktualne problematike in težave, prav tako bi skupaj reševali nesoglasja znotraj tima, ovrednotili svoje delo, si podelili svoja občutja – in se učili poslušati ter slišati. Rezultate timske supervizije v pedagoškem poklicu vidimo v bolj iskrenih in pristnih odnosih, odpravljanju nekaterih vzrokov za slabo počutje na delovnem mestu, iskanju rešitev za boljše sodelovanje in bolj povezan kolektiv. Redne timske supervizije bi omogočile lažje in učinkovitejše vključevanje novih zaposlenih v delovno okolje, kar je še posebej pomembno za učitelje začetnike. Nenazadnje pa bi se dobri medsebojni odnosi poznali tudi pri bolj učinkovitem in uspešnejšem timskem delu – in bolj zadovoljnih učiteljih. Na dolgi rok bi to preprečilo izgorevanje učiteljev in omililo probleme, s katerimi se sodobni pedagogi soočajo.

Vzpostavitev rednih skupinskih supervizij v pedagoškem poklicu (kot tudi v drugih poklicih, v katerih je tveganje za izgorelost večje) je tako po našem mnenju nujen proces, ki bi lahko prinesel dolgoročne pozitivne rezultate. Rupar in Rupnik Vec navajata pozitivne komentarje udeležencev, ki so supervizijo izvajali poskusno. Šolska svetovalka – hkrati supervizorka – je povedala sledeče:

»Že kmalu po vzpostavitvi supervizijske skupine sem opazila precejšen napredek v medsebojni komunikaciji med članicami skupine. Kadar so

naletele na problem v razredu, so poiskale pomoč druga pri drugi, večkrat so načrtovale učne ure skupaj, kar se prej ni dogajalo. Imele so tudi nekaj medsebojnih hospitacij pri pouku. Med njimi je bilo opaziti več solidarnosti in medsebojnega sodelovanja. Večkrat so izrazile mnenje, da bi se morali učitelji vključevati v take skupine.» (Rupar in Rupnik Vec 2010, 136)

Zavedamo pa se, da je vpeljevanje sprememb v šolski sistem dolgoročen proces, ki zahteva tudi svojo strategijo. Uvajanje pedagoške supervizije v šole bi tako moralo potekati v treh fazah: faza iniciacije, faza implementacije in faza institucionalizacije (2010, 123–129).

5. Zaključek

H kvalitetnemu posredovanju znanja ne prispeva zgolj strokovno znanje in obvladovanje pedagoških disciplin, temveč tudi odnosi med pedagoškimi delavci in samorefleksija. Poklic učitelja in vloga, ki jo ta ima v družbi, se je v zadnjih desetletjih močno spremenila. Nekoč ugleden poklic je danes postavljen pod različne drobnogleda. Sodobni učitelj ni več le pedagog, ampak obenem tudi birokrat, organizator dogodkov, motivator, mentor, psiholog – in še mnogo več. Menjavanje vlog je za marsikaterega učitelja stresno, vzame veliko časa, s tem pa zmanjša možnosti za graditev kvalitetnih odnosov med sodelavci.

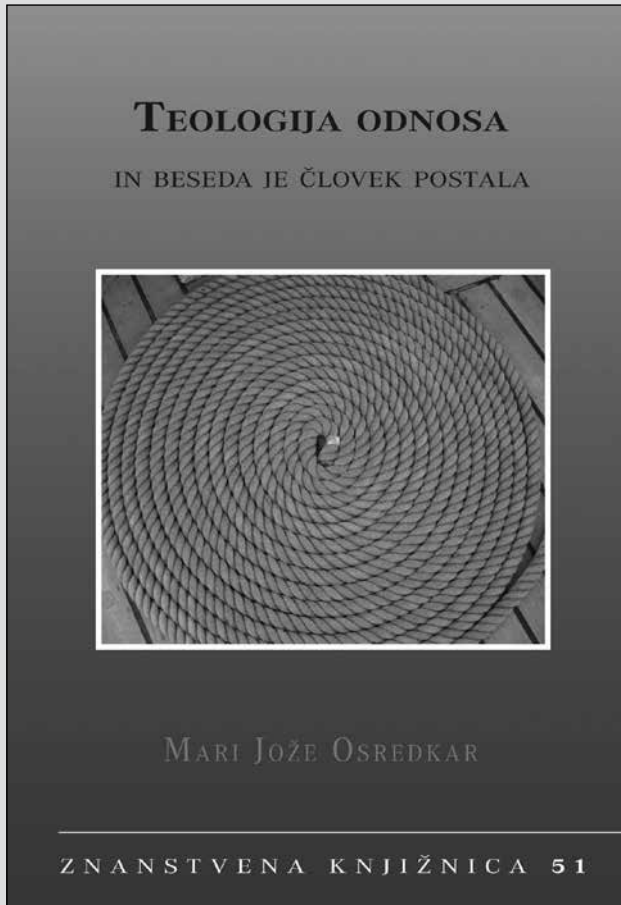
Rešitev za lažji vstop v pedagoški poklic je v kvalitetnem mentorskem programu. Sodelovanje med mentorjem in učiteljem začetnikom bi temu uvajalno obdobje olajšalo, hkrati pa bi vplivalo na graditev odnosa. Biti dober mentor namreč pomeni imeti občutek za delo z mentorirancem, mu prisluhni, svetovati, ga motivirati in mu nenazadnje pomagati, da čimprej naveže stike z drugimi sodelavci in postane del skupnosti.

A tudi odnosi z drugimi sodelavci niso samoumevni. Supervizija med pedagoškimi delavci se ponuja kot rešitev za graditev kvalitetnejših odnosov. Delitev izkušenj, skupno iskanje rešitev in iskreno izražanje občutkov učiteljev bi vsakemu posamezniku znotraj supervizorske skupine dalo občutek, da ni sam – da se njegovi kolegi soočajo s podobnimi situacijami, da podobne težave doživljajo tudi drugi učitelji. Raziskave, ki smo jih omenili v članku, kažejo na to, da tovrstna srečanja vidno izboljšajo počutje učiteljev in zgradijo ter otrdijo odnose med njimi.

Reference

- Chang-Mei.** 2009. An Appraisal Perspective of Teacher Burnout: Examining the Emotional Work of Teachers. *Educational Psychology Review* 21, št. 3:193–218.
- Cranmer, Gregory A., Zachary W. Goldman in Melanie Booth-Butterfield.** 2017. The Mediated Relationship Between Received Support and Job Satisfaction: An Initial Application of Socialization Resources Theory. *Western Journal of Communication* 81, št. 1:64–86.
- Dormann, Christian, in Dieter Zapf.** 2004. Customer-Related Social Stressors and Burnout. *Journal of Occupational Health Psychology* 9, št. 1:61–82.

- Gostečnik, Christian.** 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Kessel, Louis Van.** 2002. Začasna pomoč v intervjuju v organizacijah. V: Sonja Žorga, ur. *Modeli in oblike supervizije*, 131–152. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Korthagen, Fred A. J., in Angelo Vasalos.** 2010. Going to the Core: Deepening Reflection by Connecting the Person to the Profession. V: Nona Lyons, ur. *Handbook of reflection and reflective inquiry*, 529–552. New York: Springer.
- Kraner, David.** 2018. Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napeitosti. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:611–624.
- Maslach, Christina, Wilmar B. Schaufeli in Michael P. Leiter.** 2001. Job burnout. *Annual Review of Psychology* 52:397–422.
- Mihalič, Jadranka, in Cvetka Skok.** Stresogeni dejavniki učiteljevega dela. *Šolsko svetovalno delo* 1, št. 2:15–20.
- Mojsa-Kaja, Justyna, Kristana Golonka in Tadeusz Marek.** 2015. Job burnout and engagement among teachers: Worklife areas and personality traits as predictors of relationships with work. *International Journal of Occupational Medicine and Environmental Health* 28, št. 1:102–119.
- Muršak, Janko, Petra Javrh in Jana Kalin.** 2011. *Poklicni razvoj učiteljev*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Zaupam, zato si upam: zapanje kot temeljna geštalt pedagoška kategorija. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916.
- Nielsen, Ivy K., Steve M. Jex in Gery Adams.** 2000. Development and Validation of Scores on a Two-Dimensional Workplace Friendship Scale. *Educational and Psychological Measurement* 60, št. 4:628–643.
- Pravno informacijski sistem.** 2006. Pravilnik o strokovnem izpitu strokovnih delavcev na področju vzgoje in izobraževanj. Pravno informacijski sistem. 3. 3. <http://www.pisrs.si/Pisweb/pregledPredpisa?id=PRAV6698#> (pridobljeno 30. 5. 2022).
- Rožič, Tatjana.** 2015. *Supervizija v psihoterapiji: Regulacija afekta v relacijski superviziji in terapiji*. Ljubljana: Sigmund Freud University Press.
- Rupar, Brigita, in Tanja Rupnik Vec.** 2010. Supervizija in organizacije. V: Alenka Kobolt, ur. *Supervizija in koučing*, 111–150. Ljubljana: Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Shen, Bo, Nate McCaughtry, Jeffrey Martin, Alex C. Garn, Noel Kulik in Mariane M. Fahlman.** 2015. The Relationship Between Teacher Burnout and Student Motivation. *British Journal of Educational Psychology* 85, št. 4:519–532.
- Slivar, Branko.** 2003. Dejavniki, strategija in učinki spoprijemanja učitelja s stresom. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta, Univerza Ljubljana.
- — —. 2008. Ugotavljanje vzorcev stresorjev pri delu učiteljev v povezavi z zadovoljstvom pri delu. *Horizons of Psychology* 17, št. 3:93–112.
- — —. 2009. *Raziskava o poklicnem stresu pri slovenskih vzgojiteljih, učiteljicah in učiteljih*. Ljubljana: Sindikat vzgoje, izobraževanja, znanosti in kulture Slovenije.
- Smith, Thomas M., in Richard M. Ingersoll.** 2004. What Are the Effects of Induction and Mentoring on Beginning Teacher Turnover? *American Educational Research Journal* 41, št. 3:681–714.
- Statistični urad RS.** 2022. Vsi zaposleni v RRD po sektorju zaposlitve, poklicu in spolu, Slovenija, 2007 – 2016. Statistični urad Republike Slovenije. 24. 1. <https://pxweb.stat.si/SiStatData/pxweb/sl/Data/Data/2364101S.px/> (pridobljeno 30. 5. 2022).
- Šemrov, Vlasta.** 2022. Osebna korespondenca po elektronski pošti. 30. 5. Hrani avtorica članka.
- Valenta, Tanja, in Tanja Repič Slavič.** 2014. Skupinska supervizija – relacijsko družinski model. V: Damjan Ganc, ur. *Odnosi na križišču sodobnega časa: Zbornik povzetkov in člankov 5. kongresa zakonskih in družinskih terapevtov Slovenije z mednarodno udeležbo*, 20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Vodičar, Janez.** 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904.
- Yilmaz, Kürsad, Yahya Altinkurt in Mustafa Güner.** 2015. The Relationship between Teachers' Emotional Labor and Burnout Level. *Eurasian Journal of Educational Research* 15, št. 59:75–90.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Anton Štrukelj

**Dankbares Gedenken an Henri Kardinal de Lubac
anlässlich seines 30.Todestages (4. Sept. 1991):
Vortrag am Hans Urs von Balthasar-Gedächtnistag,
in Basel, 3. Juli 2021**

*Hvaležen spomin na kardinala Hernija de Lubaca ob
30. letnici smrti (4. september 1991): predavanje na
spominskem dnevu Hansa Ursa von Balthasarja v
Baslu, 3. julija 2021*

*Grateful Remembrance of Henri Cardinal de Lubac
on the Occasion 30th Anniversary of His Death (Sept.
4, 1991): Lecture at the Hans Urs von Balthasar Me-
morial Day, in Basel, 3 July 2021*

Zusammenfassung: Im vorliegenden Vortrag beim Hans Urs von Balthasar-Gedächtnistag in Basel (3. Juli 2021) wurde zuerst der Lebens- und Leidensweg von Henri de Lubac dargestellt. Dann wurde unter dem Stichwort „Vermittlung als gemeinsamer Auftrag“ die langjährige Freundschaft und Zusammenarbeit von zwei eminenten Theologen gewürdigt. Beide Gelehrten waren in echt ignatianischer ‚kirchlichen Gesinnung‘ die Vermittler, die Brückenbauer. Beide verstanden und erfüllten ihre Vermittlungsaufgabe als Übersetzer der kostbaren Schätze. »Zwei wirklich große Jesuiten im 20. Jahrhundert« (Kardinal Joseph Ratzinger) bauten eine katholische Symphonie zu einer immer leuchtenderen Verherrlichung Gottes.

Schlüßelworte: Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Kirche, Kirchenväter, Theologie, lebendige Überlieferung, Zeugnis

Povzetek: V predavanju ob Balthasarjevem spominskem dnevu v Baslu (3. julij 2021) je bila najprej prikazana trnjeva življenjska pot Henrija de Lubaca. Nato je bilo pod oznako „Posredovanje kot skupna naloga“ opisano njuno dolgoletno prijateljstvo in sodelovanje. Oba odlična teologa sta bila v pristnem ignacijanskem ‚cerkvenem čutenju‘ posrednika in graditelja mostov. Oba sta svojo posredniško vlogo dojemala in izpolnjevala kot prevajalca dragocenih zakladov.

»Dva zares velika jezuita v 20. stoletju« (kardinal Joseph Ratzinger) sta gradila katoliško simfonijo za vedno bolj žareče poveličevanje Boga.

Ključne besede: Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Cerkev, cerkveni očetje, teologija, živo izročilo, pričevanje

Abstract: In the lecture for Hans Urs von Balthasar's memorial-day in Basel (July 3rd 2021) is presented the sorrowful lifepath of Henri de Lubac. Under the chief idea "Mediation as a common task" is described as the lasting friendship and cooperation of the two eminent theologians. In the genuine Ignatian "*sentire cum Ecclesia*" they were architects of bridges. They understood and performed their role of mediation as interpreters of precious treasures. "Two really great Jesuits of the 20th century" (Joseph Cardinal Ratzinger) constructed the Catholic symphony for a more radiant glorification of God.

Keywords: Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Church, Fathers of the Church, Theology, living tradition, witness

Im Jubiläumsjahr, als die Gesellschaft Jesu den 500. Geburtstag ihres Gründers, des hl. Ignatius von Loyola – heuer ist der 500. Jahrestag seiner Bekehrung – feierte, ist in der Morgenfrühe des 4. Septembers 1991 in Paris im Alter von fast 96 Jahren Henri Kardinal de Lubac verstorben. Er war ein »gläubiger Mensch von kompromissloser Treue« und »einer bis zur Selbstvergessenheit gelangten Liebe zu Gott«. Trotz mancher Bitterkeit, Missverständnisse und Leiden »blieb ihm sein Vertrauen in die unerschöpfliche ignatianische Kraft erhalten« (Tillette 1993, 106; Lochbrunner 1994, 82; Voderholzer 1999; Chantraine 1993, 543–559).

Verehrte Damen und Herren! Mit Dankbarkeit griff ich den sehr passenden Vorschlag auf, dass wir heuer den 30. Todestag von Kardinal Henri de Lubac in die Mitte unserer Gedächtnisfeier setzen. Es ist zwar nicht so leicht, zwei eminente Persönlichkeiten – Hans Urs Kardinal von Balthasar und Henri Kardinal de Lubac – gebührend zu würdigen, aber unsere dankbare Liebe möge unserer Schwäche abhelfen. So wollen wir versuchen, wenigstens einige Aspekte hervorzuheben. Zuerst ein Wort zum Leben und Wirken von Henri de Lubac.

1. Zum Lebens- und Leidensweg von Henri de Lubac

Henri de Lubac wurde am 20. Februar 1896 in Cambrai in Nordfrankreich geboren (Chantraine 2007, 61). Die Familie zog nach Bourg-en-Bresse und später nach Lyon. »Meine Eltern waren wenig begütert«, schreibt er. »Wir waren sechs Kinder /.../ Meine Mutter war eine einfache Frau /.../ Ihre ganze Kultur gründete in der Tradition und in der christlichen Frömmigkeit.« (de Lubac 1996, 485) Im Jahr 1913 trat Henri de Lubac in die Gesellschaft Jesu (Provinz Lyon) ein. Das Noviziat war in England. Während des ersten Weltkrieges (1915–1918) erlitt er am 1. November 1917 eine schwere Kopfverletzung, die seine spätere Arbeit oft wochenlang be-

hinderte.¹ Nach der Entmobilisierung studierte er Philosophie in Jersey. Vier Jahre Theologie absolvierte er in Ore Place, Hastings und Lyon-Fourvière. Nach der Priesterweihe (1927) und dem dritten Probejahr in Paray-le-Monial (1928–1929) erfolgte die Ernennung zum Dozenten und später zum Professor für Fundamentaltheologie und für Religionsgeschichte in Lyon. Ab 1935 wohnte de Lubac in Fourvière. Hier studierte eine Gruppe junger Jesuiten Theologie, darunter auch Hans Urs von Balthasar (1933–1937). In diese Zeit fällt der Beginn der Freundschaft zwischen den beiden großen Theologen. Damals erscheint auch das erste große Werk de Lubacs: *Catholicisme* (1938), ein programmatisches Werk. Im nächsten Jahrzehnt entstehen die Arbeiten *Corpus mysticum* (über Gotteserkenntnis, Kirche und Eucharistie im Mittelalter, 1949), *Tragödie des atheistischen Humanismus* (1950), *Surnaturel* (1946) und *Schriftverständnis des Origens* (1950; Figura 1991, 540–549; 1979).²

Die Diskussion um das Buch *Surnaturel* entzündet eine heftige Auseinandersetzung um die fälschlich so genannte ‚neue Theologie‘ (*Nouvelle théologie*). Einen Höhepunkt der langen und schmerzlichen Angelegenheit bildet die Enzyklika „*Humani generis*“ – ein Blitzschlag über Fourvière. H. de Lubac wurde 1950 von seiner Lehrtätigkeit in Lyon beurlaubt. In dieser äusserst schwierigen Situation erweist und bewährt sich sein *tugendhaftes Ertragen von Ungerechtigkeiten*.

Von Balthasar liefert nicht nur eine kompetente Darstellung der Schriften von H. de Lubac, sondern zeichnet auch ein Porträt seiner tugendhaften Persönlichkeit:

»Verdächtigungen hatten bereits vor *Surnaturel* (1946) eingesetzt /.../ P. Garrigou-Lagrange lanciert gegen de Lubac und seine Freunde das Schlagwort der *Nouvelle théologie* (1946) /.../ Mit „*Humani Generis*“ schlägt der Blitz im Lyoner Scholastikat ein, de Lubac wird zum Hauptsündenbock gestempelt. Die nächsten zehn Jahre werden für den der Lehrbefugnis Beraubten, zunächst aus Lyon Verwiesenen und von Ort zu Ort Getriebenen zu einem Kreuzweg. Seine verfehmtten Bücher werden aus den Bibliotheken der Gesellschaft Jesu entfernt und aus dem Handel gezogen.« (Balthasar 1976, 14)

Der Dulder de Lubac bekennt: »Während all diesen Jahren wurde ich niemals befragt, hatte keine einzige Aussprache über das Wesentliche mit einer römischen

¹ Xavier Tilletle SJ, sein ehemaliger Student in Fourvière, berichtet: »Der Meister war ein Leidender, der vom Ersten Weltkrieg eine schwere, seine Arbeit tage- und wochenlang behindernde Kopfverwundung mit heimgebracht hatte. Oft genug trafen wir ihn im Lehnstuhl oder auf seinem Bett ausgestreckt, kaum fähig zu sprechen. Wir verschlangen seine Bücher.« (1976, 187)

² Einen Bericht über die Lehrtätigkeit von H. de Lubac vermittelt P. Xavier Tilletle: »Er war nicht Lehrer am Scholastikat, sondern ‚drunter‘ an der Faculté Catholique, kehrte aber trotz seiner Erschöpfung nie mit dem ‚Seil‘ (der kleinen Drahtseilbahn) zurück, sondern schleppte sich mühsam die engen, steilen Gäßchen empor. ‚Droben‘ übte er jedoch eine Art geheimes Lehramt aus; Professoren und Schüler besuchten sein Zimmer fleißig /.../ Aus diesem leisen, unscheinbaren Lehrgang erwuchs, was man die ‚Schule von Fourvière‘ nennen mag /.../ Im Grunde war es keine ‚Schule‘, noch viel weniger eine ‚neue Theologie‘, sondern die alten, dem christlichen Ursprung nahen Quellen der Väter begannen wieder zu sprudeln und ergossen sich in vielen Strömen /.../ Aus einer einzigen zentralen Vision wuchs sich sein Werk nach allen Seiten aus, wie ein freistehender Baum seine Äste ausbreitet. Er legte großen Wert auf die beim Beginn des Theologiestudiums erforderliche, Bekehrung des Herzens.« (1976, 187)

Stelle, weder einer kirchlichen noch einer solchen der Gesellschaft. Man teilte mir nie mit, wessen ich angeklagt war, verlangte auch nie irgend etwas, was einer ‚Re-traktion‘, einer Erklärung oder besonderen Absage gleichgekommen wäre.« (Balthasar 1976, 14; Lubac 1996, 215)³

De Lubac lebte in dieser Zeit vorwiegend in Paris, wo zwei wichtige Bücher über den Buddhismus und vor allem die *Betrachtung über die Kirche* (1953) erschienen. Die Kapitel des letzteren stammen aus den früheren geistlichen Konferenzen und spiegeln seine unerschütterliche Liebe zur Kirche wider. De Lubac kann 1954 seine Lehrtätigkeit in Lyon wieder aufnehmen. Die Wende von der Verfehlung zur kirchlichen und theologischen Anerkennung kam 1958. Erst die Ernennung durch Papst Johannes XXIII. zum Konsultor der vorbereitenden theologischen Konzilskommission warf das Steuer herum. Es folgten kirchliche Berufungen und Ehrungen, verbunden mit viel Arbeit. Als seine Mutter erfahren hatte, dass er in das Institut de France gewählt und etwas später nach Rom zum Konzil berufen worden war, schrieb sie ihm in zwei Briefen: »Ich bitte Unseren Herrn, dass er Dich in der Demut bewahre.« (de Lubac 1996, 485) – Sie wurde natürlich erhört!

Die Mitarbeit am Zweiten Vatikanischen Konzil war besonders fruchtbar, und zwar auf unmittelbare und mittelbare Weise. Als Autor von *Die Tragödie des atheistischen Humanismus* war er Experte in Fragen des Atheismus und damit ein befreundeter Ratgeber für Erzbischof Wojtyła von Krakau. Die Inspiration de Lubacs ist eindeutig erkennbar in der Pastoralconstitution „Gaudium et Spes“ (Artikel 19 bis 22). Noch größer war sein mittelbarer Einfluß auf die Gestaltung der Texte durch seine Bücher. Nicht nur die Bischöfe, sondern auch Papst Paul VI. kannte und schätzte de Lubacs Bücher über die Heilige Schrift und patristische Exegese. In der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ sowie in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ ist sein Beitrag fast buchstäblich festzustellen.

Unmittelbar nach Beendigung des Konzils tritt de Lubac mit Kommentaren und Erläuterungen zu den wichtigsten Dokumenten hervor und bemüht sich um eine dem Buchstaben und Geist des Konzils angemessene Rezeption (Voderholzer 1999, 64f). Eine Reihe von seinen ekklesiologischen Schriften erscheint 1967 unter dem Titel *Paradoxe et Mystère de l’Eglise*. Die Anregung dazu ging von Hans Urs von Balthasar aus; mit seiner Übersetzung *Geheimnis aus dem wir leben* (1968 [1992b]), eröffnete er die Herausgabe der Werke de Lubacs.⁴ Die Jahre des Konzils brachten auch viele Kontakte, die nachkonziliare Zeit manche Ehrung, vielerlei Reisen, auch solche nach Nord- und Südamerika. Der hl. Paul VI. berief ihn als Konsultor in die Sekretariate für die nichtchristlichen Religionen und für die Nichtgläubigen.

Im Jahr 1969 wurde H. de Lubac mit H. U. von Balthasar und Joseph Ratzinger Mitglied der neugeschaffenen Internationalen Theologenkommission (bis 1974). Er hat

³ Siehe Kp. IV: „Die Affäre Fourvière“, S. 189–216 und Dokumente zu Kp. IV, S. 217–306. Zu dieser Auseinandersetzung vgl. etwa das Themenheft „Surnaturel. Une controverse au coeur du thomisme au XXe siècle“ in der *Revue thomiste* 102 (1/2001) oder in aller Kürze Leo Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*. Katholische Dogmatik VI. (Aachen: MM Verlag, 1998), 399–407.

⁴ Zu dieser ekklesiologischen Reihe gehören auch Henri de Lubac (1974b; 1975c).

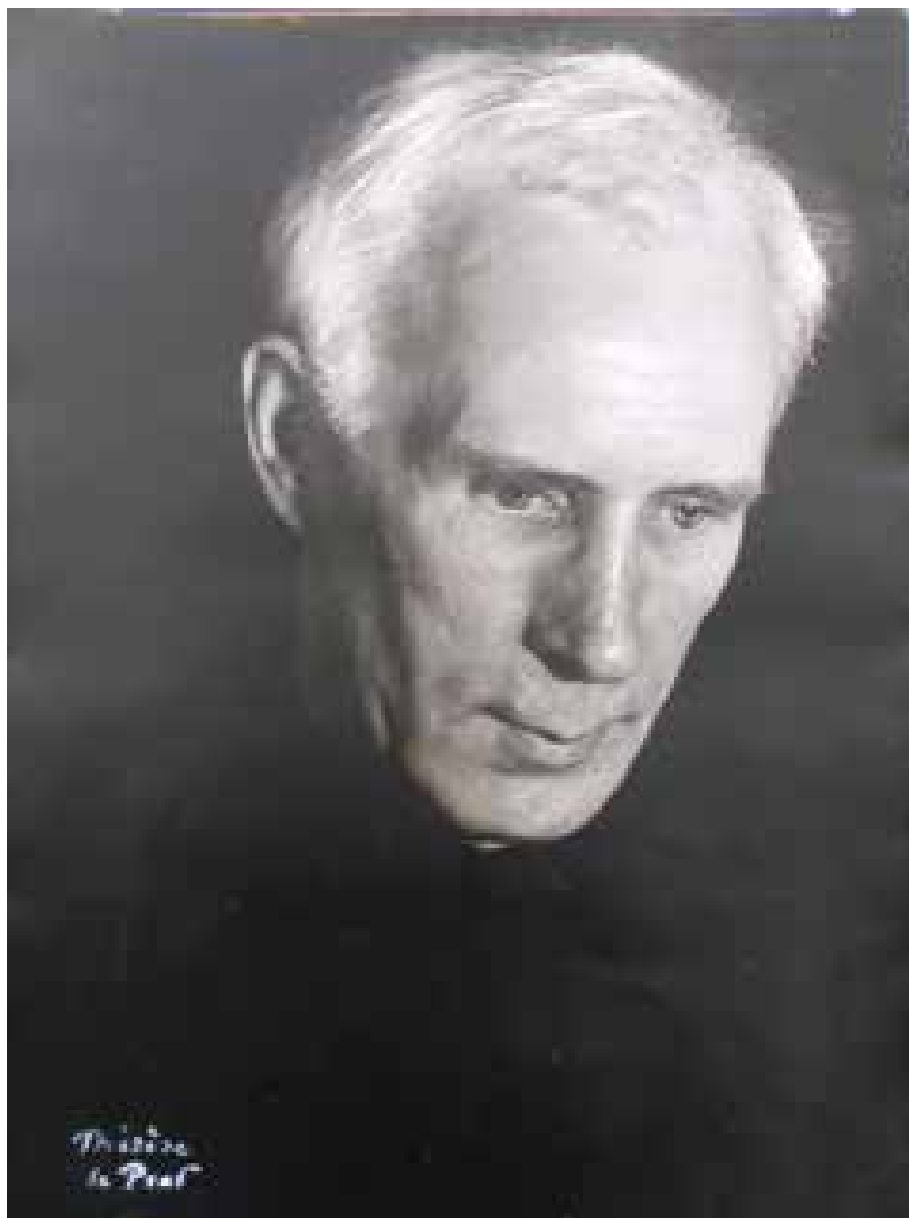
immer schon über sich hinaus zu wirken versucht. Einige Beispiele: einmal seine massgebliche Beteiligung bei der Gründung und Leitung der grossen Sammlung „Théologie“ und dann an einem der erstaunlichsten Phänomene in der heutigen Catholica: den „Sources Chrétiennes“ (heute schon über 600 Bände). Endlich auch seine Mitarbeit bei der französischen Ausgabe der Zeitschrift *Communio*. Das französische Fachwort für seine selbstlos zurücktretende Haltung heisst: *effacé* (Balthasar 1976, 17). – So sagt von Balthasar. Es gilt daran zu erinnern, daß Henri de Lubac seit dem Anfang am Projekt der Zeitschrift beteiligt war. Er hat schon für das erste Heft – gleich nach dem einleitenden Aufsatz *Communio – Ein Programm* – den Artikel „Credo... Sanctorum Communionem“ geschrieben (Lubac 1972a, 18–32; 1972b, 324–340; 1999, 19–36).

In seiner sprichwörtlichen Bescheidenheit zieht de Lubac es fast immer vor, statt selbst die Stimme zu erheben, das Gemeinte durch eine Stimme der grossen kirchlichen Tradition vernehmlich zu machen. Im Vorwort zu *Catholicisme* heisst es bereits: »Wenn Zitate sich häufen, so darum, weil wir auf die unpersönlichste Weise vorgehen wollten: schöpfend vor allem aus dem zu wenig ausgebeuteten Schatz der Kirchenväter.« (de Lubac 1992a, 19)⁵

Aber die höchst einseitige Entwicklung der Gesellschaft Jesu in Frankreich drängte den gealterten Meister abermals in die Ecke. Der grösste Schmerz für ihn war es, feststellen zu müssen, wie sehr in den Jahren nach dem Konzil der genuine Geist der Gesellschaft zu schwinden begann. Traurig musste er erklären: »Was ich als eine schmackhafte Nahrung und vorwärtsdrängende Kraft hatte darbieten wollen, das verwerfen sie jetzt als eine dürre Frucht oder unbequeme Last.« Der von vielen Laien und Priestern Hochgeschätzte gilt für die im Orden Tonangebenden als ein hoffnungslos ‚Überholter‘. Auch in Kreisen der Hierarchie ist er kein sonderlich gern Gesehener (von Balthasar 1976, 15). Trotz seiner grossen Empfindsamkeit liess er sich nie verbittern. Immer fand er für das ihm Angetane Entschuldigungen und mildernde Umstände. Er, der grosse Universalist, musste an den nachkonziliaren Wirren in der Kirche leiden. Die Aussage von H. U. von Balthasar ist bewegend:

»Wenn bei Bernanos der Pfarrer von Torcy seinem jungen Mitbruder sagt, sein Ort innerhalb des Mysteriums Jesu sei der Ölberg, so wäre es nicht abwegig zu sagen, de Lubacs Ort sei der Hof des Prätoriums, die Geisselsäule. In welchem Geist er die Hiebe ertrug – im Gegensatz zu manchen Zeitgenossen –, kann eine Stelle in dem Buch *.../ Méditation sur l'Eglise* (1953) zeigen: »Natürlich können uns im menschlichen Aspekt der Kirche eine Menge Dinge enttäuschen. Und es kann auch geschehen, dass wir ohne eigene Schuld in der Tiefe missverstanden bleiben. Ja, es kann sein, dass wir in ihr selbst Verfolgung erleiden müssen /.../ Geduld und liebendes Schweigen werden in solchen Fällen besser als alles andere sein.« (von Balthasar 1976, 85f; de Lubac 1968a, 191)

⁵ Xavier Tillet (1976, 187f) bemerkte: »Manche von ihm geschriebenen Seiten sind nur noch ein Zitatengeflecht, gespickt überdies mit Anmerkungen. Er hat auf ein spekulatives Œuvre verzichtet, um wie der ›Schriftgelehrte des Himmelsreiches aus seinen Schätzen Altes und Neues‹ in überschwenglicher Fülle auszuteilen.«



Geduld und liebendes Schweigen... d. h. Sühne, stellvertretendes Leiden, Gebet und Opfer.

Das Foto De Lubacs sagt es eindeutig: Er schaut und schweigt. Er denkt und schreibt. Er liebt und vergibt.

De Lubac siedelte im Sommer 1974, nach der Schliessung des Theologats in Fourvière, nach Paris über, wo er in verschiedenen Häusern bis zu seinem Tod, am 4. September 1991 lebte. Die Obsequien zelebrierte Kardinal Lustiger am 10. Sep-

tember in der Kathedrale Notre-Dame. Die letzte Ruhestätte ist im Pariser Friedhof Vaugirard an der Seite von Kardinal Jean Daniélou. – Der hl. Papst Johannes Paul II. hat im Beileidschreiben (von 5. September 1991) den Heimgegangenen als seinen guten Freund und großen Theologen gewürdigt: »Durch seine Erhebung ins Kardinalat wollte ich die Verdienste des unermüdlchen Forschers, des geistlichen Meisters, des inmitten der verschiedenen Schwierigkeiten seines Lebens treuen Jesuiten anerkennen. Vergegenwärtige ich mir seine Liebe zu Gott, zur Kirche und zum Stuhl Petri, so ist es mir ein Anliegen, die hohe Wertschätzung auszudrücken, die der Heilige Stuhl für die Person dieses Ordensmannes und das Werk dieses hervorragenden Theologen hegt.«⁶

2. Vermittlung als Auftrag

»Ein Beitrag für die katholische Symphonie zur größeren Ehre Gottes«

Es fällt auf, dass beide geniale Theologen – Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar – keine eigene Schule gründeten, keine eigenen Ideen verbreiten wollten, sondern sich als Knechte des Herrn, als Freunde des Bräutigams (,Finger des Täufers'), als treue Söhne der »heiligen hierarchischen Mutter Kirche« verstanden hatten. Beide waren in echt ignatianischer »kirchlichen Gesinnung« die Vermittler, die Brückenbauer. Ja, »Vermittlung als Auftrag« ist eine passende Bezeichnung für beide (Baumer 1989, 365–381; Hans Urs von Balthasar-Stiftung 1996).

Die Breite und Fülle des ‚Katholischen‘ bewegt sich in konzentrischen Kreisen wie in einem Trichter zur lebendigen Mitte: Jesus Christus, dem einen »Mittler zwischen Gott und den Menschen« (1 Tim 2,5). An dieser ‚Vermittlungsgestalt‘ haben Anteil zuerst die Gottesmutter und die Kirche; durch den Heiligen Geist, aber auch alle Glieder des Leibes Christi, der apostolischen Kirche.

Der Auftrag Hans Urs von Balthasars war eben die Vermittlung, die Weitergabe, die lebendige Tradition oder Überlieferung – als Dienst an der Kirche. Balthasar hat in seiner Ansprache anlässlich der Verleihung des Internationalen Preises Paul VI. (in Vatikan, am 23. Juni 1984) seine Aufgabe als Vermittlungsrolle vorgestellt. Er versuchte, den Sinn der Katholizität durch Übersetzung dessen zu konkretisie-

⁶ Johannes Paul II., Beileidschreiben von 5. September 1991 an Kardinal Paul Poupard als päpstlichen Delegat anlässlich der Beisetzung von Kardinal Henri de Lubac, am 10. September 1991 in Paris: »Au moment où le cher Cardinal Henri de Lubac achève sa course et entre dans la paix du Seigneur, j'ai voulu m'associer à ses obsèques, célébrées à Paris, en vous demandant de me représenter personnellement, au nom de l'amitié profonde qui m'a lié à lui depuis de longues années. Tous ceux qui ont connu Henri de Lubac mesurent déjà la place considérable tenue, avec modestie et sans bruit, jusqu'à l'obscurité des dernières années, par l'ami et plus encore par le penseur. L'attention toujours en éveil, il avait parcouru les voies de l'enseignement des Pères et des auteurs médiévaux, il avait su s'appuyer sur une connaissance pénétrante des grands auteurs modernes, pour nourrir une réflexion personnelle qui s'est inscrite de manière lumineuse dans la Tradition vivante. Tout cela lui permit d'apporter une collaboration appréciée et fructueuse au deuxième Concile du Vatican. Par son élévation au Cardinalat, j'ai souhaité reconnaître les mérites du chercheur inlassable, du maître spirituel, du Jésuite fidèle au milieu des difficultés diverses de sa vie. Me souvenant de son amour de Dieu, de l'Église et du Siège de Pierre, je désire exprimer la haute estime du Saint-Siège pour la personne de ce religieux et l'œuvre de ce théologien éminent.«

ren, was ihm aus der großen theologischen Tradition wert schien, dass die Christen von heute es kennenlernen und es sich aneignen: »Ich habe mit den apostolischen Vätern, Irenäus, Origenes, Gregor von Nyssa, Maximus, Augustinus begonnen, bin mit Anselm, Bonaventura, Thomas und den grossen englischen und flämischen Mystikern durch das Mittelalter gegangen, um bei Dante, Katharina von Siena, Pascal anzukommen und weiter in unseren Tagen bei Theresia von Lisieux, Madeleine Delbrêl, Claudel, Péguy, Bernanos, Kardinal de Lubac (10 Bände) und Adrienne von Speyr (60 Bände). Die größten und geistlichsten unserer Brüder und Schwestern bekannt zu machen, schien mir im Geiste dessen zu sein, den man den Theologen schlechthin nennt.« (Balthasar 1984, 11; 1983, 27–28)

Der Eifer, das Pathos zu vermitteln, beseelte ihn und seine Kollegen schon zur Zeit des Theologiestudiums in Lyon. Zusammen mit seinem Lehrer Henri de Lubac und anderen Geistesverwandten wollte er die Schranken zwischen Kirche und Kultur überwinden, damit das Evangelium wirklich zum Sauerteig der Gesellschaft wird. Von Balthasar berichtet darüber:

»Eines war uns – denn wir waren eine schöne, entschlossene, gefährdete Gruppe – von vornherein klar: es galt die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde. Denn der Sinn der Ankunft Jesu Christi ist es doch, die Welt zu erlösen, ihr gesamthaft den Weg zum Vater hin zu öffnen: Kirche ist nur Mittel, ein Strahlen, das vom Gottmenschen in alle Räume hinausdringt durch Verkündigung, Beispiel und Nachfolge. Dies Pathos war es, das uns junge Theologen (Fessard, Daniélou, Bouillard und viele andere waren dabei) in Lyon um den älteren Freund und Meister Henri de Lubac scharte, der uns die griechischen Väter, die philosophische Mystik Asiens und den modernen Atheismus erschloss und dem meine patristischen Studien den zündenden Funken verdanken; denn Patristik hieß für uns: Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt hat.« (von Balthasar 2000, 41f; 2001, 11f)⁷

Die ganze nachfolgende Mit-Arbeit »bestärkte den Grundwillen: das Christliche als das uneinholbar Größte, *id quo maius cogitari nequit*, zu erweisen, weil es Gottes Menschenwort für die Welt ist, Gottes demutsvoller Dienst, der alles Menschenstreben überhöhend vollendet, Gottes letzte Liebe in der Herrlichkeit seines Sterbens, damit Alle jenseits ihrer selbst für Ihn leben« (von Balthasar 2000, 43).

Vermittlung als Auftrag, als gemeinsamer Auftrag. Beide, Hans Urs von Balthasar und sein Freund und Meister Henri de Lubac verstehen und erfüllen ihre Vermittlungsaufgabe als Übersetzer der kostbaren Schätze. Henri de Lubac würdigte

⁷ H. de Lubac beschreibt seine damalige Lehrtätigkeit in Lyon und erinnert an »eine neue, unternehmungslustige Generation, ... mit dem lieben und treuen Hans Urs von Balthasar, dessen Genie sich schon meldete« (1996, 139); vgl. auch H. U. von Balthasar, *Prüfet alles – das Gute behaltet: Ein Gespräch mit Angelo Scola* (2001, 9–16); Elio Guerriero und Hans Urs von Balthasar. *Eine Monographie* (1993, 55–62).

seinen treuen Mitbruder Hans Urs von Balthasar als einen *Zeugen Christi in der Kirche* und betonte seinen Auftrag als Vermittler der christlichen Kultur:

»Balthasar ist vielleicht der gebildeteste Mann seiner Zeit. Und wenn es noch so etwas gibt wie eine christliche Kultur, hier ist sie! Die klassische Antike, die grossen europäischen Literaturen, die metaphysische Tradition, die Religionsgeschichte, die vielfältigen Versuche der Selbstfindung des heutigen Menschen – und, über allem, die Gottesgelehrsamkeit mit Thomas, Bonaventura, der Patristik (als Ganzer!) –, ohne im Augenblick von der Bibel zu sprechen – es gibt nichts Grosses, das nicht lebendige Aufnahme in diesem grossen Geist fände. Schriftsteller und Dichter, Philosophen und Mystiker, alte und moderne, Christen jeder Konfession: Er ruft sie alle, ihren Beitrag zu leisten, aus dem sich die katholische Symphonie zu einer immer leuchtenderen Verherrlichung Gottes aufbauen soll.« (de Lubac 1975a, 392)⁸

In diesem wortwörtlich allumfassenden, katholischen Spektrum der schöpferischen Tätigkeit des Basler Theologen muss eigens die Schriftenreihe *Theologia Romanica* hervorgehoben werden und innerhalb ihrer ganz besonders die Werke Henri de Lubacs. Es sind insgesamt sechzehn seiner Werke im Johannes Verlag erschienen. Was für eine Vermittlung, Übertragung!

Henri de Lubac ist auch ein genialer Vermittler: neben seinen eigenen fast 40 Büchern hat er beinahe ebenso viele Bücher von Freunden aus dem Nachlaß herausgegeben, Vorworte und Einführungen geschrieben, den Briefwechsel ediert und kommentiert. Mit Recht wird er »ein Genie der Freundschaft« genannt (Voderholzer 1999, 12). Dabei fällt auf, dass er viele Mitbrüder und Freunde energisch verteidigt und manche Theologen »rehabilitiert« hat: vor allem den großen Origenes.

Sein Freund Hans Urs von Balthasar präsentiert de Lubac als einen großen und massgebenden Vermittler. Was de Lubac in seinen früheren Büchern geschrieben hatte, ist dann Allgemeingut geworden:

»Er hat die Kirche der brüderlichen Liebe neu entdeckt (*Catholicisme* 1938), er die Zusammenhänge zwischen Kirche, Wort und eucharistischem Sakrament (*Corpus Mysticum* 1944), er den Zusammenhang zwischen Gnade, Freiheit, Person (*Surnaturel* 1946), er die Kontinuität spiritueller-existenzieller Schriftverständnisses, die auch die Anliegen der Reformation in diesen größeren Zusammenhang hineinnimmt (*Exégèse médiévale*, vier Bände 1959f.). Er hat den Dialog mit den Atheisten (*Le Drame de l'humanisme athée* 1944), mit dem Kommunismus (*Proudhon et le Christianisme* 1945), aber auch mit dem Denken Asiens (*Aspects du Bouddhisme* 1951,

⁸ Siehe auch: Giovanni Marchesi, „L'Influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar“ (1997, 719–734). Auf der S. 720 wird berichtet, wie Papst Johannes Paul II. im Mai 1980 seine Ansprache am Institut Catholique in Paris unterbrach und P. Henri de Lubac grüßte: »Ich neige mein Haupt vor Pater de Lubac« (Je m'incline devant le Père de Lubac). Auch Rudolf Voderholzer, *Henri de Lubac begegnen* (1999, 10).

La rencontre du Bouddhisme et d'Occident 1952, *Amida* 1955), er immerfort die Einheit von Theologie und Spiritualität bis zur Mystik einschließlich betont, dargestellt und in sich selbst glaubhaft gemacht (*De la Connaissance de Dieu* 1941, 1948, *Affrontements mystiques* 1950). In der Mitte seines Denkens aber stand immer die Heilige Schrift, vielleicht am meisten im Geheimnis ihrer Selbsttranszendenz, in der Dimension Verheißung-Erfüllung, Alter und Neuer Bund; eifersüchtig wacht de Lubac bis heute darüber, daß dieser Überstieg nicht rationalisiert werde, sondern als das unvorhersehbare Werk des Creator Spiritus erscheine; hier gewinnt für ihn Origenes seine überragende Bedeutung.« (de Lubac 1950; Balthasar 1990, 8f)⁹

3. Die Schriften Henri de Lubacs im Johannes Verlag Einsiedeln

»Ich tue, was ich kann, um Sie in deutschen Landen erstrahlen zu lassen«

Im Buch der Sprichwörter steht eine bewährte Wahrheit: »Ein Freund liebt allezeit, und als ein Bruder wird er in Not erfunden« (Spr 17,17: *Omni tempore diligit, qui amicus est, et frater ad angustiam natus est*, Prv 17,17). Als von Balthasar vom Gewitter vernahm, das sich im Jahre 1950 über Fourvière austobte und fünf Patres vertrieb, hat er sofort einen Ermutigungsbrief an P. Henri de Lubac geschrieben und ihm seine volle Unterstützung bezeugt. Er hat ihm zugesichert: *»Déjà vous êtes vainqueur, rien n'arrêtera l'avance de vos idées«* und ihm großzügig versprochen: *»Je fais ce que je peux pour vous faire rayonner en pays allemand.«* Hier der Brief in deutscher Übersetzung:

»Liebster Freund, ich habe kaum glauben können, was Sie mir schreiben – das ist bestürzend, völlig unverständlich. Doch es ist wohl diese Form von Martyrium, das Ihr Werk besiegeln muss. Sie sind bereits Sieger, nichts wird das Voranschreiten Ihrer Ideen aufhalten. Diese Zeichen der Schwäche werden nur die Wahrheit betonen, die Sie verteidigen. Und Sie wollen mir sagen, dass man innerhalb der Gesellschaft geborgen war! ... Verlieren Sie nicht den Mut, fahren Sie fort zu arbeiten, als wäre nichts geschehen, so viele Freunde umgeben Sie und möchten Ihnen helfen. Ich tue, was ich kann, um Sie in deutschen Landen erstrahlen zu lassen. ... Wenn Sie diesen Sommer in Paris sind, komme ich Sie wieder besuchen. Ich bete für Sie. Seien Sie heiter. Ganz der Ihre. Balthasar.« (Guerrero 1993, 409f ; de Lubac 1996, 508f; Hartmann 2010, 117–134)

⁹ Von Balthasar (1990, 8f) als Übersetzer betont: *»De Lubac gibt uns durch sein Gesamtwerk eine sehr zeitgemäße Lehre: daß man nur dann im wahren und fruchtbaren Sinn für seine Zeit und seine Zukunft aufgeschlossen sein kann, wenn man mit dem Evangelium und seiner immer neuen Auslegung zusammen ist /.../ De Lubac hat den Hochgipfel der Patristik, Origenes, für eine Generation wiederentdeckt, /.../ hat auch seinen Freund Teilhard de Chardin kirchlich durchgerettet.«*

Im Laufe der Jahrzehnte unterhielten die beiden Theologen ihre Treue durch zahlreiche Besuche und persönliche Begegnungen, durch Briefwechsel und verschiedenartige intensive Mitarbeit, einschliesslich die gemeinsamen Erholungstage auf der Rigi usw (Lochbrunner 2020, 298ff). Als konkrete und dauerhafte Frucht ist wohl das Erscheinen der wichtigsten Werke von Henri de Lubac in deutscher Sprache zu nennen: von Hans Urs von Balthasar übertragen, eingeleitet und im Johannes Verlag Einsiedeln veröffentlicht.¹⁰ Eine ehrwürdige Ausgabe! Der französische Theologe wußte dies zu schätzen. Schon zur Feier des 60. Geburtstags Balthasars hat er einen schönen Aufsatz für die Zeitschrift *Civitas* (Luzern) 1965 verfasst. (Eine Festschrift zu diesem Anlass hat Balthasar abgelehnt).¹¹ Aber die Krise in der Kirche nach dem Konzil wird immer schlimmer. Im Frühjahr 1969 befällt den Theologen von Balthasar eine tiefe Niedergeschlagenheit, die er gegenüber seinem Freund de Lubac als ‚moralische Ermüdung‘ bezeichnet. Wie der mutige und unerschrockene Prophet Jeremia muss auch von Balthasar die ‚dunkle Nacht‘ der Nutzlosigkeit erfahren.¹² Aber je mehr sich die Situation in der Kirche verschlimmert, desto mehr ist Balthasar derjenige, der er stets gewesen ist: »Ein Mann der Kirche!« So sagt H. de Lubac von ihm, und fährt fort: »Ich verdanke dem Umgang mit einem solchen Freund vieles. Und dieser ebenso liebenswürdige wie heitere und auf die Arbeit versessene Mensch wollte auch noch eine recht beträchtliche Zeit mit der Übertragung von elf meiner Bücher – bald wird ein zwölftes erscheinen – verbringen, sowie von mehreren meiner Aufsätze.« Und nun folgt eine herzliche Aussage: »Dank seiner schönen Sprache bin ich in den Ländern deutscher Sprache auf dem besten Weg, den Ruf eines Schriftstellers zu erlangen, was an Hochstapelei grenzt.« (de Lubac 1996, 484)¹³

¹⁰ Vgl. Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar (1905–1988): Die Biographie eines Jahrhunderttheologen* (2020, 401), wo es heißt: Am 8. April 1967 schreibt Balthasar an de Lubac: »Was mich betrifft, bin ich seit bald sechs Wochen ernstlich Krankenpfleger. Ich bin Tag und Nacht an der Seite einer Sterbenden, die man nicht allein lassen kann und deren Los es ist, ‚im Tod‘ leben zu müssen. Beten Sie, dass das nicht ewig dauert.« – In einem der nächsten Briefe nur etwa zwei Wochen später: »Benziger wird mir die Rechte für ‚Catholicisme‘ überlassen, und da die Übersetzung schon fast fertig ist, werden wir die Reihe Ihrer WERKE im Herbst mit ihm beginnen.«

¹¹ Henri de Lubac, „Un témoin du Christ: Hans Urs von Balthasar“ (1965, 2–15); auch in: *Paradoxe et Mystère de l’Eglise* (1967). Balthasar schreibt dem Autor: »Was soll ich sagen, wenn nicht Sie zu bedauern, dass Sie für all das am Tag des Gerichtes Rechenschaft ablegen werden.« Balthasar will das Kapitel über sich selbst nicht übersetzen, in: Henri de Lubac *Geheimnis aus dem wir leben* (1992). Endlich erscheint eine dt. Ausgabe mit Nachtrag (1975a, 390–409). Französisch: 1975b, 86–89.

¹² »Im Augenblick fühle ich mich eingemauert, ich sehe keinen Ausweg weder für mich (von allen abgeschnitten) noch für unsere Gemeinschaft, noch für den Johannes Verlag, der sabotiert wird und fast nichts verkauft. Auch komme ich mit meinem neutestamentlichen Band nicht weiter voran wegen einer moralischen Ermüdung: Nutzlosigkeit. Aber der Herr wird uns eine Türe finden, so hoffe ich. Wenn es nicht den strikten Auftrag – die Gemeinschaften – gäbe, würde ich gerne in ein Trappistenkloster gehen« (Hans Urs von Balthasar an H. de Lubac: Basel, 22. März 1969); vgl. Lochbrunner (2020, 427). Ein ähnliches Zitat im Kontext der Trostlosigkeit auf der S. 431: »Was in der Kirche vorgeht, bis in die römischen Kongregationen hinauf, ist einfach grässlich. Wie hält man gegen einen Bergsturz stand?« (*Jahresgedächtnis für Adrienne von Speyr*, 17. September 1969). – Vgl. Henri de Lubac (1984b).

¹³ Wichtig ist auch die zweite Aussage: »Niemals habe ich meine Unkenntnis der deutschen Sprache sosehr bedauert als angesichts meines Unvermögens, die Werke Balthasars ins Französische zu übersetzen« (Lubac 1996, 484). – Das gemeinte zwölfte Buch ist: *Credo, Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses* (1975c).

Zum achtzigsten Geburtstag (am 20. Februar 1976) hat Hans Urs von Balthasar seinen geschätzten Freund Henri de Lubac zuerst in der amerikanischen Zeitschrift *Thought* und in der belgischen *Nouvelle Revue Théologique* vorgestellt. Gleichzeitig hat er ein ‚kleines Schriftchen‘ im eigenen Verlag veröffentlicht. Der Autor bemerkt im Vorwort, dass es im wesentlichen auf dem Manuskript von hundertfünfzig grossen (mit zahlreichen Beilagen bestückten) Seiten beruht, das ihm P. de Lubac wie ein paar anderen Freunden in die Hand schob,

»worin er die Entstehung, den Sinn und das Schicksal seiner Bücher erklärt und sie in den Zusammenhang seiner Lebensstufen, Studien, Begegnungen, Freundschaften sowie jener legendären Ächtungen und Verfolgungen einbettet, die ihm vom Orden her und von der Kirche beschert wurden. Diese Seiten sind so lebensvoll, auch so hilfreich zum rechten Verständnis seiner Absichten, dass ich mich nicht enthalten konnte, ein paar Blätter daraus zu pflücken und sie mit in die eigene Vase zu stellen.« (von Balthasar 2000, 7)¹⁴

Hier können wir alle ins Deutsche übertragene Bücher de Lubacs nicht vollständig vorstellen. Das beigelegte Verzeichnis umfasst 17 Bücher. Dabei stützen wir uns vorwiegend auf die einleitenden Worte des Übersetzers sowie auch auf sein »kleines Schriftchen« (sic!) von hundert Seiten: *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk* (1976).

Das Grundprinzip seines ganzen Werkes war die Rückkehr ins Zentrum (*retour au centre*). Er sah die Herzmitte der westlichen Kultur in der Vergöttlichung des Menschen, in der Kraft der Gnade Christi. Gerade die Vertiefung dieses Glaubens ermöglicht, seiner Auffassung nach, die beste Analyse der Zeit und die beste Antwort auf ihre Nöte. Deswegen ging er zurück zu den Quellen: zu den Kirchenvätern, zur mittelalterlichen Mystik und Renaissancephilosophie – denn auf all diesen Schlüsselstellen spielt sich das Drama der menschlichen Bestimmung zum Übernatürlichen (*Surnaturel*) ab. Mit der ihm eigenen Offenheit des Geistes konnte de Lubac in der Kirche schon vor dem Konzil, während des Konzils (als einer der führenden Periti) und nach ihm die menschlichen Unvollkommenheiten überwinden und die unsichtbare Anwesenheit des Übernatürlichen enthüllen (Zupet 2019, 245). Im Gesamtwerk H. de Lubacs waltet eine offenkundige organische Einheit.¹⁵

¹⁴ Das erwähnte Manuskript ist wohl später in gedruckter Form erschienen: Henri de Lubac, *Mémoires sur l'occasion de mes écrits, Culture et vérité, Namur 1989* (2006); deutsch: Henri de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick* (1996).

¹⁵ Henri de Lubac (1996, 472f) selber schreibt: »Wie man feststellen konnte, ist beinahe alles, was ich geschrieben habe, oft infolge unvorhersehbarer Umstände, in disparater Abfolge und ohne technische Vorbereitung entstanden... Vergeblich würde man im Gesamt so verschiedenartiger Veröffentlichungen eine wirklich persönliche philosophische oder theologische Synthese suchen, ob man sie nun kritisieren oder billigen wollte. Und doch: in diesem buntscheckigen Gewebe, das sich je nach den Bedingungen der verschiedenartigsten Vorlesungen, Aufträge, Situationen und Anrufe ergab, glaube ich trotz allem eine gewisse Wegspur, ein Muster zu entdecken, das dessen Einheit ausmacht. Ohne selber neue Denkwegen bahnen zu wollen, habe ich eher versucht, ohne einseitig am Vergangenen festzuhalten, einige große allgemeine Topoi der kirchlichen Tradition bekannt zu machen. Ich wollte, durch den Hinweis auf ihre immer zeitgemäße Fruchtbarkeit, Liebe zu dieser Tradition erwecken.«

4. Einige Themen von Henri de Lubac

Kardinal Henri de Lubac als einer der größten Theologen und Humanisten des 20. Jahrhunderts hinterließ ein riesiges Opus auf verschiedensten Gebieten: Dogmengeschichte, Patristik, Exegese, Philosophie (Henrici 1993, 154–163). Als Schriftsteller, der Péguy und Claudel zum Vorbild vor Augen hatte, konnte er die zurückhaltende Gesprächigkeit mit dem Eifer verbinden, mit dem er für die Wahrheit brannte. Als Mann des Glaubens hat er sich aufgeschlossen mit den Ideen und Ansprüchen des modernen Atheismus auseinandergesetzt; er erforschte den Sinn der nicht-christlichen Religionen (insbesondere des Buddhismus) und förderte den Dialog zwischen der West- und Ostkirche.

Hans Urs von Balthasar stellt gleichsam eine Panoramaluftaufnahme des ganzen Schrifttums von H. de Lubac vor und sagt:

»Wer vor den rund vierzig Bänden Henri de Lubacs steht, mit ihren weit über zehntausend Seiten und darin Hunderttausenden von Stellenangaben, fühlt sich, auch wenn er die zahlreichen Artikel und andern kleineren Arbeiten liegen läßt, wie am Eingang eines Urwalds.¹⁶ Die Themen des Forschers könnten kaum weiter gestreut sein, wobei sein Blick scheinbar mühelos über die gesamte Theologie-, ja Geistesgeschichte gleitet und auch die kleinsten Einzelheiten – der schwer zugängliche Traktat eines frühmittelalterlichen Autors oder eine Rezension in einer abgelegenen Zeitschrift – ihm nicht entgehen. Dem aber, der sich in die Hauptwerke einliest und darin heimisch wird, ordnet sich die scheinbare Wildnis zu einem organischen Ganzen,¹⁷ das natürlich keine Schulbuchtheologie darstellt, wohl aber einen der wohl gelungensten Versuche, dem heutigen Menschen den Geist des katholischen Christentums so vorzuführen, dass er sowohl in sich selbst und in seiner geschichtlichen Entfaltung als auch im Dialog mit den Hauptformen anderer Weltdeutungen glaubhaft erscheint, ja die einzig vollständige („katholische“) Lösung der Daseinsrätsel vorzuschlagen sich traut.« (Balthasar 1976, 19f; Štrukelj 1995, 663–676; 2015, 227–258)

¹⁶ Vgl. Karl H. Neufeld und Michel Sales, *Bibliographie Henri de Lubac S.J. 1925 bis 1974*. 2. ergänzte und verbesserte Ausgabe (1975).

¹⁷ Hans Urs von Balthasar, *Henri de Lubac: Sein organisches Lebenswerk*, 19f. Anm. 2: Die wichtigsten Werke mit Abkürzungen: *Catholicisme* 1938 = C. *Corpus Mysticum* 1944 = CM. *Le Drame de l'humanisme athée* 1944 = HA. *Proudhon et le Christianisme* 1945 = PCh. *Surnaturel* 1949 = S. *Paradoxes* 1946 = P. *Le Fondement théologique des Missions* 1946 = F. *Histoire et Esprit* 1950 = HE. *Affrontements mystiques* 1950 = AFM. *Aspects du bouddhisme I* 1951 = AB I. *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident* 1952 = RB. *Méditation sur l'Eglise* 1953 = M. *Amida. Aspects du bouddhisme II* 1955 = Am. *Nouveau Paradoxes* 1955 = NP. *Sur les Chemins de Dieu* 1956 = Ch. *Correspondance Blondel-Valensin* (3 Bd.) 1965 = B-V. *Exégèse Médiévale I* in II 1959 = ExMéd I,II. *Exégèse Médiévale III* 1961 = ExMéd III. *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* 1962 = PRel. *Exégèse Médiévale IV* 1964 = ExMéd IV. *La Prière du P. Teilhard de Chardin* 1964 = Pr.T. *Augustinisme et Théologie Moderne* 1965 = AugThM. *Le Mystère du Surnaturel* 1965 = MS. *Correspondance Blondel-Teilhard* 1965 = B-T. *Teilhard, missionnaire et apologiste* 1966 = TMA. *Images de l'abbé Monchanin* 1967 = IM. *Paradoxe et Mystère de l'Eglise* 1967 = PME. *L'éternel féminin* 1968 = EF. *Athéisme et sens de l'homme* 1968 = AthS. *Commentaire du Préambule et du Chapitre I de la Constitution dogmatique „Dei Verbum“* 1968 = DV. *La Foi chrétienne* 1969 = FCh. *L'Eglise dans la crise actuelle* 1969 = ECh. *Correspondance Blondel-Wehrli* (2 BD.) 1969 = B-W. *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle* 1971 = EPU. *P. Teilhard de Chardin: Lettres intimes etc.* 1972 = LTI. *Pic de la Mirandole* 1974 = Pic.

Ohne eine willkürliche Auswahl scheint es im Kontext der »Vermittlung« angebracht, wenigstens drei Werke H. de Lubacs hervorzuheben: Catholicisme, Kirche und Eucharistie.

4.1 Catholicisme

Dieses Meisterwerk gilt als ‚Erstlingswerk‘ de Lubacs. Es ist 1938 erschienen, als der Autor 42 Jahre alt war. Es ist ein reifes Werk, ein Dokument seiner unwahrscheinlichen Belesenheit. Alle später entwickelten Themen klingen hier schon mit. Balthasar kommentiert:

»Catholicisme‘ /.../ ist nicht nur Henri de Lubacs erstes Werk, das die ganze Frische und Ursprünglichkeit seiner theologischen Vision besitzt (die sich nachher in einer fast unbegreiflichen Fülle von Einzeluntersuchungen auseinanderlegt), es ist auch /.../ noch immer sein aktuellstes Buch /.../ Von ‚Catholicisme‘ ging wie von einer Grundwelle eine zunächst verborgene, aber umso nachhaltigere Wirkung aus: die einer Bekehrung. Welche Boote hob diese Welle, und wo schlug sie schliesslich ans Ufer (endgültig sicher in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums)?« (Balthasar 1972, 5)

Dann weist von Balthasar auf die inneren Qualitäten des Buches hin:

»Wie alle grossen Werke des Verfassers hat es einen einheitlich-doppelten Klang. Einerseits der Bescheidenheit: nie wird die Stimme gehoben; was vorgebracht wird, klingt fast, als sei es das Selbstverständlichste, und nur die Abschätzung durch eine Unzahl von Texten aus der gesamten Tradition zeigt uns an, dass der Autor es für angebracht hält, seine Sätze nicht wehrlos, ohne diese Phalanx im Rücken, vortreten zu lassen. Andererseits der Kühnheit und Glut, die aber nicht, wie es heute modisch geworden ist, einen sportlichen Drang zur Polemik, sondern genau die Tiefe und Kraft der zentralen Schau verrät. Hier darf wirklich das Hölderlinwort aufklingen: ›Wer das Tiefste geschaut, liebt das Lebendigste.« (Balthasar 1972, 5; Lochbrunner 2020, 195)

Joseph Kardinal Ratzinger unterstreicht die Bedeutung dieses Buches für sein eigenes theologisches Wirken: »Im Herbst 1949 hatte mir Alfred Läßle das vielleicht bedeutendste Werk von Henri de Lubac ‚Katholizismus‘ in der meisterhaften Übersetzung von Hans Urs von Balthasar geschenkt. Dieses Buch ist mir zu einer Schlüssellektüre geworden. Ich bekam dadurch nicht nur ein neues und tieferes Verhältnis zum Denken der Väter, sondern auch einen neuen Blick auf die Theologie und den Glauben insgesamt« (Ratzinger 2006, 69).¹⁸ Ähnliche Gedanken äussert Kardinal Joseph Ratzinger im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von Catholicisme, wo er schreibt:

¹⁸ Erwähnenswert ist der Aufsatz von Marie-Gabrielle Lemaire, Joseph Ratzinger und Henri de Lubac, in: *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 8/2015* (2016, 27–39).

»Für mich wurde die Begegnung mit diesem Werk zu einer wesentlichen Markierung auf meinem theologischen Weg. Lubac behandelt darin ja nicht irgendwelche Einzelfragen, sondern er macht uns die Grundintuition des christlichen Glaubens auf eine neue Weise sichtbar, so daß von dieser inneren Mitte her alle Einzelheiten in neuem Lichte erscheinen. Er zeigt, wie vom trinitarischen Gottesbegriff aus der Gedanke der Gemeinschaft, der Universalität alle einzelnen Inhalte des Glaubens durchprägt. Die Idee des Katholischen, des Allumfassenden /.../ ist der Schlüssel, der die Tür zum rechten Verstehen des Ganzen öffnet. Das Wunderbare dabei ist, daß Lubac keine Privatideen vorträgt, die vorübergehen, wie sie gekommen sind, sondern die Väter zum Sprechen bringt und uns so die Stimme des Ursprungs in ihrer Frische und in ihrer erstaunlichen Aktualität hören läßt. Wer Lubac's Buch liest, sieht, wie Theologie um so aktueller wird, je mehr sie sich auf ihre Mitte besinnt und je mehr sie aus ihren tiefsten Quellen schöpft. Es gibt keinerlei Archaismus in diesem Buch.«¹⁹

Im Zentrum des ‚späten Werkes‘ de Lubacs steht eindeutig die Kirche. Die ‚Betrachtung über die Kirche‘ bietet gleichsam die Spiritualität zur Theologie von *Catholicism*; das Mysterium Kirche hebt sich als existenzielles Zentrum des gesamten Heilsmysteriums ab (Balthasar 1976, 86).

4.2 Kirche, eine Betrachtung

Dieses Buch über die Kirche eröffnet die Reihe der theologischen Schriften Henri de Lubacs im Johannes Verlag. Das Buch nennt sich ‚eine Betrachtung‘. »Es ist

¹⁹ Joseph Kardinal Ratzinger, „Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von *Catholicism* (Rom, am 8. September 1988)“, in: Henri de Lubac, *Catholicism: Christ and the common destiny of man* (1988). Das Manuskript übergab der Autor dem Institut, nun veröffentlicht in: *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI., Jhg. 11/2018* (2018, 25–26). – Weiter schreibt Joseph Kardinal Ratzinger (1988, 25 f.) in diesem Vorwort: »Lubac steht in dem Gespräch mit dem, was die Modernsten unter seinen Zeitgenossen sagen; er hört es nicht nur von außen an, sondern er ist von innen daran beteiligt. Ihre Fragen sind die seinen. Er liest die Bibel und die Väter mit den Problemen, die uns bewegen, und weil er wirklich fragt, darum findet er auch Antworten, durch die die Väter unsere Zeitgenossen werden.

Das Buch Lubac's war nicht nur für mich ein Schicksalsbuch. Es hat die Theologen in den fünfziger Jahren allenthalben fasziniert, und so sind seine Grundgedanken alsbald ins Gemeingut theologischen Denkens übergegangen. Die individualistische Verengung des Christentums, gegen die er sich gewandt hatte, ist heute kaum noch unser Problem; die soziale Dimension des Dogmas ist in aller Munde. Trotzdem ist dieses Buch auch heute weit mehr als Zeugnis einer nun vergangenen geistesgeschichtlichen Konstellation. Denn seine Ideen sind bei ihrer Ausbreitung im theologischen Durchschnittsdenken leider auch vergrößert und verflacht worden. Das Soziale, das Lubac aus der Tiefe des Mysteriums heraus entwickelt hat, ist nicht selten ins platt Soziologische abgesunken, so daß dabei gerade der neue Beitrag des Christlichen zum rechten Verstehen von Geschichte und Gemeinschaft verloren ging. Anstatt die Zeit zu befruchten, ihr Salz zu sein, sind wir häufig einfach ihre Nachredner geworden. Wenn es ehemals eine individualistische Verengung des Christlichen gab, so stehen wir heute vor der Gefahr seiner soziologischen Verflachung. Sakramente werden vielfach nur noch als Gemeinschaftsfeiern betrachtet, in denen die Tiefe des persönlichen Dialogs zwischen Gott und der Seele keinen Platz mehr findet, ja, von manchen sogar mitleidig belächelt wird. So ist eine Art Umkehrung des individualistischen Ansatzes entstanden, die die Perspektive des Glaubens aufs neue vom Grund her verkürzt und sich wiederum von den großen theologischen Themen aus bis ins ganz Konkrete und Praktische erstreckt.

Es lohnt sich, gerade in dieser Situation zu Lubac zurückzukehren und bei ihm neu zu lernen, was ‚soziale Dimension des Dogmas‘ wirklich heißt. Wir werden das Buch heute mit anderen Augen lesen als damals, aber weil es wirklich in die Tiefe geht, wird es heute nicht weniger heilend und helfend sein als vor fünfzig Jahren.«

ein Betrachtungs-, kein Lehrbuch über die Kirche; aber Weisheit kann mehr sein als Wissenschaft. Es ist ein Buch der Liebe mehr als des Verstandes, und Liebe, die erleuchtet und geordnet ist, ist auf jeden Fall mehr als Verstand.« (Balthasar 1968, 9) So schreibt Von Balthasar im Vorwort und erklärt weiter: Jedes Kapitel für sich ist eine Kostbarkeit, ein Baustein lebendiger Tradition. »*Anima ecclesiastica*‘ ist ein Grundbegriff der Tradition. Henri de Lubac entwirft uns ein erstaunliches Innenbild eines solchen ‚Menschen der Kirche‘ (im 7. Kapitel), worin sich eine eherne Sentenz an die andere reiht, gegossen aus dem härtesten Metall urkirchlicher Weisheit, und zugleich glühend vom Eifer des apostolischen Auftrags. *Zelus domus tuae*. Ohne es zu wollen, hat hier Henri de Lubac ein Bildnis seiner selbst hinterlassen müssen.« (von Balthasar 1968, 10)

Hier einige Gedanken aus diesem existenziellen Kapitel: einer wahrhaft großartigen, hymnischen Schilderung des *Homo ecclesiasticus* (von Balthasar 1976, 88). Schon Origenes sagt: »Was mich betrifft, so geht mein Wunsch dahin, wahrhaft ein Mensch der Kirche zu sein.«²⁰ – Die Kirche hat de Lubacs Herz erobert. Sie ist seine Heimat. Als Mensch der Kirche liebt er auch ihre Vergangenheit. Er meditiert über ihre Geschichte. Er verehrt und erforscht darin die Tradition (Lubac 1968b, 218; Ferkolj 2016a, 364; 2016b, 607–628; 2018, 205–220; 2019, 105–114). Er teilt ihre Freuden und Prüfungen. Er kämpft ihre Schlachten mit (223). Er möchte stets nicht bloß »mit der Kirche« denken, sondern – wie der Verfasser der *Geistlichen Exerzitien* sagte – »in der Kirche«, was jedoch eine tiefere Treue voraussetzt, eine intimere Teilnahme und auch eine freiere Haltung: die des echten Sohnes, der zum Hause gehört (224). Er glaubt mit der Kirche (225). Er begreift, dass der katholische Geist, »mehr zur Liebe als zum Streit neigt« (226). Über alles stellt er »das unzerreißbare Band des katholischen Friedens«. Weiß er doch, dass die Liebe ‚ohne Falsch‘ sein muss und »die Frucht der Gerechtigkeit im Frieden ausgesät« wird. Ein wenig Erfahrung schon kann ihn belehren, dass auf Menschen kein Verlass ist; aber die schmerzlichen Erlebnisse, durch die Jahre sich häufend, lassen seine Freude nicht welken; denn Gott selber erhält sie jung, und seine Anhänglichkeit an die Kirche kann davon nur geläutert werden (228f). Der Mensch der Kirche bleibt immer offen für das Kommende. Nie schließt sich für ihn der Horizont ab /.../ Mit der Gemeinschaft der Glaubenden erwartet er die Wiederkunft Desjenigen, den er liebt /.../ Seine Haltung ist eschatologisch. In seiner letzten Ausrichtung möchte er wahr und echt sein und »geistige Armut« besitzen... Er kennt den Wert der Verschwiegenheit. Er weiß auch, dass jedes Ding seine Zeit hat, dass beste Unternehmungen ‚unzeitgemäß‘ sein können. Er wundert sich nicht, dass er öfter ‚in Tränen säen‘ muss (230f). Soweit einige Gedanken des Autors.

Das Buch *Die Kirche* kann fast als eine vollständige Skizze der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ angesehen werden. Dieses Buch, schon Anfang 1952 abgeschlossen, ist wie eine Vorwegnahme wesentlichster Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, und sogar eine antizipierende Ergänzung gewisser Einseitigkeiten.

²⁰ Henri de Lubac hat Origenes »rehabilitiert« (1968a). Dazu auch Rudolf Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn: Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (1998).

»Energisch wird gezeigt, dass eine prävalent auf den Begriff ‚Volk Gottes‘ aufgebaute Ekklesiologie die spezifisch neutestamentlichen Aspekte der Kirche nicht voll in den Blick bekommen kann und zu einer bedauerlichen Verarmung führen muss.« (Balthasar 1968, 9; 1976, 85–98) Das komplexe Mysterium der Kirche wird von allen Seiten betrachtet. Das Schlußkapitel über „Die Kirche und Maria“ liefert die Bausteine für die christozentrische Mariologie von „Lumen gentium“.

In diesem Zusammenhang diagnostiziert H. de Lubac eine Krankheit, die er ‚geistliche Weltlichkeit‘ nennt. Buchstäblich sagt er: »Sollte je diese geistliche Weltlichkeit sich in der Kirche einnisten und ihr innerstes Prinzip unterwühlen, dann wäre sie viel verhängnisvoller als jede bloß sittliche Verweltlichung /.../ Keiner von uns ist vor solchem Unheil gänzlich gefeit. Ein subtiler Humanismus kann sich auf tausend Wegen einschleichen: Gottes Widersacher und heimlich auch des Menschen Feind. Nie ist unsere erbsündliche Verkrümmung endgültig behoben.« (Lubac 1968b, 339) Papst Franziskus nimmt Bezug auf solche Warnrufe H. de Lubacs.²¹

4.3 Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter

Schon bald nach dem Konzil musste Henri de Lubac einen Warnruf gegen die falsche Entwicklung in vielen Bereichen erheben:

»Wer sieht nicht, dass in der heutigen Krise, in der das Beste mit dem Schlimmsten sich mischt, die Bahn des Konzils oft genug verlassen und sein Geist verraten wird? Es gibt aber keinen schlimmeren Verrat als einen, der sich ins Herz des kirchlichen Lebens selbst einschleicht, nämlich in die Feier der Eucharistie. Ich spreche jetzt nicht von gewissen ungeschickten Anpassungen, die ein harmloses Übel sind, anscheinend unvermeidlich in einer Übergangszeit. Ein unvergleichlich böseres Übel macht sich vielerorts breit: dort, wo die liturgische Versammlung nichts weiter mehr ist als ein horizontaler Dialog, ein Akt, worin die Gemeinde zu ihrem Selbstbewusstsein kommt, während Anbetung, heiliger Lobpreis, Hören des Wortes Gottes im Glauben, Sündenbekenntnis, Flehgebet um die Gnade ihre Kraft verlieren oder gänzlich in Vergessenheit geraten und ein gewisser humaner Enthusiasmus den lebendigen Glauben übertäubt /.../ Transzendenz und Universalismus: diese beiden Dimensionen des christlichen und kirchlichen Glaubens stehen und fallen zusammen.« (de Lubac 1969, 10f)

²¹ Vgl. Michael Sievernich, »Henri de Lubac und Papst Franziskus«, *Stimmen der Zeit* 5 (2021, 377–378), wo es steht: »Vor dieser bedrohlichen ‚spirituellen Mundanität‘ der Kirche warnt Papst Franziskus in seinem programmatischen Schreiben zu Beginn seines Pontifikats mit einem entschiedenen Nein gegen diese und andere ‚Versuchungen‘: Nein zur egoistischen Trägheit und zum sterilen Pessimismus, Nein zum Krieg und ‚Nein zur spirituellen Weltlichkeit‘. Diese verberge sich unter dem Anschein der Religiosität und bestehe darin, ›anstatt die Ehre des Herrn die menschliche Ehre und das persönliche Wohlergehen zu suchen. /.../ Gott befreie uns von einer weltlichen Kirche unter spirituellen und pastoralen Drapierungen!« (*Evangelii gaudium*, Nr. 93; 97) Erst das Ende der Selbst-Bezüglichkeit dürfte die Selbst-Evangelisierung entfesseln, personell und institutionell.«

Das gegenseitige Verhältnis zwischen Kirche und Eucharistie verdeutlicht die »berühmte Erklärung zur Eucharistie« (de Lubac 1970, 293), die der hl. Augustinus Christus in den Mund legt: »Ihr werdet mich nicht in euch verwandeln, sondern sollt in mich verwandelt werden.« (Mc Partlan 1993a, 141–153) Immer wenn de Lubac diesen augustininischen Text in seine Schriften einfügt, bringt er eine eucharistische Färbung hinein. Er sagt, daß der »neue Bund beim Letzten Abendmahl gestiftet wurde« (de Lubac 1966, 268) und daß »die Eucharistie selbst, wie eine Zusammenfassung, das Neue Testament ist« (1969, 76). In der Eucharistie haben wir »in der Substanz die gesamte Bibel /.../ in einem einzigen Bissen« (1966, 239). Denn »der eucharistische Christus ist in Wahrheit das Herz der Kirche« (1968b, 142; 2006a, 137). Die Kirche ist die öffentliche Gegenwart Christi selbst, »das Sakrament Christi« (1992a, 68). Sie ist »der umgreifende Ort der christlichen Sakramente, und als solcher selbst das große Sakrament, das alle übrigen in sich faßt und belebt« (de Lubac 1968b, 181), die Heimat von allem, das auf sakramentalem Wege Zugang zum Mysterium Christi gewährt, und der Zusammenhang, der den Zugang voraussetzt. Sie ist die große Epiphanie (Erscheinung) des Mysteriums in der Welt und die große Schwelle des Mysteriums für uns.

De Lubac fasste sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Eucharistie und Kirche in den beiden berühmten Grundsätzen zusammen: »Die Kirche macht die Eucharistie« und »die Eucharistie macht die Kirche« (de Lubac 1968b, 127–142), die ausdrucksvoll, präzise und gleichsam ‚patristisch‘ sind (Johannes Paul II. 2003, 21f). Kirche und Eucharistie sind im gegenseitigen Verhältnis; die eine kann nicht ohne die andere bestehen. Das würdigte auch der bekannte orthodoxe Theologe John Zizioulas. Nach seiner Meinung ist H. de Lubac einer der wenigen, deren Werke »auf dem Gebiet der Patristik und Ekklesiologie den modernen orthodoxen Theologen ermöglicht haben, zu ihren Quellen zurückzukehren« (Mc Partlan 1993a, 153; 1993b). Diese Auszeichnung zeigt uns Henri de Lubac als einen herausragenden Theologen, der die Kirche des Westens wie des Ostens entscheidend beeinflusst hat, indem er eine schöpferische Rückwendung zu den Kirchenvätern ermöglicht und vorgeführt hatte. De Lubac selber legte seine eigene Ansicht über das Studium der Kirchenväter in einem Vorwort zu einer Textsammlung vor: »Erstaunliche Fruchtbarkeit der Kirchenväter! Erstaunliche Aktualität! /.../ Ihre Aktualität ist eine *befruchtende*.«²²

²² Henri de Lubac (1996, 340f.): »Was Balthasar betrifft, so gibt es keine einzige seiner vielen und so verschiedenen Schriften, die ihn nicht als einen in der Schule dieser Großen der alten Zeit Geformten erweisen würde. Er hat mehr als nur bloße Vertrautheit mit ihnen erworben: in einer Art Wesensverwandtschaft, ohne jeglichen Archaismus, sucht er auf ihre Weise in großer Freiheit sämtliche Beiträge unserer Kultur an sich zu ziehen, um sie zu bekehren und in Christus Frucht bringen zu lassen. Die Kirchenväter: ein ganzes und was für ein vielgestaltiges Universum!«

5. Abschliessender Dreiklang: Mystik – Mission – Martyrium

5.1 Mystik

Abschliessend versuchen wir unter den genannten drei Worten eine Art Zusammenfassung. Zuerst soll zum Begriff ‚Mystik‘ ein wichtiges Geständnis von H. de Lubac erwähnt werden. Unter den zahlreichen entworfenen und nicht ausgeführten Büchern befindet sich eines, das dem Verfasser jahrzehntelang besonders am Herzen lag: ein Buch über das Wesen der christlichen *Mystik*. Er berichtet:

»Dazu hatte ich bereits eine Menge Notizen gesammelt und auch schon einen ersten Teil verfaßt /.../ Aber der Plan war zu ehrgeizig. Nichts wurde verwirklicht /.../ Doch ich werde dieses Buch nie schreiben. Es übersteigt in jeder Hinsicht meine Kräfte, die physischen, geistigen und geistlichen. Seine Artikulationen stehen mir klar vor Augen, ich sehe die Richtung, in der die Probleme behandelt und deren Lösung gesucht werden müßte; nur bin ich unfähig, diese Lösung zu formulieren. Doch genügt mir das, um fortlaufend die Gesichtspunkte, die dem Erahnten nicht gemäß sind, auszuschalten /.../; bloß entgleitet mir immer die letzte Gestalt, die eine, die dem Werk erlauben würde, sich zu verwirklichen. Der Brennpunkt entgleitet mir immer.« (von Balthasar 1976, 8f; de Lubac 2006b, 113; 1996, 367f)

Dieses Bekenntnis läßt uns seine innigste Haltung erblicken, sein Herzensanliegen erahnen. Das bekunden eindeutig einige seiner Schriften (Figura 1993, 122–140). Mystik ist die inspirierende Mitte seiner Theologie. Schon die ersten gedruckten Arbeiten de Lubacs sind Rezensionen über mystische Werke (Neufeld in Sales 1974, 10). Ausserdem gibt es dennoch mehrere Arbeiten, wo er sich mit der Mystik beschäftigt (Lubac 1984a, 37–76; 1974a, 77–110). »Ohne den mystischen Impuls ist sein weitgespanntes Werk nicht zu verstehen und zu würdigen.« (Figura 1993, 123) Henri de Lubac betrachtet den Menschen in seiner grenzenlosen Offenheit auf Gott hin: »Mystisches Streben ist der menschlichen Natur eingeboren, denn der Mensch ist auf die Vereinigung hin angelegt. Mit anderen Worten: Der Mensch ist fähig, das Mysterium in sich aufzunehmen« (86), er ist *Dei capax*. Obwohl man die Mystik auch in anderen Religionen finden kann, ist es für die christliche Mystik charakteristisch, dass sie an die Person Jesu Christi gebunden ist. Die gelebte Freundschaft mit Jesus Christus ist die Mystik, die jedem getauften und gefirmten Christen möglich ist. »Die Mystik verinnerlicht das Mysterium« (91). Und das »Mysterium ist Christus in euch« (Kol 1,27). »Sich halten – an den Unfassbaren« (Balthasar 1979, 246–258) erscheint wie ein Inbegriff jener ignatianischen Mystik, die im Gebet des hl. Ignatius *Suscipe* (Nimm an) zum Ausdruck kommt.

5.2 Mission

Von dieser Transzendenz der Theologie in die Mystik, die genuin christliche Mystik (von Balthasar 1974, 37–71), die immer auch den irdischen Aufgaben treu bleibt, sagt de Lubac:

»Zwischen der theologischen Forschung, dem apostolischen Einsatz und den Strömungen geistlichen Lebens muß lebendiger Kreislauf herrschen /.../ Ein Theologe, der in seiner Arbeit vom apostolischen Wirken und geistlichen Leben abgeschnitten wäre, könnte sein Werk nicht korrekt durchführen /.../ Der Theologe muß empfangen, er gibt aber auch. Er ist Deuter und Führer.« (1972a, 30)

Diese Gedanken sind wie ein Echo seiner Aussage, mit der er seinen Freund von Balthasar charakterisiert hat: »Er will nur Theologe sein, weil er Apostel sein will« (1975a, 401). Oder de Lubacs Aussage: »Zeugenschaft und Berufung sind verschwistert. Jeder bezeuge gemäß seiner eigenen Berufung der Theologe lege das Zeugnis als Theologe ab.« (1972a, 20)²³

Der Theologenpapst Benedikt XVI. sagte einmal: »Die Begegnung mit Balthasar wurde für mich der Anfang einer lebenslangen Freundschaft, für die ich nur dankbar sein kann. Ich habe nie wieder Menschen mit einer so umfassenden theologie- und geistesgeschichtlichen Bildung wie Balthasar und De Lubac gefunden und kann gar nicht sagen, wieviel ich der Begegnung mit ihnen verdanke.« (Ratzinger 2006, 156)²⁴ Der Diener Gottes Anton Strle (Slowenien) hat Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar als »Die Theologen für die Zukunft« bezeichnet (Strle 1998, 7–59; 155–224). Ihr immenses Werk ist eigentlich mehr vor uns als hinter uns.

5.3 Martyrion

Die lebenslange Freundschaft von Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar – »zwei wirklich großen Jesuiten im 20. Jahrhundert« (Kardinal Joseph Ratzinger) – kann viele gemeinsame Tugenden aufweisen. Ihr Leben und Wirken ist ein ‚Zeugnis‘ für die Wahrheit. Henri de Lubac, der »Verfolgte und Schwerbedrängte«, war »der geplagteste Martyrer der Wahrheit« (noch über die Quälereien, die Blondel zu ertragen hatte), betonte Hans Urs von Balthasar (1976, 10; 12). Was für ein Auftrag: »Testimonium perhibere veritati« (Für die Wahrheit Zeugnis ablegen; vgl. Joh 18,36)!

Hans Urs von Balthasar fragt in einer Radiopredigt: »Was für Zeugen erfordert sind?« und legt die Kriterien der Unterscheidung vor:

»Der Zeuge Christi ist nicht, wer sich in dem, was er zu bezeugen hat, korrekt oder tapfer oder fabelhaft benommen, das Examen mit der besten

²³ Oder: »Was Zeugnis betrifft: das Zeugnis selbst ist fruchtbar, die Suche nach Erfolg ist unfruchtbar.« (de Lubac 1972a, 21)

²⁴ Im selben Jahr hielt Kardinal Ratzinger eine außergewöhnliche Lobrede in Paris, als er am 11. Mai 1998 die Insignien eines Kommandeurs der Ehrenlegion empfing. Er erinnerte an seine Lektüre des Buches *Surnaturel* (im 1948) und an die Begegnungen mit Henri de Lubac: »Die Freundschaft mit dem Pater und dem Kardinal De Lubac, gereift während des Konzils und anlässlich der Zeiten der gemeinsamen Arbeit in der Internationalen Theologischen Kommission, ist für mich eines der größten Geschenke, die ich in meinem Leben empfangen habe. Dieser große Christ war für mich die Inkarnation des authentischen christlichen Humanismus mit der Fähigkeit, ein Europa der brüderlichen Gemeinschaft mit allen Kontinenten zu schaffen. Kardinal de Lubac erschien mir wie die Inkarnation des edlen Frankreichs und ein vollkommenes Vorbild für ein Leben nach dem Evangelium.« (Ratzinger 1998b, 23)

Note bestanden hat /.../ Zeuge Jesu ist nicht die geistlich kultivierte, soignierte, gesalbte, mit allen Mitteln der geistlichen Kosmetik verschönerte, verfeinerte, geglättete und ausgefeilte Persönlichkeit, sondern jener arme Teufel, der nichts ist und nichts hat, weil er alles und vor allem sich selber Gott ein für allemal übergeben und anheimgestellt hat. /.../ Nur solche Menschen, die sich selber völlig vergessen und verloren haben, sich abhanden gekommen sind, von Gott gefunden wurden, wirken auf die Menschen als Zeugen Christi.« (von Balthasar 1982, 54f)

* * *

Beide Glaubenszeugen, Hans Urs Kardinal von Balthasar und Henri Kardinal de Lubac haben auch innerhalb der Catholica ihr Zeugnis in treuer Nachfolge Christi abgelegt. Ihre Zeugenschaft (*martyrion*) als Martyrium und Mission bleibt ein kostbares Geschenk Gottes an uns. »Der Vorübergang eines Heiligen ist Anruf zur Umkehr.« (de Lubac 1992a, 161)

»Das Martyrium ist ein Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens /.../ Sterben aus Liebe zu Dem, der für mich in der Gottesfinsternis gestorben ist« – dieser Ernstfall ist das beste Kriterium: »meine Bereitschaft, für Christus zu sterben.« (Balthasar 1967, 81; 121; Strle 1979, 105–110).

Das Buch *Cordula* mit dem Verweis auf das Blutzeugnis war ein Warnungszeichen: *die Lage der Kirche heute ist blutig ernst!* Und zur Bewältigung einer so übermenschlichen Aufgabe brauchen wir »eindeutig Heilige. Nicht Erlasse bloß /.../, sondern Gestalten, an denen man sich wie an Leuchttürmen orientieren kann /.../ Es ist nicht wahr, dass wir nichts dazu tun können, um Heilige zu bekommen. Wir müssten zum Beispiel einmal versuchen, wenn auch ein bißchen verspätet, wie *Cordula*, so etwas zu werden. ›Lieber zu spät als nie.« (Balthasar 1967, 130–132)

Referenzen

- Baumer, Iso.** 1989. Hans Urs von Balthasar – Vermittler des Unzeitgemäßen: »... mein Werk als Autor, Herausgeber und Verleger«. *IkaZ Communio* 18:365–381.
- Chantraine, Georges.** 1993. Paradoxe et mystère: Logique théologique chez Henri de Lubac. *Nouvelle Revue Théologique* 115:543–559.
- Ferkolj, Janez.** 2016a. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila [Erneuerung aus der Quelle. Henri Kardinal de Lubac als Ausleger der Kirchenväter und der lebendigen Tradition]*. Ljubljana: CH4.
- . 2016b. Henri de Lubac – teolog Crkve [Henri de Lubac – ein Theologe der Kirche]. *Diacovensia* 24, Nr. 24:607–628.
- . 2018. Henri de Lubac – svjedok Krista i Crkve: Crctice iz ekleziologije kardinala H. de Lubaca [Henri de Lubac – ein Zeuge Christi und der Kirche. Einige Ideen aus der Ekklesiologie von Kardinal H. de Lubac]. *Vrhbosnensia* 22, Nr. 2:205–220.
- . 2019. Ljubezen do Boga in do Crkve pri Henriju de Lubacu [Liebe zu Gott und zur Kirche im Leben von Henri Kardinal de Lubac]. *Bogoslovni vestnik* 79, Nr. 1:105–114.
- Figura, Michael.** 1979. *Der Anruf der Gnade: Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach*

- Henri de Lubac. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1991. Theologie aus der Fülle des Glaubens: Zum Tod von Henri de Lubac. *IKaZ Communio* 20:540–549.
- . 1993. Mysterium und Mystik: Der Beitrag Henri de Lubacs zu einer christlichen Mystik. *Communio* 22:122–140.
- Guerrero, Elio, und Hans Urs von Balthasar.** 1993. *Eine Monographie*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.
- Hans Urs von Balthasar-Stiftung.** 1996. *Vermittlung als Auftrag: Symposion zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar, 27.- 29. September 1995 in Fribourg (Schweiz)*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.
- Hartmann, Stefan.** 2010. Zum Gang der Balthasar-Rezeption in Deutschland. In: *Standorte: Theologische Skizzen und Gestalten*, 117–134. Heiligenkreuz: Be&Be.
- Henrici, Peter.** 1993. Die Bedeutung des Mysteriums für die Philosophie. *IKaZ Communio* 22:154–163.
- Johannes Paulus II.** 2003. *Ecclesia de Eucharistia*. Enzyklika (17. 4.). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Neufeld, Karl Heinz, und Michel Sales.** 1974. *Bibliographie Henri de Lubac SJ (1925–1974)*. Einsiedeln: Johannes Verlag
- Lemaire, Marie-Gabrielle.** 2016. Joseph Ratzinger und Henri de Lubac. In: *Mitteilungen: Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 8/2015*, 27–39. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner.
- Lochbrunner, Manfred.** 1994. Leidenschaft für die Theologie: Zum Vermächtnis von Henri de Lubac (1896–1991). *Forum Katholische Theologie* 10:82–96.
- . 2020. *Hans Urs von Balthasar (1905–1988): Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*. Würzburg: Echter Verlag.
- de Lubac, Henri.** 1950. *Affrontements mystiques*. Paris: Cerf.
- . 1965. Un témoin du Christ: Hans Urs von Balthasar. *Civitas* 20:2–15.
- . 1966. *L'Écriture dans la Tradition*. Paris: Cerf.
- . 1967. *Paradoxe et Mystère de l'Église*. Paris: Aubier.
- . 1968a. *Geist aus der Geschichte: Das Schriftverständnis des Origenes*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1968b. *Die Kirche: Eine Betrachtung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1969. *Corpus mysticum: Eucharistie und Kirche im Mittelalter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1970. *La Foi Chrétienne*. Paris: Cerf.
- . 1972a. »Credo ... Sanctorum Communio- nem«. *IKaZ Communio* 1:18–32.
- . 1972b. Petrusamt und Partikularkirchen. *IKaZ Communio* 1:324–340.
- . 1974a. Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen. In: Josef Sudbrack, Hg. *Das Mysterium und die Mystik: Beiträge zu einer christlichen Gotteserfahrung*. Würzburg: Echter Verlag.
- . 1974b. *Quellen kirchlicher Einheit*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1975a. Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar. *IKaZ Communio* 4:390–409.
- . 1975b. Hommage à Hans Urs von Balthasar pour ses 70 ans. *Revue internationale catholique Communio* 1:86–89.
- . 1975c. *Credo: Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1984a. Mystique et Mystère. In: *Théologie d'occasion*. Paris: Cerf.
- . 1984b. »Du hast mich betrogen, Herr!«: *Der Origenes-Kommentar über Jeremias 20,7*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1992a. *Glauben aus der Liebe: »Catholicisme«*. Dritte Auflage. Freiburg; Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1992b. *Geheimnis aus dem wir leben*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.
- . 1996. *Meine Schriften im Rückblick*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.
- . 1999. *Communio sanctorum: Verujem ... občestvo svetnikov*. *Communio* 9:19–36.
- . 2006a. *Méditation sur l'Église*. Paris: Cerf.
- . 2006b. *Mémoires sur l'occasion de mes écrits: Namur 1989*. Paris: Cerf.
- Marchesi, Giovanni.** 1997. L'Influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar. *Gregorianum* 78, Nr. 4:719–734.
- Mc Partlan, Paul.** 1993a. »Ihr werdet euch in mich verwandeln«: Kirche und Eucharistie im Denken Henri de Lubacs. *IKaZ Communio* 22:141–153.
- . 1993b. *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*. Edinburgh: Eastern Christian Publications.
- Ratzinger, Joseph.** 1988. Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von Catholicisme. In: Henri de Lubac. *Catholicism: Christ and the common destiny of man*. San Francisco: Ignatius Press.
- . 1998a [2006]. *Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927–1977)*. München: DVA.
- . 1998b. *Éloge: Le Cardinal De Lubac*. France

Catholique, Nr. 2646 (22. 5.): 23

Sievernich, Michael. 2021. Henri de Lubac und Papst Franziskus. *Stimmen der Zeit* 5:377–378.

Strle, Anton. 1979. H. U. von Balthasar o »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega sveta. *Bogoslovni vestnik* 39:105–110.

---. 1998. *Teologi za prihodnost [Die Theologen für die Zukunft]*. Ljubljana: Družina.

Štrukelj, Anton. 1995. Henri de Lubac: Življenje in delo [Henri de Lubac: Leben und Werk]. In: *Festschrift zum 75. Geburtstag von Erzbischof Alojzij Šuštar: Dei voluntatem facere*. Ljubljana: Slovenska škofovske konferenca; Mohorjeva Družba.

---. 2015. *Zaupanje in pogum*. Ljubljana: Družina.

Tillette, Xavier. 1976. Henri de Lubac achtzigjährig. *IKaZ Communio* 5:187–189.

---. 1993. Henri de Lubac: Das theologische Vermächtnis. *IKaZ Communio* 22:99–107.

Voderholzer, Rudolf. 1998. *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn: Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.

---. 1999. *Henri de Lubac begegnen*. Augsburg:

Sankt Ulrich Verlag.

von Balthasar, Hans Urs. 1967. *Cordula oder der Ernstfall: Mit einem Nachwort zur dritten Auflage*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

---. 1968. Vorwort des Übersetzers. In: Henri de Lubac, *Die Kirche: Eine Betrachtung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

---. 1972. Vorwort zur zweiten deutschen Auflage. In: Henri de Lubac. *Glauben aus der Liebe (Catholicisme)*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.

---. 1976. *Henri de Lubac: Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

---. 1979. Sich halten – an den Unfaßbaren. *Geist und Leben* 52:246–258.

---. 1982. »Du krönst das Jahr mit deiner Huld«: *Radiopredigten*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

---. 1990. Vorwort. In: Henri de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.

---. 2000. *Zu seinem Werk*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.

---. 2001. *Prüfet alles – das Gute behaltet: Ein Gespräch mit Angelo Scola*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

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

Peter Lah. *Navigating Hyperspace: A Comparative Analysis of Priests' Use of Facebook*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2021. 279 str. ISBN 978-1-6667-1937-6.

Katoliški duhovniki in cerkvene skupnosti so na družbenih omrežjih dejavni različno. Najbolj izstopa uporaba Facebooka (FB). Glavni urednik dr. Peter Lah (v nadaljevanju avtor), profesor na univerzi Gregoriana, je skupaj s svojimi študenti iz osmih različnih držav sveta podrobno raziskal in v dvanajstih poglavjih predstavil analizo rabe FB-ja v obdobju pandemije. Avtor močno poudarja misel, da gledalci duhovnika na socialnih omrežjih ocenjujejo kot voditelja. Tega bi se morali duhovniki zavedati in se naučiti osnovnih veščin nastopanja. Ljudje namreč pričakujejo popolno izvedbo. Manj profesionalni ponudniki vsebin so manj gledljivi. Medij je sporočilo – zato liturgije ne moremo zožiti na to, da v cerkev postavimo kamero, vse ostalo pa počnemo po starem.

V prvem poglavju avtor predstavlja komunikacijo v liturgiji, ki se je skozi zgodovino spreminjala od iznajdbe knjige do interneta. Od prvih krščanskih skupnosti pa vse do 15. stoletja je bila liturgija vezana na domove in posvečene prostore. Edini razlagalci Svetega pisma so bili duhovniki in izobraženci. Gutenbergov napredek v tisku Sveto pismo prenese tudi v domače prostore. Pozne-

je radio in televizija proces globalizacije še dodatno pospešita. Sprva je bila Cerkev do medijev zadržana, sčasoma pa je spoznala, da so mediji za sporočila koristni in da se lahko z njihovo pomočjo ljudem bolj približa. Mediji ne omogočajo le gledanja in poslušanja sporočil cerkvenih dostojanstvenikov, ampak tudi konkretno komunikacijo z njimi. Slaba stran tega je, da je takšna komunikacija povzročila proces »dezinterpretacije« in konec »hierarhične centralizacije« Cerkve. Danes ima vsak svoj telefon in vsa besedila so dostopna vsem – kar pomeni, da jih lahko vsi tudi interpretirajo. Duhovniki tako izgubljajo avtoriteto, ki so jo imeli v času, ko knjig in drugih medijev ni bilo (14–19).

Avtor si zastavlja vprašanje: Ali gledalci televizijskega prenosa maše so del tega zakramentalnega dogodka ali ne? Virtualni odnos ima konkretne posledice. Zvezdnikom, ki jih všečkamo na YouTubeu, to prinaša materialne koristi (denar, prepoznavnost). Če se pogovarjamo s starši, s tem utrjujemo odnose. Če nekaj kupimo v spletni trgovini, potem to prejmemo. Čeprav so teologi soglasni, da zakramentov ne moremo obhajati na daljavo, vendarle velja, da ima gledalec lahko psihološko izkušnjo sodelovanja – lahko se počuti povezan z drugimi osebami, čeprav je izoliran v svojem domu. Sveta maša ni predstava Kristusove žrtve na križu, temveč obhajanje zadnje večerje, pri kateri se skupnost v konkretnem prostoru zbere za

mizo. Obhajanje evharistije presega zmoglosti predstave s pomočjo medijev. Te lahko uporabimo za poučevanje, obveščanje, dobrodelnost, ohranjanje in rast občutka pripadnosti skupnosti, ne pa tudi za posredovanje zakramenta. Zakramentalni dogodek je zelo širok in zajema verbalno-tekstualni, instrumentalno-ikonični, glasbeni, lokalno-prostorski, časovni, osebno-socialni, čutni in ritualni vidik.

Izhodiščni misli drugega poglavja sta, da mediji vodijo k večjemu sprejemanju sinkretističnih prepričanj in praks ter da se duhovniki v medijih soočajo z izgubo avtoritete, ki so jo imeli v zgodovini. Mediji, ki so postali sestavni del človekovega življenja, so za dobro komunikacijo ter učinkovitejše izražanje verskih prepričanj in vrednot nujno potrebni. Pri uporabi medijev pa je treba poznati njihovo delovanje. To pomeni, da duhovnik, ki se pojavi v medijih, prevzame enako vlogo, kot jo ima medijski voditelj ali novinar. V družbenih medijih se je vloga mnenjskega voditelja zamenjala z vlogo vplivneža. Legitimnost in avtoriteta duhovnika, ki nastopa v socialnih omrežjih, se ne gradi na osnovi njegovega znanja in argumentov, temveč na njegovih komunikacijskih sposobnostih znotraj družbeno-kulturnega konteksta (51).

Ker FB ponuja tri vrste storitev (izdelavo osebnega profila, javno objavlanje vsebin in možnost komuniciranja), se je avtor skupaj z raziskovalci odločil analizirati vsako posebej. Raziskovali so osebne profile duhovnikov (identiteto), kako predstavljajo same sebe in kako v to predstavitev vključujejo verske simbole. Za javno objavlanje vsebin je značilno, da morajo biti strateške: informiranje, prepričevanje, poučevanje in skrb

za pozitivno javno podobo. Pri analizi komunikacije na FB-ju pa se avtor sprašuje, ali komuniciranje po socialnih omrežjih osebno vero krepi (61).

V naslednjih osmih poglavjih so predstavljene analize podatkov. V tretjem poglavju raziskovalec Meza predstavlja primerjalno analizo longitudinalne raziskave. Začetno analizo škofije v Kolumbiji je izvedel pred pandemijo, nato pa jo ponovil čez leto dni, sredi pandemije. Od četrtega do desetega poglavja raziskovalci Lah, Sahuquillo, Franguelli, Birbek in Gangola predstavljajo analize podatkov s področja Italije, Španije, Slovenije, Filipinov, Brazilije, Haitija in Konga.

Enajsto poglavje zajema skupno interpretacijo vseh podatkov predhodno predstavljenih analiz posameznih držav. Pri opazovanju komunikacijske funkcije sporočil, objavljenih na FB-ju, avtor ugotavlja, da duhovniki iz Slovenije, Španije, Brazilije in Konga spadajo v transmissijsko-instrumentalni sklop, duhovniki ostalih držav pa v skupnostno-ritualni sklop.

Tretjina duhovnikov se na svojem FB-profilu ne predstavlja z verskimi simboli. Na vprašanje, ali obstajajo razlike med duhovniki, ki svojo družbeno identiteto (da so duhovniki) jasno izražajo, in tistimi, ki tega ne počnejo, avtor odgovarja, da duhovniki, ki nimajo izrazito jasnih profilov, raje pišejo o posvetnih, političnih in družbenih temah. Tisti, ki imajo jasno identiteto svojega FB profila, pa pogosteje izbirajo teme o zakramentalnem življenju in evangelizaciji. Prizadevajo si vzbuditi navdušenje za Cerkev in vero ter poučevati, vendar so pri izražanju bližine in skrbi za druge zelo šibki. To kaže na njihovo oddaljenost in hladnost – predstavljajo svoje dejavnosti, izogiba-

jo pa se vsemu, kar je necerkvenega, čeprav življenjskega. Duhovniki, ki so manj izraziti (v profilu nimajo verskih simbolov), se vključujejo v teme o zasebnem življenju in vprašanih, ki z vero niso povezana. Zanimiva je ugotovitev, da imajo naslovljenci teh sporočil enak odnos tako do duhovnika, ki ima izrazito cerkven profil, kot do tistega, ki tega nima. Razlika se kaže v tem, da se bolj ukvarjajo z objavami, povezanimi s konkretnim življenjem (osebni odnos, izobraževanje, socialna angažiranost), in manj z abstraktnimi objavami (Cerkev, vera, teologija) (242–243).

Avtor ugotavlja, da v nekaterih državah duhovniki visoko stopnjo formalnosti in družbeno distanco izražajo izrazi-teje, v drugih državah pa so pri izbiri tem in načinu komuniciranja bolj neformalni. Gre za njihov javni ‚jaz‘. Tisti, ki svojo identiteto v odnosih z ljudmi zelo jasno izraža, je običajno manj oseben in ponuja manj molitvene ali druge podpore. Avtor zaključuje, da to kaže na dve različni cerkveni izkušnji: ‚staro‘ in utrujeno Cerkev bogatega Zahoda ter »mlado« in živahno Cerkev v Latinski Ameriki, Afriki in Aziji (252).

V dvanajstem poglavju se avtor sprašuje, kaj je pri analizi duhovniške uporabe FB-ja najpomembnejše. Izpostavlja problem gostovanja na privatnem omrežju, problem miselnih mehurčkov, problem javnega diskurza, ki ga na FB-ju ne moremo pričakovati, in kritičnega vrednotenja Cerkve, ki se po novih medijih v kulturno in politično življenje vključuje premalo dejavno.

Bistvena lastnost krščanske skupnosti je, da je vedno bila – in vedno bo – v prostoru in času. Digitalni in spletni svetovi, ki so »podaljšek« te izkušnje (kot je že davno trdil McLuhan), skupnost

lahko okrepijo, vendar je ne morejo nadomestiti. Na podlagi analize podatkov avtor odločno trdi, da je za večino duhovnikov FB za pastoralno delo nepriimeren. Težko se spoprijemajo z ambivalentnostjo FB-ja glede zasebnosti in zamenjave vlog (osebne in javne).

Tehnološke spremembe oblikujejo našo kulturo. Odprava fizičnih zidov naših domov nas je ‚odpeljala med oblake‘. Digitalizacija in internet sta prinesla temeljno spremembo: odpravo prostora in časa. To v absolutnem smislu sicer ne velja, velja pa v povezavi z našim psihološkim in fizičnim življenjem. Zahvaljujoč globalnemu omrežju smo lahko navzoči v dejanskem času na katerem koli mestu na svetu. Avtor posebej poudarja, da smo s prizadevanjem za skrajšanje časa izgubili čas, ki je sedaj potreben za obdelavo in razumevanje informacij. Primeri tega so naša potovanja od letališča do letališča (ta so si po vsem svetu podobna) ali drvenje po avtocestah od enega kraja do drugega. To nam omogoča, da se gibljemo znotraj lastnega mehurčka in da svojega kraja nikoli zares ne zapustimo. Nasprotno je krščansko večdnevno romanje peš proces, v katerem svoj kraj zapustiš in si na poti. Življenju brez telesnega stika, v katerem je idejam in fantazijam dana prosta pot in v katerem ni več fizičnega nadzora nad resničnostjo, preti nevarnost ujetosti v lasten miselni mehurček.

Naslednji problem, ki ga avtor izpostavlja, je gostovanje. Na platformah socialnih omrežij smo gostje. Dobrodošli smo zato, ker nekomu koristimo. FB vse svoje uporabnike ‚monetizira‘: analizira njihove dejavnosti in stike s prijatelji, nato pa te informacije prodaja vsakomur, ki je zanje pripravljen plačati. Če si

gost, nisi lastnik prostora in ne določaš pravil. Konkretno to pomeni, da lahko FB objavo zavrne, če ne ustreza njegovim standardom. Neka nabožna fotografija mučenca je za »mehanski um računalnikov« lahko razumljena kot grafični prikaz mučenja (256–258).

FB je nastal z namenom ohranjanja stikov med sošolci. Jezus nas v priliki o dobrem Samarijanu spodbuja, naj postanemo prijatelji tujcem, kar pomeni, naj izstopimo iz svoje cone udobja. FB pa nas potiska v nasprotno smer – k druženju s sebi podobnimi. Ta pojav se imenuje homofilija ali »ljubezen do nam enakih«. Označuje nagnjenost nekaterih posameznikov, da se navežejo na tiste, ki so jim zelo podobni. To psihološko vodi v nezdrav narcisizem.

Avtor ob koncu izpostavlja problem javnega diskurza. Novinarski mediji v demokratičnih državah služijo javnosti z obveščanjem o pomembnih dogodkih in vprašanjih; predstavljajo različna stališča. FB ni ne novinarski medij niti javna platforma, ampak zasebna in profitna organizacija. Ljudje se na njem vedejo kot zasebniki: ne povezujejo se, ne sodelujejo v smeri svobodnega demokratičnega državljanstva, temveč se združujejo v skupine, ki so si med seboj podobne (okus, predsodki, ideje). V takem okolju se hitreje povzpnejo tisti, ki so bolj obveščeni, bolj vešč, imajo več besede in se bolje učijo. Tudi FB je vpleten v eksplozivno polarizacijo političnih in verskih tem. Avtor spodbuja duhovnike in škofo, naj zavestijo, da lahko z uporabo socialnih omrežij vernike nehote izpostavljajo nevarnosti in jih potegnejo v vrtince ideološke in politične polarizacije (263–266).

Avtor v svoji raziskavi ugotavlja, da imajo duhovniki na FB-ju težave pri igra-

nju javne in zasebne vloge. Večina uporabljaja svoj osebni FB-profil za potrebe župnije. Za računalniško komunikacijo sta značilni neformalnost in izravnava družbenih hierarhij – socialna omrežja so ta trend okrepila. Ne gre za avatarsko življenje, temveč za isto življenje, ne za razstavo, ampak za ustvarjalno povezovanje z všečkanjem, komentiranjem in delitvijo objav. Avtor ugotavlja, da se uporabniki najbolj vključujejo v vsebino – ne toliko v svet avtorja ali skupnosti. Mešanje zasebne in javne identitete je izziv ne le na spletu, ampak tudi v družbi. Pri tem so nekateri bolj, drugi manj uspešni. Glavna težava mešanja vlog je v spodkopavanju družbene vloge duhovnika in njegove avtoritete na področju vere. Na FB-ju smo vsi »prijatelji« in vsi enaki. Glas strokovnjaka ima enako težo kot glas klovn. V medijskih okoljih je slog pomembnejši od vsebine, podoba in čustva prevladujejo nad konceptualnimi in boljšimi argumenti. Zakaj bi se duhovnik spuščal v pogovor, za katerega zagotovo ve, da v njem ne more zmagati – ne z dejstvi ne z argumenti in ne z znanjem? Kljub tej zmedenosti vlog na FB-ju avtor njegovo nadaljnjo rabo priporoča, saj je priročen in ponuja enostaven dostop do znancev, kar prinaša več koristi kot slabosti. Pri tem je treba razlikovati med osebno in poklicno identiteto. Avtor je prepričan, da mešani profili dolgoročno ne obstanejo, saj je med obema vlogama preveč napetosti (266–268).

Ali ustvariti lastno infrastrukturo, ki bo služila našim potrebam in je zelo draga, ali gostovati na že obstoječi, je za avtorja podobno vprašanje kot uporaba cest in ulic, ki vodijo do cerkva. Ko se odločimo za uporabo zasebnih prostorov in infrastruktur, med katere sodi FB,

to storimo na način, ki nam ustreza. V obdobju pandemije je uporaba pretočnih storitev koristila vsem: duhovnikom, faranom in platformam. Avtor je kritičen do institucionalne Cerkve, ki si je po njegovem mnenju za boljše digitalno okolje za kristjane prizadevala premalo. Preveč je zatopljena v notranje izzive – za širša vprašanja o prihodnosti naše kulture in družbe pa nima prave volje (268–269).

Na koncu avtor podaja še nekaj splošnih značilnosti spletnega prostora. Čeprav so pridiganje, kateheza in bogoslužje komunikacija *sui generis* in ne gre za informiranje, izobraževanje ali zabavo, se morajo v spletnem okolju prilagoditi spletni komunikaciji. Biti morajo poučni, ustrezni, informativni ter zanimivi in privlačni. Ljudje od duhovnikov na spletu pričakujejo, da se bodo obnašali podobno kot drugi, ki se pojavijo na

zaslonu: na primer voditelji poročil, novinarji ali igralci. Duhovnikovo vedenje in besede ocenjujejo »v luči televizijskih reflektorjev in ne v luči cerkvenih sveč«. Tega se morajo duhovniki zavedati in se naučiti osnovnih veščin nastopanja pred kamerami. Ljudje pričakujejo popolno izvedbo: manj profesionalni ponudniki vsebin so v slabšem položaju, saj so njihovi programi videti manj profesionalni in posledično manj gledljivi. Tisti verniki, ki imajo močan občutek pripadnosti in v župniji dejavno sodelujejo, tehnične in vsebinske napake svojega župnika lažje spregledajo. Če tega občutka ni, zlahka zamenjajo kanal – in so prisotni nekje drugje. Ker je medij sporočilo, liturgije ne moremo zožiti na to, da v cerkev postavimo videokamero, vse ostalo pa delamo po starem (271–274).

David Kraner

Zoran Turza. *Razgovori o Jobu: filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup strozavjetnoj Knjizi o Jobu. Krščanska sadašnjost. Zagreb: Hrvatsko katoličko sveučilište, 2021. 197 str. ISBN 978-953-11-1444-8; 978-953-8014-50-5.*

Svetopisemska knjiga o trpečem Jobu je do sedaj odpirala več vprašanj kot odgovorov. S tem se strinja tudi hrvaški teolog, profesor na zagrebški katoliški univerzi, Zoran Turza. V svojem čisto človeškem izhodišču, ki ga je tudi osebno zaznamovalo, začenja s primernom trpljenja nedolžnih žrtev – otrok v času hrvaške domovinske vojne v bližnji

preteklosti. Iz tega nakaže nekaj možnih odgovorov. Ob uvodnem branju se zdi, da je odgovor na vprašanje o pomenu človeškega trpljenja (ki naj bi ga po uveljavljenem prepričanju ponazarjal trpečí Job), predvsem pa trpljenja pravičnih, ki trpijo po krivici, zaskrbljujoč. Avtor že na začetku ugotavlja, da odgovora na to v Jobovi knjigi preprosto ni! Bog odgovora na vprašanja, ki jih Job neutrudno postavlja, ne daje – vendar ga kljub njegovemu pritoževanju nikoli ne zapusti.

V uvodnem poglavju so nakazani možni hermenevtični pristopi k branju besedil, da bi bralec lažje razumel odmeve v človeški kulturi, ki jo je Jobovo spraševanje sprožilo. Še posebej, ker so se

številni umetniki, pisatelji, slikarji, kiparji, filozofi, teologi, psihologi in mnogi drugi v svojih delih ukvarjali s temami, ki jih najdemo v Jobovi knjigi. Branje torej postane hermenevtični ključ. Avtor se sklicuje se na P. Ricoeurja, ki branje primerja s srečanjem. Trojnost oddaljitve, od avtorja, konkretne situacije in referenčne skupine, ki ji je bilo besedilo namenjeno, bralcu omogoča, da ga sprejme v lastnem svetu in mu tam močnejše spregovori. Ob tem tudi nakazuje, da gre pri svetopisemskih besedilih za posebne okoliščine – ne gre le za srečanje z nekim avtorjem, ampak za srečanje bralca z Avtorjem, ki odgovarja na temeljna bivanjska vprašanja in ga vabi k tistemu, kar ga je vedno predhajalo. To posebno branje svetopisemskih besedil vodi k ločevanju med biblično in filozofsko hermenevtiko. Hkrati se branje Joba na poseben način dogaja v skupnosti – skupnost bralcu omogoča korektiv pri pogosto ozkem branju zgolj iz lastne izkušnje. Božje razodetje s tem lažje vstopa v življenje konkretnega človeka.

V drugem poglavju so na kratko prikazane osnovne zgodovinske in literarne značilnosti Jobove knjige. Nakazane so tudi možne interpretacije, ki so jih biblicisti pri obravnavi besedila in literarnih zvrsti Jobove knjige do sedaj uporabljali.

V naslednjih štirih poglavjih Turza predstavlja štiri avtorje – Antonia Negrija, Luigina Brunija, Reneja Girarda in Gustava Gutierrez. Gre za sodobne mislece z različnimi ozadji in svetovnimi nazori. Izbira ni naključna. Vsak od njih je filozofsko-teološko razmišljanje svojega časa zaznamoval na svoj način – in vsak izmed njih se je lotil tudi knjige o Jobu. Njihove teze so dovolj zahtevne, da po

avtorjevem prepričanju novo srečanje s svetopisemskim besedilom o trpečem Jobu omogočijo tudi nam. Prav tako imajo vsi štirje svoje specifične pristope, ki so kritično predstavljeni. Tretje poglavje z naslovom „Filozofski razgovori“ predstavlja italijanskega marksista Antonia Negrija. Njegova filozofska kritika družbe vidi v Jobu upornika, ki ne sanja o odrešenju v eshatološki perspektivi, ampak se mora to zgoditi tukaj in zdaj. Zato po Negrijevem prepričanju Bog zapušča transcendenco in vstopa v konkretno telo trpečega človeka v duhu nekakšnega panteizma Spinoze in pesnika G. Leopardija. Turza v kritiki Negrija pokaže, da Bog literarno gledano v besedilu nastopa kot priča, saj gre za nekakšno zvrst sodne obravnave, kjer ne gre za osvoboditev, temveč bolj za vprašanje pravičnosti. Četrto poglavje Ekonomski pogovori predstavlja italijanskega katoliškega ekonomista Luigina Brunija, ki izhaja iz tradicije neapeljske ekonomske šole. Ko ga je Chiara Lubich povabila, naj pripravi ekonomsko podlago za gibanje fokolarov, in je svetoval zadnjim papežem pri pisanju o temah socialnega nauka Cerkve, je razvil svojo interpretacijo Joba. Navaja štiri Brunijeve teze, ki izhajajo iz Jobove knjige: bogastvo je dar; stiska, nadloga marginalizira; Job se bori za nas; Job je borec proti ideologiji. Ključno je, da Bruni Joba postavlja kot tistega, ki v svoji zvestobi Bogu premaga retribucijski princip. Prepričanje, da so na robu družbe samo leni in nesposobni, ob branju Joba propade. Kljub temu, da Bruni v interpretacijo vključuje Boga, obstaja nevarnost, da Božjo stvariteljsko moč in njegovo presežnost kot tako izgubimo izpred oči. V naslednjem poglavju Antropološki pogovori je predstavljena misel R. Girarda. Ob svoji mimetični

teoriji in teoriji grešnega kozla Girard v Jobu prepozna drugačnost bibličnega pristopa, ki vrh upora proti splošni mistični ujetosti v mimetični princip grešnega kozla vidi v Jezusu Kristusu. Job se vlogi grešnega kozla upira, čeprav vlogo žrtve sprejema. Kljub temu se Job ne prepusti retribucijskemu krogu, ampak hoče za svojo krivdo dokaz. Girard na neki način nakazuje dve podobi Boga: boga žrtvovanja in boga preganjalca, ki si naj bi bila nasprotna. Vendar Turza pokaže, da je iz Jobove knjige to težko izpeljati – še težje pa je iz zgodovine biblične interpretacije trditi, da gre za nekakšno razklanost v samem Bogu. Zadnji avtor, ki je predstavljen v poglavju Teološki pogovor, je mislec teologije osvoboditve Gustavo Gutierrez. Ob predstavitvi ozadja teologije osvoboditve je navedena glavna teza Gutierrezove interpretacije Joba, ki je v iskanju prave govorice o Bogu. Božja podoba je prevečkrat utemeljena na retribuciji, prisili, ki je lahko zunanja ali notranja. Bog pa uporablja logiko ljubezni, ki ne pozna prisile, ampak svobodo, kar se še posebej razodene v Jezusu Kristusu. Ta ni prostora človekove svobode nikoli zapiral – Njegovo celotno življenje je namreč pot osvobajanja človeka. Zato se trpljenje nedolžnega ne more interpretirati v luči nezaupanja v Boga, temveč v iskanju poglobitve in osvoboditve za pristni odnos ljubezni. Pri tem pa se po avtorjevih besedah preveč pozablja na mistični zaključek Jobove knjige, ki se ga v duhu teologije osvoboditve povezuje s seveda potrebnim, a preozkim političnim gibanjem.

Kljub pomanjkljivostim, zaradi katerih obravnavani avtorji ne predstavljajo

izključnega in legitimnega modela interpretacije, lahko vsi ti pristopi k razlagi Jobove knjige prispevajo pozitivno in odpirajo možnosti za nova zanimiva stališča, ki bodo tudi teologijo izzvala za iskanje novih možnosti bližine trpečemu človeku danes. Avtor jasno pokaže, da ne raziskuje vzroka in pomena trpljenja, temveč možnost, kako ostati Bogu zvest tudi v trpljenju. Svetopisemski model trpljenja in trpečega vztraja pri trpečem, ki je in ostaja Bogu blizu. V krščanstvu je razlog ali pomen trpljenja težko najti – zelo enostavno pa je najti način, kako trpeti, da lahko tisti, ki trpi tudi veliko bolečino, dovoli, da mu je Bog v teh težkih časih blizu. Ne gre torej za razlago trpljenja, temveč za življenje trpljenja v intenzivni bližini Boga.

Pri tem je treba poudariti, da izbrani avtorji besedilo ne le interpretirajo, temveč segajo tudi v konkretno življenje posameznika in družbe kot take. Zato je obravnavana knjiga tudi dober premislek za pastoralno teologijo. V zaključku Turza ugotavlja, da biblična interpretacija ni mehanski proces, ampak živo srečanje s tem, kar je izrečeno v Svetem pismu. Knjiga o Jobu je delo, ki bralcu ponuja različne vpoglede v razumevanje Razodetja, pa tudi v lastno življenje, ki se ob številnih svetovih, ki se v besedilu odpirajo, lahko spremenijo – ali vsaj postavijo pod vprašaj. Različni pristopi omogočajo prav to: živo srečanje. Bralec bo verjetno pogrešal avtorjev lastni pogled, ki bi v konkretni situaciji, s katero je v uvodu začel, ponudil vsaj primernejšo smer interpretacije v dobro njega samega in celotne Cerkve.

Janez Vodičar

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupp (Gradec), József Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič, Rok Gregorčič in Monika Gril

Domen Krvina in Rosana Čop

Simon Malmenvall

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. o. o., Grobelno

Janez Vodičar

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

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

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

VREDNOTE V JUDOVSKO-KRŠČANSKIH VIRIH IN TRADICIJI TER MOŽNOSTI DIALOGA

Slavko Krajnc	<i>Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja</i>
Marjan Turnšek	<i>Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška</i>
Irena Avsenik Nabergoj	<i>Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije ...</i>
Jože Krašovec	<i>Symbolism of Names and of the Word "Name" in the Bible</i>
Maria Carmela Palmisano	<i>Prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide</i>
Jan Dominik Bogataj	<i>Inspired by Cicero</i>
Bogdan Kolar	<i>Misijonske dejavnosti</i>
Matjaž Ambrožič	<i>Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ...</i>
Aljaž Krajnc	<i>„Medinska konstitucija“</i>

SLOVENSKA DUHOVNA ZGODOVINA, KULTURNI BOJ IN RELIGIJA: SODOBNE INTERPRETACIJE

Bojan Žalec	<i>Ušeničnikova vizija družbene prenove, njen kontekst in izvori</i>
Branko Klun	<i>Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika ...</i>
Nadja Furlan Štante	<i>Žensko vprašanje v času ločitve duhov</i>
Simon Malmenvall	<i>Podoba ruske pravoslavne kulture v delih Franca Grivca</i>
Irena Avsenik Nabergoj	<i>Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja ...</i>
Polona Tratnik	<i>Razcepi na visoko in nizko kulturo na Slovenskem ...</i>
Stjepan Štivić	<i>Franc Šanc DJ</i>

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 82

2022 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 82
Leto 2022**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2022

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME****VREDNOTE V JUDOVSKO-KRŠČANSKIH VIRIH IN TRADICIJI TER
MOŽNOSTI DIALOGA***VALUES IN JUDAEO-CHRISTIAN SOURCES AND TRADITIONS AND THE
POSSIBILITIES FOR DIALOGUE*

- 777** Uvodnik / Editorial (Irena Avsenik Nabergoj)
- 781** Slavko Krajnc – Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja
Man Is a Ritual-Dialogical Being and a Being of Celebration
- 799** Marjan Turnšek – Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška
Theological Virtues of The Blessed Anton Martin Slomšek
- 823** Irena Avsenik Nabergoj – Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu
Emotional Representations of the Gospel in the Development of Mary's Biography in the Early Church of the East
- 841** Jože Krašovec – Symbolism of Names and of the Word "Name" in the Bible
Simbolizem imen in besede ‚ime‘ v Svetem pismu
- 863** Maria Carmela Palmisano – Prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide
Perspectives of Freedom and Liberation in the Book of Sirach
Perspektive svobode in osvoboditve v Sirahovi knjigi
- 877** Jan Dominik Bogataj – Inspired by Cicero: Ambrosian Contribution to the Formation of a Clerical Ethos in the *De officiis*
Navdihnjeno po Ciceronu: Ambrozijev prispevek k oblikovanju kleriškega etosa v De officiis
- 891** Bogdan Kolar – Misijonske dejavnosti – v službi evangelizacije in vzgoje za vrednote
Missionary Activities – In the Service of Evangelization and of the Education of Values
- 905** Matjaž Ambrožič – Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ob preselitvi kočevskih Nemcev
The Stance of the Parish Priests of Kočevska and the Fate of Their Parishes During the Resettlement of the Germans from Kočevska Region
- 925** Aljaž Krajnc – „Medinska konstitucija“: kontekst, prevod in komentar
The "Constitution of Medina": Context, Translation and Commentary

TEMA / THEME

**SLOVENSKA DUHOVNA ZGODOVINA, KULTURNI BOJ IN RELIGIJA:
SODOBNE INTERPRETACIJE**

*SLOVENIAN SPIRITUAL HISTORY, CULTURAL STRUGGLE AND RELIGION:
CONTEMPORARY INTERPRETATIONS*

953 Uvodnik / Editorial (Bojan Žalec)

**955 Bojan Žalec – Ušeničnikova vizija družbene preнове,
njen kontekst in izvori**

Ušeničnik's Vision of Social Renewal, Its Context and Origins

**975 Branko Klun – Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika in njena (post)
moderna kritika**

The Neo-scholastic Metaphysics of Aleš Ušeničnik and Its (Post)Modern Critique

**989 Nadja Furlan Štante – Žensko vprašanje v času ločitve duhov – „trn v peti“
Antona Mahnič**

*The Women's Issue at the Time of the Separation of Spirits, the "Thorn in the
Flesh" of Anton Mahnič*

1003 Simon Malmenvall – Podoba ruske pravoslavne kulture v delih Franca Grivca

The Image of the Russian Orthodox Culture in the Works of Franc Grivec

**1017 Irena Avsenik Nabergoj – Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja v
prvih ocenah slovenskih literarnih zgodovinarjev**

*Questions of Ivan Cankar's World View in the First Assessments of Slovenian
Literary Historians*

**1037 Polona Tratnik – Razcepi na visoko in nizko kulturo na Slovenskem z ozirom
na politične interese**

Divisions into High and Low Culture in Slovenia with regard to Political Interests

1053 Stjepan Štivić – Franc Šanc DJ: filozofska pot in razumevanje filozofije

Franc Šanc SJ: Philosophical Path and Understanding of Philosophy

POROČILO / REPORT

**1061 7. zasedanje Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij: končna
deklaracija, Nur-Sultan, 13.–15. 9. 2022 (Aljaž Krajnc)**

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

**1071 Gabi Čakš, Komunikacija po principih geštalt pedagogike kot ključni vzgojni
element v zadnjem triletju osnovne šole (Stanko Gerjolj)**

**1073 Danijel Časni, Electronic Media as a Tool of Evangelization in the Catholic and
Evangelical Church in the Republic of Slovenia (Andrej Šegula)**

- 1074 Gregor Greif**, Abstinenčna kriza pri športnikih po koncu kariere z vidika relacijske družinske terapije (**Tanja Pate**)
- 1075 Urška Jeglič**, Verska praksa muslimanov v Sloveniji (**Mari Jože Osredkar**)
- 1077 Miran Kelvišar**, Anton Strle in njegova teološka antropologija (**Anton Štrukelj**)
- 1079 Anita Pirečnik Noč**, Kvaliteta partnerskega odnosa in spolna disfunkcija pri bolnikih z multiplo sklerozo v povezavi z zadovoljstvom z zdravljenjem z imunomodulatornim zdravilom (**Christian Gostečnik**)
- 1080 Nik Trontelj**, Razvoj vsebin osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani od njene ustanovitve do danes (**Mari Jože Osredkar**)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS**Matjaž AMBROŽIČ**

zgodovina Cerkve, dr., doc. Church History, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic@teof.uni-lj.si

Irena AVSENIK NABERGOJ

religiologija in religijska antropologija, Religious Studies and Religious Anthropology,
 ddr., prof., znan. svet. Ph.D., Prof., Sr. Res. Fell.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Jan Dominik BOGATAJ

patristična teologija, doktorski študent Patristic Theology, Ph.D. Student
 Patristični inštitut Augustinianum Institute for Patristic Studies Augustinianum
 Via degli artisti 41, IT – 00187 Rim
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Nadja FURLAN ŠTANTE

religijski študiji, dr., znan. svet. Religious Studies, Ph.D., Sr. Res. Fell.
 ZRS Koper Science and Research Centre Koper
 Garibaldijeva 1, SI – 6000 Koper
nadja.furlan@zrs-kp.si

Stanko GERJOLJ

didaktika in pedagogika religije, dr., zasl. prof. Didactics and Pedagogy of Religion, Ph.D., Prof. Emer.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Christian GOSTEČNIK

zakonska in družinska terapija, dr., prof. Martial and Family Therapy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI–1000 Ljubljana
christian.gostecnik@teof.uni-lj.si

Branko KLUN

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

Bogdan KOLAR

zgodovina Cerkve, dr., zasl. prof. Church History, Ph.D., Prof. Emer.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@teof.uni-lj.si

Aljaž KRAJNC

islam, mag. arab. in isl. študijev, mladi raziskovalec Islam, M.A. in Arabic and Islamic Studies, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
aljaz.krajnc@teof.uni-lj.si

Slavko KRAJNC

liturgika, dr., prof. Liturgy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc@teof.uni-lj.si

Jože KRAŠOVEC

svetopisemski študij in judovstvo, dr., akad. zasl. prof. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Acad. Prof. Emer.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, Religious Studies and Anthropology of Religion,
dr., doc. Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / Katoliški inštitut, University of Ljubljana, Faculty of Theology / Catholic Institute,
Fakulteta za pravo in poslovne vede Faculty of Law and Business Studies
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si / simon.malmenvall@kat-inst.si

Mari Jože OSREDKAR

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

Maria Carmela PALMISANO

Sveto pismo, dr., izr. prof. Bible Studies, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Tanja PATE

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

Andrej ŠEGULA

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Stjepan ŠTIVIĆ

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

Anton ŠTRUKELJ

dogmatika, dr., zasl. prof. Dogmatics, Ph.D., Prof. Emer.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@guest.arnes.si

Polona TRATNIK

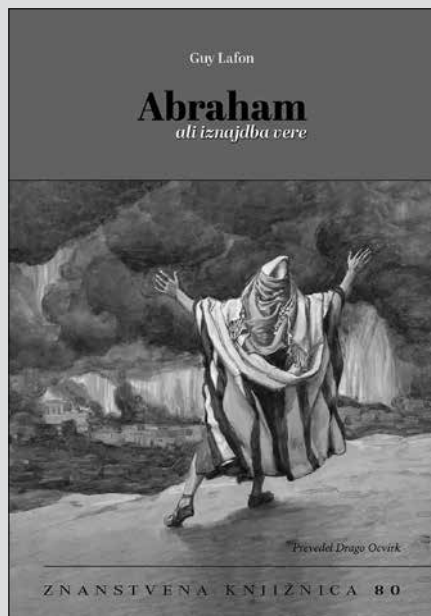
filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
Inštitut IRRIS / Nova univerza, Fakulteta za slovenske IRRIS Institute / New University, Faculty of Slovenian
in mednarodne študije / Univerza v Ljubljani, and International Studies / University of Ljubljana,
Filozofska fakulteta Faculty of Arts
Čentur 1f, SI – 6273 Marezige / Mestni trg 23, SI – 1000 Ljubljana / Aškerčeva cesta 1, SI – 1000 Ljubljana
polona.tratnik@guest.arnes.si

Marjan TURNŠEK

dogmatika, dr., doc. Dogmatics, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

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



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

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

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

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

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

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

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

RAZPRAVE NA TEMO / ARTICLES ON THE THEME

VREDNOTE V JUDOVSKO-KRŠČANSKIH VIRIH IN TRADICIJI TER MOŽNOSTI DIALOGA

*VALUES IN JUDAEO-CHRISTIAN SOURCES
AND TRADITIONS AND THE POSSIBILITIES FOR DIALOGUE*

Uvodnik

Vrednote in vrline imajo osrednjo vlogo v našem življenju, saj vsebujejo naše mišljenje o tem, kaj je dobro in prav in za kaj si je vredno prizadevati. Brez temeljnih vrednot ni mogoče razumeti religioznega sveta, v katerem v ospredje stopa odnos Boga do ljudi in obratno. Vsebinska zasnova raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“,¹ v katerem sodeluje skoraj dvajset raziskovalcev in raziskovalk, profesorjev in profesorice skupaj s tremi doktorskimi študenti oz. študentkami Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, izhaja iz spoznanja, da so judovsko-krščanske osebne in družbene vrednote imele izjemen vpliv na družbo v vseh časih. Kljub njihovi osrednji vlogi za vsakega človeka, vsako religijo in človeštvo v celoti pa se je doslej temu posvečalo le malo raziskav. Naša programska skupina skuša zapolniti te obsežne vrzeli z načrtnim raziskovanjem vrednot in vrlin v okviru posameznih teoloških področij: Sveto pismo Stare in Nove zaveze, patristični viri, zgodovina Cerkve, liturgični viri in tradicije, pravni vidiki v judovsko-krščanskih virih in tradiciji, psihološke razsežnosti judovsko-krščanskih virov, antropološki vidiki judovsko-krščanskih virov, primerjalni religiološki vidiki, ekumenski teološki vidiki, lingvistične in literarne oblike svetopisemskih besedil in drugih judovsko-krščanskih virov v njihovem razvoju skozi čas.

Člani programske skupine sistematično raziskujemo, kako judovsko-krščanski viri odgovarjajo na temeljna vprašanja glede odnosa Boga do človeka, človeka do Boga in glede medčloveških odnosov. Primarna osnova programa je torej Sveto pismo, sekundarna osnova so drugi judovsko-krščanski viri in tradicije. Judovsko-krščanski viri sestavljajo velika in vplivna dela antike in zgodnjega srednjega veka. Glavni viri krščanstva so predvsem celotno Sveto pismo (Stara in Nova zaveza) v izvorniku in v številnih vplivnih prevodih ter izjemno bogata patristična literatura v grščini, latinščini in nekaterih drugih jezikih. Vsi ti viri na različne načine odražajo skupno staro-orientalsko, grško in latinsko religiozno, literarno in kulturno tra-

¹ Tematski blok prinaša rezultate dela raziskovalne programske skupine „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki deluje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Program sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). ARRS-ju se zahvaljujemo za finančno podporo.

dicijo. Celota antičnih kultur pa je neizčrpen vir motivov in simbolov v celotni poznejši evropski literaturi, filozofiji in teologiji. Le natančno primerjalno raziskovanje starejših virov ter poznejše religiozne in svetne literature lahko zanesljivo pokaže točke podobnosti in razlik med antičnimi civilizacijami in kako so te civilizacije vplivale na razvoj evropske religiozne in svetne kulture. Takšno raziskovanje se tiče tudi vprašanja vloge tradicije v evropski kulturi. Tradicija igra zelo pomembno vlogo v vseh civilizacijah in religijah. Tradicija je osnova kulture in duhovna vez med sedanostjo in preteklostjo.

Raziskovalci v preučevanju besedil judovsko-krščanskih virov in tradicij uporabljamo različne med seboj povezljive metode, uveljavljene na posameznih teoloških področjih naše obravnave. V raziskovanju vrednot v judovsko-krščanskih virih kot temeljev za dialog upoštevamo kombinacijo zgodovinskega vpogleda v edinstveno zgodovino izraelskega ljudstva, ki je močno zaznamovala njihov svet vrednot, ter pozornega jezikovnega in literarnega branja Svetega pisma Stare in Nove zaveze. Vsaka svetopisemska pripoved ima izrazito vrednotenjske sestavine, večkrat povzdignjene v paradigme. Pripovedne strukture v celoto združujejo čustva, vero, dejanja in osebne lastnosti pripovednih oseb.

Ker v hebrejščini ni besede za ‚vrednoto‘, na ravni semantike po načelu ‚semantičnega polja‘ upoštevamo razvejano besedišče za vse temeljne vrednote na osnovi našega sedanjega poimenovanja vrednot. Raziskujemo čustveno zaznamovane besede ter simbole, metafore in personifikacije za vrednote ter odkrivamo zgodovinske okoliščine, ki so vplivale na razvoj besedišča za vrednote v starem Izraelu in v krščanskem svetu. Na ravni analize sestave svetopisemskih besedil različnih literarnih in pol-literarnih vrst, zvrsti in žanrov, kot so pripovedi, pesmi, biografije idr., raziskujemo njihove slogovne in retorične značilnosti, ki z rabo dialogov in monologov, motivno-tematskih, simbolnih, alegoričnih, metaforičnih, ritmičnih in drugih sredstev izražajo svet vrednot svetopisemskih likov v njihovih življenjskih zgodbah.

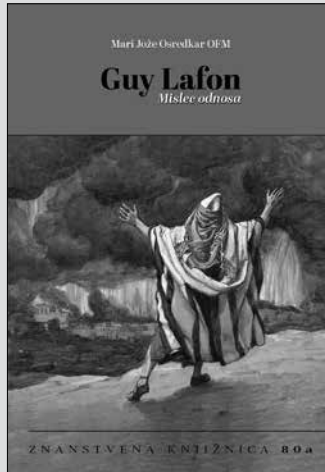
Ob raziskovanju osebnih in družbenih vrednot v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter njihovega izjemnega vpliva na nove religije, kulture in umetnost po vsem svetu osvetljujemo dialoško naravo Svetega pisma v posredovanju vrednot. Celotno Sveto pismo temelji na načelu dialoga kot nenehnega živega pogovora med človekom in Bogom ter med svetopisemskimi osebami, prav tako pa tudi bogastvo notranjega pogovora ali monologa. Pomenljiv dialog se v Svetem pismu pogosto dogaja tudi v sanjah in videnjih (prim. sanje Jožefa iz Egipta; naročila, ki jih Bog daje prerokom idr.). Prek dialoga med človekom in Bogom v Svetem pismu in tradiciji odkrivamo duhovni razvoj svetopisemskih osebnosti v vrednotah vere, upanja in ljubezni ter zaznavamo neomajno ljubezen, odpuščanje in zvestobo Boga kot osebnega bitja do človeka v njegovi šibkosti.

Poglabljanje v svetopisemske zgodbe, ki jih usmerja notranji dialog svetopisemskih osebnosti z Bogom, med drugim pomeni navdih za pridige, s katerimi bodoči duhovniki po svetopisemskem zgledu nagovarjajo vernike in jim posredujejo svetopisemske vrednote. V zvezi s tem smo pozorni tudi na tradicijo govorov, nago-

vorov, pridig in meditacij v judovstvu in krščanstvu, ki temelji na osnovnem viru obeh religij, Svetem pismu. Opredelitev skupnih vrednot ali univerzalnih norm in praks v judovsko-krščanskih virih in verskih tradicijah pomeni most k razumevanju in spoštovanju razlik med različnimi tradicijami in njihovimi sistemi etičnih vrednot.

Programska skupina z monografijami, članki, spletnimi objavami in predavanji o vrednotah v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnostih dialoga obeta velik prispevek ne le za področje raziskovanja Svetega pisma in teologije, temveč tudi za področja zgodovinopisja, jezikoslovja, literarnih ved, antropologije, psihologije in kulturne zgodovine v slovenskem in v mednarodnem prostoru. Za to tematsko številko smo prispevali začetne rezultate v okviru svojega raziskovalnega deleža v izvajanju programa Matjaž Ambrožič, Irena Avsenik Nabergoj, Jan Dominik Bogataj, Bogdan Kolar, Aljaž Krajnc, Slavko Krajnc, Jože Krašovec, Maria Carmela Palmisano in Marjan Turnšek. Želimo si, da bi skupne tematske objave v revijah *Bogoslovni vestnik* ter *Edinost in dialog*, ki jih načrtujemo tudi v nadaljnjih letih, bogatile naš in mednarodni strokovni prostor s svežimi raziskovalnimi spoznanji o pomenu vrednot in vrlin v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter njihovem izjemnem vplivu skozi dve tisočletji naše duhovne kulture vse do danes.

Irena Avsenik Nabergoj,
vodja programske skupine



Mari Jože Osredkar
Guy Lafon – Mislec odnosa

Guy Lafon (1930–2020) je francoski teolog, ki v svoji relacijski teoriji pokaže, da niso osebki tisti, ki vzpostavljajo odnose med seboj, temveč odnos rodi osebke. Kakor se človek brez lastnih zaslug (z)najde v življenju, tako se oseba (z)najde v odnosu, torej tudi v veri. Lafon preseže nasprotje med objektivnostjo in subjektivnostjo ter izpostavi odnos kot tisto najpomembnejše za razumevanje stvarnosti, in sicer v treh stopnjah: na spoznavoslovni ravni v *Esquisses pour un christianisme [Orisi nekega krščanstva]*, v filozofskem smislu v *Le Dieu commun [Skupni Bog]*, na teološki ravni pa v *L'autre-roi [Drugi je kralj]* in v *Abraham ou l'invention de la foi [Abraham ali iznajdba vere]*.

Guy Lafon izpeljuje svojo teologijo iz antropologije, kjer ne govori le o fizičnem trpljenju in smrti, temveč o vseh stiskah, v katerih se znajde moderni človek. Hkrati z opisovanjem življenja govori o odrešenju. Še več, njegovo razmišljanje o dogajanju med ljudmi je v bistvu razmišljanje o Bogu med nami. Njegovi spisi so izraz vernika, ki prepozna Božjo podobo in njegovo delovanje med nami.

Študija ob Lafonovi knjigi Abraham ali iznajdba vere želi na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razložiti, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero. Vsekakor ima osrednje mesto v Lafonovi teologiji odnos.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 108 str. ISBN 978-961-7167-01-6 (TEOF), 978-961-278-575-8 (Moh.), 15€

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 781—798

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC:2-5

DOI: 10.34291/BV2022/04/Krajnc2

© 2022 Krajnc, CC BY 4.0

Slavko Krajnc

Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja

Man Is a Ritual-Dialogical Being and a Being of Celebration

Povzetek: Avtor se v razpravi osredini na dejstvo, da je človek obredno bitje, ne glede na čas in prostor, kulturo ali religijo, in predstavi, kako se ta *homo liturgicus* vse od davnine potrjuje z obrednim dialogom, z njim komunicira z bližnjimi in s presežnim (Bogom). Razprava pokaže, kako kljub novodobnim zanikanjem in iskanjem nadomestnih obredov človek ostaja vse od davnine do danes obredno bitje s pridihom transcendence, ki je bila in ostala vso zgodovino »rdeča nit« človekovega obrednega udejstvovanja. To podkrepi z dejstvi, da so bile in vedno tudi so družbeno obredne in praznične prakse vedno neposredno povezane s svetovnim nazorom posamezne skupnosti ali družbe in z dojemanjem njene lastne identitete, saj so obredi in z njimi obredni dialog ključni del javnega in družbenega življenja vse od prazgodovine do danes. Ob koncu razprave pa avtor izpelje iz svetopisemskega odlomka o »dveh učencih na poti v Emavs« (Lk 24,13-35) sedem značilnosti obrednega dialoga, ki potrjujejo, da je človek vedno bil in tudi ostal obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja.

Ključne besede: obredni dialog v prazgodovini in danes, zavračanje in ustvarjanje novih obredov, praznovanje, liturgični dialog in občestvo

Abstract: The author of the discussion (Man is a ritual-dialogical being and a being of celebration) focuses on the fact that man is a ritual being, independent of time and space, culture or religion, and presents how this *homo liturgicus* has been affirmed by ritual dialogue since antiquity, communicating through it with close ones and with the transcendent (God). The discussion shows how despite modern-day denials and the search for alternative rituals man remains a ritual being with a touch of transcendence, which has been and remains the "red thread" of human ritual engagement throughout history. This is supported by the fact that social rituals and festive practices have always been and are directly related to the worldview of a specific community or society and its perception of its own identity, since rituals and ritual dialogue with them have been an essential part of public and social life from prehistory to the present. At the end of the discussion, the author derives seven characteristics of ritual

dialogue from the biblical passage about “the two disciples on the road to Emmaus” (Luke 24:13-35), which confirm that humans are ritual-dialogical beings and beings of celebration.

Keywords: ritual dialogue in prehistory and today, rejection and creation of new rituals, celebration, liturgical dialogue and church community

1. Uvod²

Ob tezi, ki jo razodeva že sam glavni naslov razprave, želimo najprej v uvodu izpostaviti različne pomene in vloge, ki jih obredi opravljajo v človekovem življenju. Nato bomo v prvem paragrafu nakazali različne vzroke in načine zavračanja in nadomeščanja obrednosti danes. Kljub nenaklonjenosti obrednosti pa bomo pokazali, da še takšno ali drugačno zavračanje obrednosti ni mogoče povsem izbrisati, saj je človeku prirojena in jo zato vedno ohranja vsaj v latentnem odtisu kot nenehnega sopotnika in oblikovalca življenja in verovanja. Z vidika koristnosti in pomembnosti obredov za dialog pa bomo skušali priti do potrditve, da človeka vedno determinira tudi psihološka in duhovna potreba po obrednem dialogu in po njegovem utrjevanju identitete občestva oziroma družbe. Nato bomo pokazali, kako lahko pomaga razumevanje vsakdanjih obredov razumeti religiozne obrede, jim biti v nenehno podporo in vodilo k zavedanju, da je »svet poln ‚zakramentov‘ in s tem znamenje neke druge stvarnosti, ki je temelj vsem stvarjem« (Boff 1990, 7).

Obredi označujejo vsako formalizirano vedenje ali dejavnost verskih ali posvetnih značilnosti. Z njimi pripadniki skupnosti razodevajo svoje vrednote in običaje, jim dajejo smernice, ki jih morajo upoštevati, določajo pravila, ki se jih morajo držati, zdravijo in utrjujejo skupnost s posebno čustveno intenzivnostjo in z upanjem ter ustvarjajo občutek nadzora in jih napravljajo bolj optimistične za prihodnost. Obredi koristijo ljudem v vsakem času in v vsaki starosti, še posebno ob spopadanju z žalostjo in s preizkušnjami vsakdanjega življenja, jih vodijo celo v stik z numinoznim in jim tako omogočajo dialog in izkustvo prijateljstva s presežnim, mu izkazujejo svojo »naklonjenost in predanost, četudi prek zunanjih izrazov vernosti še ne moremo sklepati na dejansko vernost posameznika, ki je nekaj veliko globljega in bolj intimnega od morebitnega izpolnjevanja obveznosti ali zgolj gojenja običajev in navad« (Pevce Rozman 2017, 291).

Po Durkheimu so »rituali pravila ravnanja, ki predpisujejo, kako naj se človek obnaša do svetih stvari« (1912, 56). Z njimi se človek potrjuje kot obredno in dialoško bitje, bitje praznovanja in iskanja transcendentne resničnosti, ki jo želi doseči s simbolnimi obrednimi dejanji, z gestami, z znamenji z in besedami, in vstopa v »ontološko resničnost in se poskuša povezati z arhetipom, ki je zunaj naravnega sveta« (Ries 2008, 265).

² Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Kakor vsakdanji obredi, tako so tudi kulturna dejanja po večini javna slovesna dejanja, ki se opravljajo v bolj ali manj ustaljeni obliki. Govorimo o javnem ali zasebnem dialogu, v katerem človek »odgovarja na vprašanje večnosti, priznava obstoj sil, ki so nad njim, in vstopa z njimi v odnos« (Smith 1995, 9). Ker pa je dialog iskanje soglasja ali ustvarjanje ‚sporazuma‘, nas tudi obred kot dialoško dejanje dviga in zbližuje s sogovornikom, z Bogom (ali z božanstvi, predniki, duhovi in demoni), s katerim ustvarjamo v sebi in v drugih notranji in zunanji red.³ Notranji se ustvarja zato, ker je obred kljub dialogu nadinteresno dejanje, ki se mu je treba podrediti in izročiti, da te prevzame in duhovno prenovi, medtem ko zunanji red zagotavlja usklajen, nemoten potek in dejavno sodelovanje navzočih. Ta red, ki se ustvarja v kulturnem dialogu, pa lepo razlaga tudi stara slovenska beseda ‚obrediti‘, to je postaviti v red. To pomeni, da je namen obrednega dialoga v tem, da doseže soglasje oziroma da človek v dialogu s presežnim doživi potrditev, pomiritev in notranjo harmonijo, smisel, srečo in zadovoljstvo.

Ker je lastnost obreda neka določena strukturna ustaljenost, lahko razumemo obred kot ponovljiv potek dejanj s simbolno naravo. Seveda pa v krščanskih obredih tega ponavljanja obredov ne razumemo v smislu krožnega ponavljanja, ampak v smislu cikličnega krožnega ponavljanja v obliki spirale, ki nas vodi vedno bližje h Kristusu in s tem k dokončnemu srečanju z njim. Tako v krščanstvu obred označuje bogočastje ali bogoslužje, s katerim »človek časti Boga in se posvečuje« (B 7), ustvarja red v ‚neredu‘ vsakdanjega življenja in stopa po poti svetosti, ki najbolj določa naravo krščanskega obreda. Ta se razlikuje od drugih človekovih dejavnosti po tem, da nas loči od posvetnosti in nas vodi v objem svetega. To nam pomaga razumeti tudi hebrejsko pojmovanje besede ‚svet‘, ki v korenu besede pomeni ‚ločen‘, ločen od vsakdanje rabe. Kar je namreč sveto, je v božjem območju, in kar ni v božjem območju, je profano. Tako je svetost obreda tista, po kateri se sporočilo obreda razlikuje od sporočila vsakdanjega dejanja. To razlikovanje med svetostjo in posvetnostjo ter čistostjo in nečistostjo je po svoje navzoče v vseh kulturah in religijah (Douglas 1992, 226). Vprašanje je le, na katero področje postavimo ritual in katere lastnosti mu pripisemo.

Tako na primer Durkheim, ki strogo deli sveto in profano, meni, da je obseg rituala omejen samo na področje religije, medtem ko mu Edmund Leach nasprotuje in pravi, da ima večina dejanj tako svete kakor tudi profane lastnosti (Kopčavar 2003, 7). Ker je Bog ustvaril svet in vse, kar je na njem, so tako človek kakor tudi njegovo obredje in sooblikovanje sveta poklicani, da odsevajo božjo stvariteljsko moč in navzočnost. Ta božja navzočnost in pnevmatološka prežetost stvarstva in vsega, kar je, pa nam omogočata nadvse bogat in nov pogled in odnos do človeka, do družbe in do vsega, kar biva.

³ O redu oziroma harmoniji v kontekstu dialoga (v krščanskem izročilu) piše tudi Pevec Rozman, ki poudarja pomen človekove zvestobe v dialoškem razmerju z Bogom. »Če človek ostaja zvest božji besedi, če spoštuje zavezo, ki jo Bog sklene s človekom (človeštvom), če je človek z Bogom v dialogu in povezanost, se lahko uresničuje in živi v harmoniji s seboj, stvarstvom in Stvarnikom.« (2021, 18)

2. Zavračanje in nadomeščanje ter ponovno odkrivanje obrednih dialogov danes

Kljub mnogim sodobnim komunikacijskim sredstvom, ki nam omogočajo raznovrstne oblike dialoga, sodobni človek ponovno odkriva moč obredov, ustvarja nove in po njih vstopa v poglobljen odnos do presežnih stvarnosti. Istočasno pa človek zavrača tiste obrede, ki ga ovirajo ali omejujejo pri svobodnem odločanju, in tiste, ki nosijo v sebi vonj stoletij ali so jih uporabljali nacistični in drugi ideologi, pa tudi tiste, v katere so bili morda prisiljeni, da so jih obhajali, in v njih niso našli smisla ali potrditve svojega gledanja na svet. Tako se lahko ob tem zavračanju, nadomeščanju ali ustvarjanju novih obredov vprašamo po vzrokih pogosto negativnega odnosa do obredov. Zagotovo sodijo med primarne vzroke zavračanja nekaterih dosedanjih obredov nov način življenja, razmišljanja in ustvarjanja, drugačen svetovni nazor ali tudi nerazumevanje in drugačno razumevanje istih simbolov, obredov in običajev. Tako lahko na primer simbol slovenske zastave nekemu državljanu vzbuja občutek prijetnosti življenja v samostojni državi, drugemu državljanu pa občutek neodprtosti do migrantov; enemu lahko spet pomeni znamenje svobode in demokracije, drugemu (ki morda žaluje za rajnko Jugoslavijo) pa izgubo zlatih lepih časov ‚bratstva i jedinstva‘. Podobno velja za obred: enemu je lahko obred nadvse svet, saj ga spominja na dom, mater, vero in smisel življenja, drugega pa lahko spominja na strogo vzgojo, prisilo in oblast staršev.

Tem vzrokom zavračanja lahko dodamo misel Mary Douglas, ki pravi, da je eden največjih vzrokov zavračanja obredov pomanjkanje predanosti skupnim simbolom in apriorna zavrnitev ritualov kot takšnih. Takšna zavrnitev je lahko posledica tega, da so pogosto obredi opravljeni brez notranjih vzgibov oziroma brez duha. Zato M. Douglas pravi, da je celo prav, če takšne ‚ritualizirane rituale‘ odklanjamo, ne smemo pa tega posploševati in zaradi teh napak voditeljev zavračati na splošno vse obrede (1970, 19; 21). S tem se strinja tudi Harmon L. Smith, ki posebej poudari, kako so lahko večkrat obredi ‚neresnični‘. To ponazori s preprostim pozdravom: »Dober dan, kako si kaj,« ki mu navadno sledi: »Hvala, dobro!« tu pa ni nujno, da je odgovor resničen. Pogosto je to vljudnostni dialog ali odgovor, a, žal, neiskren. Podobno se lahko zgodi, da duhovnik reče: »Verujem v Boga,« vendar ne misli resno, ali zdravnik, ki odgovori pacientu, da je zdrav, pa ne misli resno, saj tega ni preveril. Vsi ti in podobni zgledi kažejo, kako uničujoča je lahko neiskrenost obrednih dialogov in obhajanj (1955, 15–16). Vzrok za to neiskrenost je lahko tudi v tem, da današnji človek gleda na vse stvari in s tem tudi na obrede predvsem s fizikalnega vidika, to je, kako in iz česa je sestavljena vsaka stvar, manj pa z vidika svetosti. Zato pravi Mircea Eliade, da je praktično to nasprotje med primitivno in sodobno senzibilnostjo. Primitivna ali domorodna ljudstva so namreč videla in doživljala vsako stvar kot hierofanijo ali stičišče božjega in človeškega, pa tudi kot epifanijo ali razodevanje Boga (17), medtem ko se sodobni človek ustavlja predvsem ob fizikalnem ustroju nekaterih simbolov in obredov in jih zato z lahkoto zavrača ali po svojih potrebah ustvarja nove. Tako njegov novi pogled ni več svet pogled na sveto, ampak le fizikalen, ta mu pa pravi, da – na primer – voda pri krstu

ni prerojenje, ampak le simbolno dejanje. Podobno ostaneta zanj kruh in vino pri maši samo naravna elementa brez božjega delovanja in njegove stvarne navzočnosti. S tem obred izgubi notranjo moč in duhovni dialog in kliče k ustvarjanju novih.

Zavračanje obredov in s tem obrednega dialoga se lahko zgodi tudi zaradi neobjektivnega opisovanja ritualov. Če je nekdo notranji udeleženec obreda, lahko bolje opiše učinek, ki ga povzroči obred na njegovo življenje, medtem ko lahko zunanji opazovalec obreda bolje oceni in opiše, kako se obred sklada s kulturo in jo oblikuje. Tako vidimo, da oba, tako zunanji kakor notranji udeleženec, opisujeta le s svojega kulturnega vidika. Notranjemu udeležencu obred razodeva resničnost, ki jo obljublja in prinaša, zunanjemu preučevalcu (znanstveniku) pa eno od kulturnih zanimivosti, ki jo preučuje in nanjo gleda z vidika svoje kulture in pogleda na svet. Torej na vprašanje: »Kdo lahko bolje ali bolj objektivno opiše neki obred?« ni mogoče enoznačno odgovoriti, saj ne more biti nobeden opazovalec popolnoma objektivni, eden kakor drugi vpeta vse v svoj svetovni nazor. Dejanje k večji objektivnosti lahko stori le tisti, ki se distancira od svojega svetovnega nazora (religije) in poskuša znotraj tiste kulture, iz katere izvira neki obred, razumeti ta obred in ga opisati, ne da bi vnašal vanj svoje lastne poglede in prepričanja (Cooke 2005, 20). Le takšen spoštljiv in bolj ali manj objektivni opis obredov ne povzroča zavračanja obredov, ampak jim priznava vrednost kulture, ki jo soustvarjajo, vzdržujejo in jo napravljajo legitimno. In ker so obredi temeljnega pomena za človekovo osebnostno rast in zavest pripadnosti neki določeni kulturi in religiji, jih ni dopustno zavračati, ampak jih je treba znova in znova spoznavati, saj Filippo Sani pravi, da je z zavračanjem obredov »na kocki človekova identiteta, njegov jaz in psihološko stanje novih generacij« (Ayissi 2018), nič manj pa tudi človekov odnos in duhovni dialog s ‚presežnim‘.

V času uveljavitve krščanstva kot državne religije so poganski obredi izgubili pomen in se ohranili le tu in tam v obliki preprostih ljudskih običajev. Nekaj podobnega je zahtevala tudi nova družbena ureditev in z njo komunistična ideologija, ki je poskušala odvzeti moč religioznim obredom in Cerkvi. Zato se je v novejšem času zaradi zahtev omenjene politične ideologije, pa tudi zaradi deritualizacije sodobne družbe, zaradi oslabitve tradicionalnih vrednot in zaradi diferenciacije področij družbenega delovanja pomen rituala v današnji družbi tako spremenil, da so nekateri rituali izgubili svojo moč in mnogi so bili nasilno zamenjani. Tako so nastali nadomestni obredi (civilna poroka, pogreb), pa tudi nadomestni pozdravi, simboli, združenja, prazniki in praznovanja. Namen teh nadomestnih obredov je bil po eni strani osvoboditev od verskih ritualov, po drugi strani pa uveljavljanje novega družbenega sistema, ne da bi prikrajšali ljudi za obredno življenje, praznovanje in komunikacije.

3. Obredni dialog je že od davnine človeku nenehni sopotnik in oblikovalec njegovega življenja in verovanja

Obredi so lahko zasebni ali javni, individualni ali kolektivni, profani ali religiozni, vedno zahtevajo neka določena pravila, s katerimi ustvarjajo kontinuiteto in utrjujejo skupnost v dialogu in so tisti, ki naredijo dan drugačen od drugih.

Mnoga arheološka izkopavanja in sledovi različnih poslikav, prostorov in gest dokazujejo, da je človek že v prazgodovinskem času poznal in izvajal nekatere obrede za obredno komunikacijo s presežnim, tudi če o njih ni zapustil nobenega pisnega vira. Julien Ries razlaga, da so pogrebne navade in okraski iz starejše paleolitske dobe (od petsto tisoč do sto tisoč pred Kristusom), kakor so ogrlice, zapestnice, školjke, zobje, obeski iz slonovine in navzočnost oker rdeče barve, ki je neke vrste nadomestek za kri in znamenje življenja (iz srednjega paleolitika), jasen dokaz, da je človek obredno bitje in je svoj odnos do bližnjih in do presežnega kazal in potrjeval z obrednimi dejanji. To potrjujejo mnoga najdišča, ki jih je *homo sapiens neandertalec* naseljeval v Evropi pred 80 000 do 30 000 leti. Njihove dejavnosti pokopavanja mrtvih v posebej zanje izkopanih jamah, navzočnost raznovrstnih prehranskih darov, pogrebnih in lovskih spravniških obredov in kulta lobanj potrjujejo, da so opravljali obrede in gojili posebno spoštovanje in skrb za mrtve (Ries 2008, 273).

Še bolj se ta skrb za mrtve in s tem za obrede poveča, ko nastopi *homo sapiens sapiens*, s katerim so pogrebni obredi dobili nove značilnosti in sestavine, ki jih potrjuje navzočnost predmetov v grobu (školjke, zobje, jelenovi rogovi), in v veliko večji meri kakor v srednjem paleolitiku se uporablja oker rdeča barva, tako zaradi estetskih kakor tudi higienskih zahtev, saj so s to barvo pomazali (dezinficirali) pokojne in tla, s tem pa so jih zaščitili pred saprotrofi. To pomeni, da so s skrbjo za čistočo izboljšali okolje pokojnikom, jih prekrili s kamnitimi ploščami, jim vstavili v očne odprtine školjke in jim z ‚novimi očmi‘ ‚omogočili‘ zmožnost, ‚gledati‘ tudi onkraj tuzemskega. To sta obred in praksa, ki sta se razmahnila v mezolitiku in nato v neolitiku postala že splošno razširjena (2008, 274). S tem so obredi in skrb, ki jo živi posvetijo pokopu mrtvih, znamenje spoštovanja in naklonjenosti umrlim, obenem pa priča vere v posmrtno življenje in v to, da pokojni tudi po smrti živijo in nadaljujejo svoje poslanstvo. Tako sta neandertalski *homo sapiens* in *homo sapiens sapiens* iz starejšega paleolitika s pogrebnimi obredi potrjevala, da ni to samo *homo erectus* oziroma pokončni človek, ki zna uporabljati orodje in ogenj, ampak tudi *homo sapiens* (misleči človek) in predvsem *homo religiosus*, to je tisti, ki je verjel in izpovedoval vero v posmrtno življenje.

Da so obstajali raznovrstni rituali in veroizpovedi že v paleolitski dobi, nam izpričujejo tudi mnogi kipci Venere (boginje plodnosti) izpred 30 000 let in bogata najdišča natufijske kulture iz časa od 12. do 10. tisočletja pred Kristusom (mezolitik). Za to kulturo sta značilna sedentarizacija prebivalstva in pomen vasi, še posebej pomembno pa je najdišče v Mureybetu ob Evfratu iz 8. tisočletja pred Kristusom, kjer sta najdena tudi simbola plodne ženske in bika, ki sta se nato v 6.

tisočletju pred Kristusom razširila kot božanstvi po vsem Bližnjem vzhodu. Najdeni sta bili tudi v Çatal Hüyükü v Anatoliji, znanem po obrednih freskah, ki jih datirajo med 6500 in 5600 pred Kristusom; tu je bila verska dejavnost že zelo intenzivna, saj je bilo od 139 hiš v vasi kar 40 sakraliziranih in še danes veljajo za najzgodnejša znana svetišča (Ries 2008, 279).

Nadvse pomenljiv dokaz o svetih obredih je ‚hiša mrtvih‘ v Byblosu (iz srednjega neolitika), ki ima velik prostor za kolektivni pokop in poseben prostor za lobanje, medtem ko ohranjena keramika v grobovih kaže, da so opravljali obrede darovanja hrane mrtvim. To potrjuje tudi najdišče Lepenski Vir ob Donavi v Srbiji, ki sega v obdobje zgodnjega mezolitika (9500 do 7200 pred našim štetjem), kjer so prav tako poznali različne kulte in pogrebne obrede. Tako so na primer pokojne svojce pokopavali kar ob ognjišču, ki je bil osrednji del doma, s tem pa poudarili, da so ostali še naprej v nenehnem dialogu in povezanosti z njimi. Da so jih pokopali ob ognjišču, pomeni, da se tudi duša rojeva v ognju in umira v ognju, kakor se sonce poraja v ognju in umira v ognju. Ker ogenj pomeni simbol življenja, so tudi v Lepenskem Viru pokopavali svoje rajne ob domačem ognjišču.

Obredi iz paleolitika in mezolitika so se v neolitskem času množili in dopolnjevali ter z novimi deli obredov dobivali velik dialoški in simbolni pomen. Pokojnika so okrasili in s tem sporočali, da verujejo v posmrtno življenje. To so podkrepili tudi s tem, da so na primer lobanje pokojnih postavljali na viden kraj v hiši, jih poslikali, jim vstavili školjke v očesne vdolbine, s tem so jih ‚oživili‘ za novo sposobnost gledanja in poudarili, da ostaja kljub smrti trdna povezanost in dialog med živimi in rajnimi. Vse to kaže na globoko vero v posmrtno življenje, ki so jo gojili in utrjevali z obnavljanjem obredov. Tako vidimo, da je bil že za ljudi prvih velikih civilizacij obred ne le dialog s tistimi, ki so v onstranstvu, ampak tudi neke vrste hierofanija ali stičišče človeškega in božanskega, v kateri so dobivali božansko moč in učinkovitost (Ries 2008, 278).

Še večji pomen in izrazno moč pa dobi obredni dialog v času megalitskih kultur, v obdobju templjev (od 4100 do 2500 pr. Kr.),⁴ za katere je značilno, da so bili kraji češčenja življenja in smrti; življenja, ki ga kažejo množični simboli spolnosti, veliko faličnih kipcev (tudi androgini simboli) in kipcev obilnih žena (Malteška Venera). Poudarjajo materinstvo, plodnost in rodovitnost. Med češčenjem božanstev je posebej poudarjena boginja Mati, upodobljena kot zemeljska mati, ki pomeni utelešenje Zemlje. O tem nam pričuje okrog 30 tempeljskih obrednih kompleksov na Malti in Gozo, še posebno kompleks Ġgantija, kjer so v templjih ohranjene mnoge libacijske luknje v tleh, prostor za obešanje žrtev, navzočnost niš za božanstva z ženskima kamnitima glavama s postrizženimi lasmi, okroglo kamnito ognjišče in poseben oltarni prostor z okroglo ploščo, s pravokotnim okvirjem in s kvadratno odprtino, v kateri je bila postavljena podoba božanstva. Zgovoren je tudi podatek, da so znotraj templja našli tako imenovano kačjo luknjo, ki kaže na to, da so svoj

⁴ Emmanuel Anati poroča, da je najstarejši znani tempelj v El-Juyo (jama v kantabrijski Španiji), ki sta ga našla arheologa Freeman in Barandiaran in sega približno 14 000 let nazaj. V njem sta našla prostor z oltarjem in figuro z dvema obrazoma: na eni strani antropomorfní obraz in na drugi strani podoba živali (1989, iv).

pomen pri obredu imele tudi kače. Prav tako tudi razvejenost arhitekture in mnoga vrata dokazujejo da je bilo to kompleksno obredje, ki je vsebovalo različne stopnje. Vse to razodeva, da so imeli zapletene obrede darovanja živali, pokopavanja mrtvih in čaščenja božanstev (Bonanno 2005). Z vsemi temi obredi so iskali življenjski stik s transcendentno resničnostjo, izpovedovali, da obstaja nad njimi nekaj ‚svetega‘ in ‚božanskega‘, s katerim je treba vzpostavljati dialog in se predati češčenju.

Poleg vseh teh dokazov, da je človek obredno-dialoško bitje, saj mu je od davnine obredni dialog nenehni spremljevalec, potrjuje tudi rimski zgodovinar Mark Terencij Varon v svojih poročilih, da so poznali v starem Rimu tako imenovano mitično, filozofsko in politično teologijo kulturnih dejanj. Mitična teologija kulta je bila v tem, da je opisovala božanstva in čaščenje z miti, ki so jih uporabljali v molitvah, nagovorih in pesmih, filozofska teologija bogočastja pa je govorila o tem, kaj naj bi bila božanstva sama v sebi in kakšen odnos naj bi imela do sveta, pa tudi, kako naj ta božanstva častijo, medtem ko politično ali civilno teologijo kulta Varon razlaga kot tisto, ki jo morajo v mestih vsi meščani, še posebno pa svečeniki poznati za določanje bogov in načina, kako jih je treba častiti, s katerimi obredi in daritvami in kdo jih sme opravljati (Marsili 1983, 1509).

Nekaj podobnega velja za krščanstvo. Tudi v krščanstvu uporabljamo zgodbe ali ‚mite‘, ki jih s svetopisemskim izrazom imenujemo prilike in jih uporabljamo, podobno kakor pogani, v molitvah, nagovorih in pesmih. Enako velja za filozofski način razglabljanja o Bogu, ki se uporablja pri oblikovanju molitev, nagovorov in pesmi. In kakor so imela predkrščanska ljudstva politično teologijo bogočastja, to, kar je v ‚polisu‘ moral poznati vsak (kdaj, kje, kako, s čim, kako pogosto itd. se obhaja bogočastje), tako imamo tudi v krščanstvu navodila, ki jih moramo upoštevati. Ob vsem tem si lahko zastavimo vprašanje: ali se je krščanstvo navdihnilo, kopiralo ali prevzelo od poganov te oblike teologije bogočastja? Če vzamemo za temelj da je človek resnično obredno-dialoško bitje, potem ne moremo dvomiti, da se to kaže v različnih religijah ali svetovnih nazorih na podoben način. To pomeni, da niso veroizpovedi v središču načina (forme) ‚obredovanja‘, ampak človek, ki v različnih veroizpovedih izraža svojo vero na podoben način. Temu stališču pritrjuje tudi Jean Cazeneuve, ki zapiše: »Tudi če bi se nam posrečilo dokazati, da obredi dandanašnjih religij izhajajo iz obredov primitivnih ljudstev, to ne bi prvim dodalo nič razumnosti, kvečjemu bi je nekaj odvzelo drugim.« (1986, 18) To velja tem bolj, kolikor bolj razumevamo človeka, ki je po svoji naravi obredno in dialoško bitje.

4. Koristnost in pomembnost obredov za dialog

Da človek zamenjuje obrede, pomeni, da so koristni in brez njih ne more. Cazeneuve navaja Le Coeurjevo trditev, da »ni obreda, ki ne bi bil bolj ali manj obarvan s koristnostjo« (1986, 16). Seveda se ta koristnost ne kaže samo na ravni praktične in družbene izkušnje, ampak tudi na ravni duhovne izkušnje.

4.1 Psihološka in duhovna potreba po obrednem dialogu

Obrednost je splošna notranja in zunanja struktura človekovega dialoga in bivanja. Pomeni del vsake kulture in vsakega človeškega življenja, saj si vsak človek na neki način ureja življenje z različnimi stalnicami in zakonitostmi, ki dobijo vrednost obreda, s katerim išče pomen bivanja, način dialoga in smisel življenja. Tako se že v vsakdanjih obredih človek obrača k sočloveku in z njim vzpostavlja dialog ter bogati razum in srce, medtem ko se v religioznih obredih »obrača k nekemu, ki ga neposredno sicer ni mogoče doživeti, saj pripada drugemu področju bivanja« (Luckmann 1989, 422), lahko pa z njim bogati svojo dušo.

Aldo Natale Terrin opisuje današnjo družbo kot izrazito »bolno«, z »vedno večjimi socialnimi frustracijami ter duhovnimi in psihološkimi težavami, ki povzročajo razočaranja in nemoč duha. Vedno več je psihosomatskih bolezni in z njimi vedno večja puščava duha v današnji družbi.« (1994, 8) Pevce Rozman piše o izgubljenosti sodobnega človeka in o tem, da čuti današnji človek »pomanjkanje notranjega miru, predvsem pa čuti lakoto po duhovnem, k čemur se vedno bolj obrača« (2017, 291). In kakor piše Petkovšek: »O tem, da se zahodna kultura iz materializma vrača k duhovnim vrednotam, ni nobenega dvoma več.« (2016, 81) Zato so obredi, ki »niso zgolj zaradi samega sebe, temveč zaradi odrešitve človeštva« (Terrin 1994,10), nadvse pomembni in koristni. Njihova pomembna vloga se kaže predvsem pri utrjevanju dialoga in odnosov. Tako že osebni rituali (jutranji, večerni, obredi ljubezni, razmnoževanja, plesa itd.) dajejo pomen in barvo osebnim izkušnjam, odnosu do samega sebe, pa tudi do drugih. Že preprosto srečanje ob družinski mizi na primer postane obredni dialog in ritual, ki se ponavlja in zagotavlja družinsko povezanost in pripadnost družini. Pri mizi se družinski člani srečujejo, utrjujejo vezi, ki jih združujejo, zagotavljajo stabilnost družinskemu življenju in obnavljajo medsebojne odnose, saj se ponavadi zaradi odhoda iz družine ali opravljanja dela v oddaljenih krajih počasi krhajo in zato slabijo. Obredi so tako nadvse zdravilni, ker nas učijo umetnosti dialoga in harmoničnega sožitja s samim seboj, z bližnjim in z Bogom.

Grška beseda *harmonozein* pomeni povezovati, povezati, spojiti. To se pravi, da lahko v obrednem dialogu razporejamo in usmerjamo svoja lastna nasprotja v sebi in vsakemu področju v sebi dopustimo njegov lastni zven. Vsi ti zveni lahko zazvenijo skupaj v eno samo harmonijo. Tako na primer družinski rituali omogočajo prijeten dialog in prijeto psihološko počutje, ki ustvarja bistveno manjše tveganje za razvoj psihopatologije, zato so obredi neke vrste »vsebujoča posoda«, ki omogoča pravi dialog in podpira razvoj stabilne osebnosti. S svojimi nadvse smiselnimi rutinami delujejo obredi tako preventivno kakor kurativno, obenem pa tudi varujejo pred duševnimi in komunikacijskimi težavami (Crivellaro 2016).

S psihološkega vidika nam obredi omogočajo lažje in hitrejše premagovanje in reševanje iz težko rešljivih duhovnih stanj. Če človek ob nastopu krize brez obreda stopi na pot reševanja težav, je po navadi takšen proces poln muk in dolgotrajen. Če pa ob začetku krize vstopimo v obhajanje obreda, ki nas vodi v razmislek, kaj storiti in kako prerasti staro in vstopiti v novo stanje, v nov odnos in dialog, nas

obred osvobodi strahov, globoko v podzavesti ustvari red, nam omogoča objektivnejše interpretiranje dogodkov in stanja, v katerem smo se znašli, nas pomiri in nam vliva upanje na boljše počutje pa tudi na bolj nadzorovano ravnanje s čustvi. To pomeni, da so obredi čudovita pot k dobremu, pozitivnemu in k svobodi (Fischedick 2004, 22–23).

Posebno učinkovit psihološki učinek obreda je mogoče opaziti pri iniciacijskih obredih, s katerimi mladi vstopajo v odraslo dobo, se javno predstavijo celotni družbi in smejo pristopiti k uradnemu kultu svoje skupnosti. Že vse od svojih prvotnih oblik so ti obredi podobni in sestavljeni iz treh faz: prva faza je faza ločitve ali odcepitve od obdobja otroštva. Govorimo o boleči izkušnji odcepitve, osamitve in oddaljitve od doma in skupnosti (klana), pri tem se mora iniciiranec podrediti nekaterim preizkušnjam, ki dosežejo vrhunec v drugi fazi ali obredu, to je, v ,smrti in novem rojstvu (vstajenju)'. Zaradi tega prehoda iz enega statusa v drugega mora mladenič (ali mladenka) prestati različne preizkušnje, jih pretrpeti in vzdržati in se tako pripraviti na novo poslanstvo. Ob tem lahko sprejme tudi kako zunanje znamenje nove identitete, ki je lahko celo pohaba, na primer obreza, podreza, izruvanje zob, luknjanje deviškega himena, nosne prepone ali tetovaža itd. To zagotovo spremeni posameznikovo osebnost, ga prestavi iz otroškega življenja v družbo odraslih, ga poveže z numinoznimi arhetipi in mu omogoči prestop iz posvetnega v bolj sveto življenje. Ob tem lahko iniciiranec prejme tudi posebno obleko in novo ime (Cazeneuve 1986, 219–223). Tretja faza je reintegracija iniciirancev z novimi izkušnjami, znamenji, veščinami in odgovornostmi v skupnost. Vse to potrjuje, da je bila in je psihološka in duhovna potreba po obrednem dialogu kot stabilizatorju človekovega duhovnega in družbenega življenja ključna za dosego psihičnega in duhovnega ravnovesja ter stabilnosti posameznika in skupnosti.

4.2 Obredni dialog v službi graditve občestva

Obredi so v svojem bistvu dejanje občestva, ki razodeva, kdo in kaj smo, komu pripadamo, s kom komuniciramo, kdo so naši prijatelji, kdo naša družina in kdo skupnost, ki obhaja in praznuje. Ker so obredi družbena dejanja, ustvarjajo sozvočje ne le v človekovi zavesti in podzavesti, ampak tudi v družbi kot takšni. Njihova naloga je, da povezujejo ljudi različnih mnenj in stališč, razmotrijo in jasneje oblikujejo smisel sobivanja in pomagajo skupnosti odkriti pot k dobremu. Kot simbolna govorica so rojeni iz ,skupinsko nezavednega', to pa pomeni, da jih ni mogoče nameroma ustvariti ali si jih izmisliti. Rastejo iz posamezno ali kolektivno nezavednega in ne morejo delovati, ne da bi jih sprejele nezavedne dimenzije našega bitja. Tako je tudi nezamenljivost obreda vezana na njegov edinstveni pomen, ki ni zamenljiv. Govorimo namreč o dejanjih skupnosti (Cerkve ali družbe), ki so ustvarjale in doživljale isto zavest zgodovine in praznovanj (Tillich 1987, 42; Krajnc 2014, 318) in tako oblikovale identiteto in obred, ki je postal posrednik med posameznikom, družbo in presežnim.

Nemogoče si je predstavljati družbo brez komunikacije in obrednih dialogov. Z njimi vadimo pomembne notranje drže, ki nas odpirajo k drugemu oziroma sku-

pnosti. So neke vrste terapevti, blažilci stresa in raznovrstnih notranjih in zunanjih nesoglasij v družbi in med družbami, nas osvobajajo starih bremen in nam omogočajo, da lahko vsak bogati družbo s svojim lastnim zvenom, to je, s svojim lastnim prepričanjem, vero in stališčem. V takšni družbi medsebojnega bogatenja najdejo člani neke skupnosti v obrednem dejanju skupno pot, ki jih kljub različnim stališčem poveže, utrdi njihove medsebojne vezi in jih potrdi v njihovih idealih in praznovanjih.

V skrbi za graditev skupnosti opravljajo rituali in z njimi obredni dialog funkcijo podeljevanja in priznavanja dostojanstva posamezniku in posredno tudi skupnosti, nadzorujejo družbo, solidarizirajo, ustvarjajo občutek za skupnost, preoblikujejo zavest za skupna prepričanja, vero, zgodovino, tradicijo in za vrednote, predvsem pa ustvarjajo in utrjujejo zavest svoje lastne identitete. S tem utrjujejo osebni svetovni nazor skupnosti ali družbe in njen način dojemanja svoje lastne zgodovine. V odprtosti vsem članom družbe so obredi in obredni dialog ključni del javnega življenja. Tudi če se jih mnogi ne udeležujejo, so jim vendarle znani in jim koristijo kot posebne priložnosti, ob katerih se vrnejo domov in praznujejo s svojo družino in skupnostjo, s tem pa potrjujejo svojo pripadnost in povezanost s skupnostjo.

Ob tem, da obredi solidarizirajo družbo, jo hkrati tudi stabilizirajo. V arhaičnih kulturah namreč, za katere so bile značilne veliko večje negotovosti življenja, kakor jih čutimo danes, so rituali koristili tudi za boj proti silam strahu in ljudi opogumljali k nadaljevanju družbenega življenja. Podobno se tudi danes ob večjih dramatičnih dogodkih (npr. 11. september 2001 itd.) ljudje spontano družijo v skupnih komemoracijah in zborovanjih ter ustvarjajo občutek, zavest in upanje, da obstajata izhod iz preizkušnje in smisel nadaljevanja skupne poti (Fischedick 2004, 27–30). Takšna dejanja so še posebno učinkovita, ko govorimo o verskem obredu, ki ne le stabilizira, temveč daje tudi bolj vzvišeno usmeritev in smisel Presežnega.

V obredu je »vsak posameznik poklican, da opusti svoje interesne dejavnosti in se posveti obnovitvenemu delu skupnosti. [...] V njem najde posameznik dovolj močne asociacije, da spremeni svoja, z individualnimi stresi in težavami obremenjena čustvena stanja na prijetnejša, varnejša skupinska čustva, ki ga umirijo in povežejo z drugimi; hkrati pa so med ritualom vsi člani skupnosti odvezani svojih individualnih, vase zaprtih rutin, odvezani igranja svojih interesnih družbenih vlog in so zaradi te odvezanosti pripravljeni in odprti za gradnjo nove brezpogojne zaveze s soljudmi.« (Ihan 2002, 47–48) Skratka, obredi in z njimi obredni dialog imajo pomembno integracijsko moč vključevanja posameznikov v družbo, krepitev duha skupnosti, utrjevanja avtoritete vodstva in njihovih vrednot, reševanja neravnovesja v družbi, ohranjanja kulture in procesa preobrazbe iz ‚jaz‘ v ‚mi‘, pri kateri nečlani postanejo člani, spori se razrešijo in tisti, ki so se nekoč bali sprememb, postanejo del njih.

5. Iz razumevanja vsakdanjih obredov v razumevanje religioznih obredov in praznovanj

Človek ne more razumeti svetih obredov, če ne pozna profanih, prav tako ne more razumeti profanih ali vsakdanjih, če ne pozna svetih. Zato moramo najprej poznati lastnosti vsakdanjih, da bomo lahko globlje razumeli lastnosti svetih obredov in njihov obredni dialog.

Lastnosti vsakdanjih obredov nam odstirajo tančico svetih obredov. Anselm Grün jih poudari deset: (1) obredi odprejo nebo nad življenjem, to pa lahko razumemo, kakor da nam prinesejo v rutino življenja oddih, medtem ko Grün vidi v tem ‚nebu‘ božje zdravilo in bližino; (2) zaprejo ena vrata in odprejo druga, pomeni, da je treba zapreti vrata v preteklost in se odpreti prihodnosti, končati neko delo in se odpreti novemu, zapreti ‚prostora‘ in se posvetiti poslanstvu, ki nam je zaupano; (3) omogočajo nam, da izrazimo tista čustva, ki jih drugače v vsakdanjem življenju ne izražamo; (4) pomagajo nam poglobljati odnose in dvigati storilnost; (5) utemeljujejo in utrjujejo identiteto posameznika, družine, podjetja, Cerkve in družbe; (6) ustvarjajo sveti kraj in sveti čas, ko se lahko dotaknemo svetega jedra v sebi in izkusimo, da je v nas sveti prostor, do katerega svet nima dostopa; (7) so kakor spominski predmeti, ki nam prikličejo v spomin duhovno stvarnost iz preteklosti; (8) ustvarjajo dom in domačnost, občutek, da nisem sam in sem lahko prepričan, da me obdaja ljubezen; (9) govorijo mi, da moje življenje uspeva in mi božja luč sveti v temino mojega življenja; (10) omogočajo mi srečanje s samim seboj in z Bogom (2009, 11–17). V tej hiši ‚zakramentov življenja‘, kakor pravi Leonard Boff, ustvarja človek dispozicijo za globlje razumevanje življenja zakramentov. Po njegovem razumevanju je »svet poln ‚zakramentov‘ in s tem znamenje neke druge stvarnosti, Stvarnosti, ki je temelj vsem stvarjem« (1990, 7).

Da iz razumevanja vsakdanjih obredov laže vstopimo v razumevanje religioznih obredov, nam zgovorno razloži tudi Boff s prisposodobno ‚zakramenta maminega kruha‘, ko pravi:

»Drugačen je, ker samo ta kliče pred oči neko drugo človeško stvarnost, ki postane navzoča s pomočjo kruha, ki ga je spekla mama. [...]. Ta kruh kliče pred oči spomin na preteklost, ko je bil pečen vsak teden z velikimi žrtvami. Bilo je enajst ust. [...]. Kot pri obredu je vsak dobil en kos. [...]. Kruh je bil razlomljen. Morda v spomin nanj, ki se je dal spoznati po lomljenju kruha (gl. Lk 24,30.35). [...]. Samo Nezavedno in globoke korenine življenja vedo za to. Kruh prikliče v zavesten spomin tisto, kar je skrito v globlinah družinskega Nezavednega, ki ga je vedno mogoče oživeti in podoživeti.« (23–24)

Tako vidimo, kako lahko že sam nebesedni obredni jezik ustvarja živ dialog s Presežnim, obenem pa nas sprejemanje lastnosti vsakdanjih obredov življenja vodi v globlje razumevanje religioznih obredov, saj je razumski človek (*homo sapiens*) religiozni človek (*homo religiosus*) in zato tudi liturgično obredno bitje (*homo liturgicus*) (Krajnc 2018, 801).

Obredni dialog je značilen tako za vsakdanje kakor za praznično obhajanje. Praznik in praznovanje sta namreč imela vedno in imata še danes velik pomen v človekovem odnosu in dialogu drug z drugim in s stvarstvom. Človek je vedno našel dovolj zgovorne vzroke, da je praznoval, se pogovarjal, izmenjeval stališča, iskal soglasja in izražal zahteve. Razlogi za praznovanje niso bili samo užitek, zabava ali veseljačenje, ampak tudi potreba po komunikaciji in po izražanju človekove notranjosti. Ker pa je človek tudi duhovno bitje, je bil vedno povezan tako z naravo kakor z vsem, kar presega naravo. Tako se je v kontekstu praznovanj odpiral presežnemu in z njim vzpostavljaj dialog v različnih oblikah češčenja, prošenj, hval in zahval.

Praznik je dan, ki je izpraznjen od dela in napolnjen s posebnim dogodkom ali spominom nanj. Ker pa imenujemo praznik tudi svetek, pomeni, da je praznik svet dan, dan svetih in duhovnih stvari, pa tudi dan veselja in slavlja. To je dan, ko človek, vsaj za kratek čas ali pa tudi za ves dan, opusti svoja ‚posvetna‘ opravila in skrbi ter se posveti duhovni razsežnosti svojega bivanja. In kakor je ponavadi na praznik hiša pospravljena, počiščena in urejena, tako naj bi bil tudi človek na ta dan ‚pospravljen‘ ali urejen, ne le na zunaj, ampak tudi navznoter, skratka, spravljen s seboj, z bližnjim in z Bogom.

6. Liturgični dialog

Pogoj za nemoten dialog pri bogoslužju je enotno bogoslužje Cerkve. Ameriški analitik Tom Roberts je v *National Catholic Reporter* zapisal, da je težko uskladiti besedi liturgija in vojna. Liturgija namreč ustvarja dialog, srečo in smisel, vojna pa nesrečo, sovraštvo, uničenje, gorje in smrt, saj so ponavadi v vojni vsi poraženci. Kljub vsemu pa vidimo, da sta besedi liturgija in vojna lahko združeni v isti povedi, to pa se po mnenju Toma Roberta dogaja v zadnjih desetletjih v razpravah o tem, kakšna naj bi bila pokoncilaska liturgija. Razprave o liturgiji namreč v zadnjih desetletjih lahko na neki način imenujemo ‚liturgical wars‘. (Porfiri 2014, 1) Že to, da ima v zadnjih desetletjih vsak papež svojo interpretacijo ‚Konstitucije o bogoslužju in pokoncilaskih obredih‘, ustvarja med različnimi skupinami v Cerkvi veliko nelagodja, sovražnega dialoga ali celo nedialoga. Zato je nadvse dobrodošla pobuda papeža Frančiška: v sinodalni poti, ki jo Bog pričakuje od Cerkve 3. tisočletja, vidi pot trdnejšega dialoga med splošnim in službenim duhovništvom. In kakor vsak pravi dialog predpostavlja najprej poslušanje sogovornika, tako predpostavlja tudi sinodalna pot »poslušanje ljudstva in pastirjev, medtem ko najvišjo točko doseže v poslušanju rimskega škofa« (Frančišek, 10. okt. 2021). Podoben dialog se dogaja tudi v bogoslužju. Tudi tu je treba najprej poslušati božjo besedo, ji nato prisluhniti v razlagah in jo zmeraj obhajati v edinosti s papežem.

Vsak liturgični dialog predpostavlja sinodalno pot v ‚Emavs‘, ki je pot srečanja (občestvo), medsebojnega poslušanja (soudležba) in razločevanja (poslanstvo). Ta pot je še posebno zaznavna v obhajanju evharistije. Na podlagi opisa poti v Emavs in obhajanja ‚večerje‘ z ‚nepoznanim‘ sopotnikom (Lk 24,13-35) moramo poudariti različne značilnosti in sestavine liturgičnega dialoga.

6.1 Dialog, po katerem nas sogovornik pritegne k sebi: V razočaranju in v dialogu s sopotnikom se rodi (za)upanje (Lk 24,15)

Kakor je ‚neznaní‘ sopotnik, ‚tujec‘⁵ (Lk 24,18), pritegnil in sprejel v dialog učenca, razočarana nad dogodkom velikega petka, tako nas v obrednem dialogu Bog navdihne in pritegne s svojo besedo in navzočnostjo. To pomeni: za obredni dialog jr nujno, da nas sogovornik pritegne in sprejme v dialog. To velja še posebno za krščansko bogoslužje, pri katerem se moramo zavedati, da je »glavni razlog bogoslužja in dialoga z Bogom v tem, da si Kristus želi, da vstopimo z njim v dialog, in se mu moramo prepustiti, da nas pritegne k sebi«. (DD 6) Že prvo srečanje z njim pri svetem krstu, ki zaznamuje življenje vsakega kristjana, ni bila neka miselna privrženost njegovim mislim ali sprejemanje kodeksa vedenja, ampak je bilo to pravo srečanje in obhajanje ter potopitev v njegovo skrivnost trpljenja, smrti, vstajenja in poveličanja. (DD 12) Tako vidimo, da obredni dialog ne le sporoča, ampak tudi ontološko spreminja človeka v božjega otroka.

6.2 Dialog z besedami:

Pogovarjala sta se o vsem tem, kar se je zgodilo (Lk 24,14)

Tudi če sta bila razočarana, je še vedno v njima tlel tihi plamen upanja, da je Kristus Odrašenik. V pogovoru sta oba dejavno sodelovala, »se pogovarjala in razpravljala« (Lk 24,15). Podobno zahteva tudi obredni dialog dejavno sodelovanje obeh sogovornikov, saj bogoslužje ni le tiha prošnja k Bogu, ampak tudi pogovor, celo »prepir in pogajanje« (1 Mz 18,24-32; Jon 4). Jakob se je na primer »bojeval z Bogom« (1 Mz 32,29) in tako postal sposoben pogovora »iz obličja v obličje« (1 Mz 32,30-31). Drugače od vsakdanjega dialoga, v katerem so večkrat misli in besede presejane zaradi različnih okoliščin, se lahko človek v pogovoru z Bogom pogovarja o vsem, kar mu narekuje srce, se mu prepusti poučiti in spremeniti mišljenje. Tako je tudi posebnost obrednega dialoga z Bogom v tem, da mi govorimo Bogu in Bog govori nam, da ga mi poslušamo in nas on poslušá, da mu mi darujemo in se nam on daruje in izroča pod evharističnim znamenjem kruha, da bi postali vsi eno.

6.3 Dialog, ki ga ustvarja bližina sogovornika:

Na poti se jima pridruži Jezus in hodi z njima (Lk 24,15)

Tudi če ga ne prepoznata, začutita ob ‚sopotniku‘ v sebi neizmerno razumevanje, bližino in upanje. To pomeni, da nam že človeška bližina odpira srce, dialog z bližnjim pa nas osvobodi praznine in napolni z globljim razumevanjem stvarnosti. Nekaj podobnega nam pove že beseda praznik, to namreč, da se ob praznovanju izpraznimo vsega slabega in napolnimo z dobrim. Tudi v obrednem dialogu nam bližina sogovornika odpre srce, nas navda z milostjo, da se lahko izpraznimo posvetnosti, odpremo duhovne oči in se napolnimo z duhovnostjo, saj je z nami »živi

⁵ Ker se je Kristus poistil s tujcem (Mt 25, 38.40), je kristjan dolžan, da sprejme tujca. »Tujec je posebljen je našega lastnega položaja, našega notranjega brezdomstva, naše brezbrambne biti, naše tesnobe, našega medsebojnega tujstva, tujstva sebi samim. Koprnenje po dokončni domovini vstaja iz našega dajanja zavetja. Morali bi biti tujcu hvaležni. On je bil nam dar, ne mi njemu. L. Boros.« (Truhlar 1974, 578)

Bog« (Joz 3,10; Jer 10,10; DanD 4,25), ki ga vidimo in čutimo z očmi vere. Njegova bližina spreminja naše zemeljsko popotovanje v romanje, posvečeno pot, ki je dvakrat sveta: ker ju posvečuje božja navzočnost in ker vodi k Bogu.

6.4 Dialog ob zauživanju jedi: »Ko je sedel z njima za mizo, je vzel kruh, ga blagoslovil, razlomil in jima ga dal.« (Lk 24, 30)

Sesti za mizo pomeni praznovati, si razdeliti dobrine in se duhovno in telesno okrepiti. Tako so delali prvi kristjani, ki so »imeli vse skupno« (Apd 2,44) in so po obrednem dialogu z Bogom, to je, po bogoslužju, ostali skupaj in praznovali, uživali dobrine in utrjevali občestvo. Njihov dialog ni bil samo na ravni besed, ampak tudi na ravni uživanja kruha in dobrin, na ravni ‚agape‘. Tako je na primer obredni dialog ali bogoslužje svete maše dialog jedi, dialog izmenjave dobrin, saj molimo v mnogih prošnjah nad darovi: »Mi darujemo, kar si nam dal, ti pa nam podeli sam sebe.« (ND 20. ned. m. letom) Še pogosteje pa je poudarjen dialog v prejemanju evharistične hrane, ki nas očiščuje grehov (PO sreda in sobota 1., 2., in 3. adv. t.), nas duhovno krepi, posvečuje in nam daje moč, da se duhovno prenovimo (Hvalospev sv. Rešnjemu telesu I; PO sreda 3. post. t.; petek 4. post. t.).

6.5 Dialog srca in duše: »Ali ni najino srce gorelo v nama, ko nama je po poti govoril in razlagal Pisma?« (Lk 24,32)

Učenca na poti v Emavs sta nepoznanega sopotnika pazljivo poslušala in mu s poslušanjem izrazila spoštovanje, saj jima z govorjenjem ni dajal le besede, ampak obenem tudi samega sebe. Z govorjeno besedo, ki je »obleka duše« (Hafner 1974, 29) oziroma zunanja manifestacija notranjega življenja, človek govori tudi iz notranjosti, to je, iz duše. Ljudska modrost v Kongu pravi: »Rajši srce brez besed kakor pa besede brez srca.« (30) Tako je dialog med sopotnikom in učencema na poti v Emavs prižgal ogenj duha, saj je njuno »srce gorelo, ko jima je razlagal Pisma«. Učenca sta bila napolnjena z veseljem in z novim upanjem. Tudi v obrednem dialogu, naj bo v vsakdanjem ali religioznem, človek ne sliši le tega, kar izražajo besede, ampak tudi to, kar izraža notranjost sogovornika. Zanimiva je misel Richarda Greeneja, ki pravi, da »opravimo samo sedem odstotkov komunikacije z besedami, medtem ko jih 55 odstotkov omogoči fiziologija ter 38 odstotkov barva in višina glasu« (Dermol 2001, 47). Takšna komunikacija je še posebno značilna za obredni dialog v krščanskem bogoslužju, pri katerem morajo biti naše drže ustrezne naravi molitve, saj nas Bog ne le pritegne k dialogu, ampak nas tudi posvečuje, navdihuje, se nas dotakne, osreči in povede na pot uresničevanja zaveze, ki je dosegla svoj vrh v Jezusu Kristusu.

6.6 Dialog razločevanja, spreobrnjenja in spremenjenja: »Še tisto uro sta vstala in se vrnila v Jeruzalem« (Lk 24,33)

Sopotnikova beseda ju je razsvetlila in privedla do razločevanja in spoznanja, da je treba popotniku izraziti gostoljubnost. Povabita ga na večerjo, ne da bi ga poznala. Z neznancem želita deliti svoj kruh in mu ponuditi streho nad glavo v svoji hiši. Tako se po procesu ozdravljenja in spremenjenja po božjem dotiku kot pričevalca

božje ljubezni nemudoma vrneta v objem Cerkve, ki že živi novost odrešenja. Prezame ju odgovornost do njune lastne vere in povezanosti s preostalimi apostoli.

Tudi obredni govor ali dialog z Bogom izraža gostoljubnost Gostu, vabilo na ‚skupno večerjo‘ in sobivanje ‚pod isto streho‘. Ta obredni dialog je po božjem dotiku še intenzivnejši in se uresničuje v različnih oblikah: lahko je v obliki hvale ali češčenja, ali zahvale, v kateri človek izraža svojo hvaležnost, lahko pa je tudi v obliki pravne ali zadostilne daritve. V vsakem dialogu je nujno potrebna odgovornost do tistega, ki ga poslušamo in mu govorimo, pa tudi do teh, s katerimi ga poslušamo ali opevamo. Mora pa biti tudi jasna osebna odločitev za takšno »poslušanje Boga, da lahko z njim slišimo krik njegovega ljudstva; in za takšno poslušanje ljudstva, dokler nismo v sozvočju z voljo, h kateri nas kliče Bog« (Škofovska sinoda 16, 2021).

6.7 Dialog veselega oznanjevanja: »Tudi onadva sta pripovedovala, kaj se je zgodilo na poti in kako sta ga prepoznala po lomljenju kruha.«

Biti oznanjevalec ne pomeni, govoriti samo iz naučenosti, ampak iz vere, izkušnje srečanja z Vstalim in iz prepričanja, da nas Vstali Gospod spremlja na potovanju našega življenja. Tako sta tudi učenca oznanjala ne samo iz svoje lastne izkušnje z Vstalim, ampak in predvsem v moči Duha, s pripovedovanjem sta odpirala srca za Kristusa in prenesla mnogim njegovo skrivnost za izkustveno potovanje in življenje z njim.

Podobno morajo biti obredni dialog in s tem skupna bogoslužja odprta za vse. Dialog med kristjani različnih veroizpovedi, ki jih združuje en krst, mora najti svoje mesto tudi v skupnih obrednih praznovanjih. Tudi če se za tak dialog zahteva več truda, vztrajnosti in potrpežljivosti, ta dialog omogoča večje medsebojno razumevanje in zavest, da smo ena Kristusova Cerkev, ki »hodi skupaj«, posluša drug drugega, sodeluje v oznanjevanju, gradi medsebojno občestvo in opravlja svoje pomembno poslanstvo v svetu.

7. Sklep

V razpravi smo videli, kako je obredni dialog, kakor je to že vsak najpreprostejši dialog, prirojen vsakemu človeku. Kljub temu da danes nekateri zavračajo obrednost in s tem obredni dialog, kljub temu v bolj ali manj okrnjeni obliki ostaja v svojem latentnem odtisu, saj je človek vedno bil in bo ostal obredno-dialoško bitje, ne glede na takšno ali drugačno religiozno ali drugo svetovnonazorsko obliko.

V luči Le Coeurjeve trditve, da »ni obreda, ki ne bi bil bolj ali manj obarvan s koristnostjo« (1986, 16), smo želeli pokazati, da je lahko obredni dialog tudi danes čudovita koristna pot k odkrivanju in prevzemanju vrednot, ki jih obredi in z njimi obredni dialog poudarjajo. Da bi koristnost obrednega dialoga ne ostala samo na ravni filozofskega razmišljanja, smo v sklepnem delu pokazali na dragocene značilnosti obrednega dialoga, ki lahko v današnjem času sinodalnega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem pomagajo h konkretnjšemu ‚*aggiornamentu*‘, Cerkve na poti‘.

Kratice

- B** – *Koncilski odloki* 1980 [Konstitucija o svetem bogoslužju].
DD – Frančišek 2022 [Desiderio desideravi].
ND – Kongregacija za bogoslužje 1992 [Prošnja nad darovi].
PO – Kongregacija za bogoslužje 1992 [Prošnja po obhajilu].
RM – Kongregacija za bogoslužje 1992 [Rimski misal].

Reference

- Anati, Emmanuel.** 1989. *Simbolizzazione, concettualità e ritualismo dell'Homo sapiens: Le origini e il problema dell'Homo religiosus. Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede.* <https://disf.org/anati-homo-sapiens> (pridobljeno 3. 2. 2022).
- Ayissi, Lambert.** 2018. La necessaria utilità dei riti nella quotidianità. *MarchMedia.* 30. 7. <https://marchmedia.com/2018/07/30/la-necessaria-utilita-dei-riti-nella-quotidianita/> (pridobljeno 3. 2. 2022).
- Boff, Leonardo.** 1990. *Zakramenti življenja in življenje zakramentov.* Celje: Mohorjeva družba.
- Bonanno, Anthony, Caroline Malone, Tancred Gouder, Simon Stoddart in David Trump.** 2005. The Death Cults of Prehistoric Malta. *Scientific American.* 1. 1. <https://www.scientificamerican.com/article/the-death-cults-of-prehistoric-malt-2005-01/> (pridobljeno 26. 1. 2022).
- Cazeneuve, Jean.** 1986. *Sociologia obreda.* Ljubljana: Studia humanitatis.
- Cooke, Bernard, in Gary Macy.** 2005. *Cristian Symbol and Ritual: An Introduction.* Oxford: Oxford University Press.
- Crivellaro, Giacomo.** 2016. Rituali: persone, gruppi e patologia. *Giacomo Crivellaro: Psicologo Psicoterapeuta.* 15. 6. <http://www.giacomocrivellaro.it/disturbi-e-patologie/rituali-disturbo-ossessivo-compulsivo/> (pridobljeno 26. 1. 2022).
- Dermol Hvala, Hedvika.** 2001. Pomen govorjene besede pri delu zdravstvenih delavcev. *ObzorNIK zdravstvene nege,* št. 35:45–49.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Douglas, Mary.** 2003. *Natural Symbols.* London: Routledge.
- Durkheim, Émile.** 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Pariz: Libraire Félix Alcan. Italijanski prevod, *Le forme elementari della vita religiosa.* Milano: Edizioni di Comunità, 1963.
- Fischedick, Heribert.** 2004. *Die Kraft der Rituale: Lebensübergänge bewusst erleben und gestalten.* Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Frančišek.** 2021. Papež na začetku sinodalne poti milosti srečanja, medsebojnega poslušanja in razločevanja. *Katoliška Cerkev.* 10. 10. <https://katoliska-cerkev.si/papez-na-zacetku-sinodalne-poti-o-milosti-srecanja-medsebojnega-poslusanja-in-razlocevanja> (pridobljeno 10. 8. 2022).
- . 2022. Desiderio desideravi. Apostolsko pismo. *Vatican.* 29. 6. https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html (pridobljeno 8. 7. 2022).
- Grün, Anselm.** 2009. *50 obredov za življenje.* Celje: Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Hafner, M.** 1974. *Zlata pravila življenja: Zbirka izrekov.* Ljubljana: Tiskarna Učne delavnice.
- Ihan, Alojz.** 2002. Človek kot ritualno bitje. *Dialog: Revija za kulturo in družbo* 38, št. 9/10: 36–48.
- Kongregacija za bogočastje.** 1992. *Rimski misal, kakor ga je naročil prenoviti drugi vatikanski cerkveni zbor in ga je razglasil papež Pavel VI.* Slovenska izdaja. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Kopčavar, Nina.** 2003. Antropologija rituala. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Fakultete za družbene vede.
- Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and Tillich's theory of symbols. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:311–325.
- . 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na ,liturgiji' po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:797–811.
- Kuret, Niko.** 1989. *Praznično leto Slovencev.* Ljubljana.
- Luckmann, Thomas.** 1989. Obredi kot premagovanje mej življenjskega sveta. *Nova revija* 83/84:422–430.
- Marsili, Salvatore.** 1983. Teologia liturgica. V: Sartore Domenico in Achille M. Triacca, ur. *Nuovo dizionario di liturgia, 1508–1525.* Edizioni liturgiche. Rim: CLV.

- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- — —. 2021. Oseba in dialog: medsebojnost (,das Zwischen') kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76, št. 2:15–32.
- Petkovšek, Robert.** 2016. *Bog in človek med seboj*. Znanstvena knjižnica 48. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Porfiri, Aurelio.** 2014. *Pulpitazioni: Dialoghi intorno alla liturgia*. Benetke: Marcianum Press.
- Smith, Harmon L.** 1995. *Where Two or Three are Gathered? Liturgy and the Moral Life*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- Terrin, Aldo Natale, ur.** 1994. *Liturgia e terapia: La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interrezza*. Padova: Edizioni Messaggero.
- Tillich, Paul.** 1987. *The Essential Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich*. Forrester Church, IL: The University of Chicago Press.
- Škofovska sinoda.** 2021. Za sinodalno Cerkev: občestvo, sodelovanje in poslanstvo. Vatikan: Škofovska sinoda. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/Dokumenti%20in%20publikacije/Vademekum-Za%20sinodalno%20Cerkev-SLO.pdf> (pridobljeno 5. 6. 2022).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 799—822

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-423.79:929Slomšek A.M.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Turnsek

© 2022 Turnšek, CC BY 4.0

Marjan Turnšek

Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška

Theological Virtues of The Blessed Anton Martin Slomšek

Povzetek: Razprava predstavlja b. Antona Martina Slomška kot moža, ki je krepostno življenje živel v nadpovprečni meri. Ob splošnem pogledu na Slomškovo življenje z vidika kreposti avtor v osrednjem delu predstavlja konkretno uresničevanje teoloških kreposti vere, upanja in ljubezni v Slomškovem življenju. Odkriva tudi izjemno vplivnost Slomškove osebnosti kot nekakšnega ‚žarčenja‘ vere, upanja in ljubezni v okolico – s pomočjo sodobnega izraza bi lahko rekli, da je bil zelo ‚resonančna‘ osebnost. Slomškova izjemna pastoralna gorečnost ni slonela le na teoretičnem poučevanju, ampak je koreninila v uresničenem življenju vlitih kreposti, kar ga je oblikovalo v izredno harmonično in pozitivno osebnost.

Gljučne besede: kreposti, vera, upanje, ljubezen, Slomšek

Abstract: This paper presents the blessed Anton Martin Slomšek as a man who lived a virtuous life to an above-average degree. In addition to a general view of Slomšek's life from the perspective of virtue, the author offers in the main part of the paper a concrete presentation of the realization of the theological virtues of faith, hope and charity in his life. He additionally reveals the extraordinary influence of Slomšek's personality as a kind of "radiance" of faith, hope and charity around him; or, as we might say in modern terms, that he was an extraordinarily "resonant" personality. Slomšek's extraordinary pastoral zeal was not based on theoretical teaching alone but was rooted in a personally realized life of infused virtues, which shaped him into an extremely harmonious and positive personality.

Keywords: virtues, faith, hope, love, Slomšek

1. Uvod¹

Proučevanje življenja prvega za blaženega razglašenege slovenskega škofa Antona Martina Slomška z različnih vidikov je pomemben del odkrivanja slovenske duhov-

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

ne identitete. V tej razpravi se želimo poglobiti v njegovo krepostno življenje. Že več kot sto petdeset let se k njegovemu življenju kot viru navdiha vračajo številni verniki, marsikdaj pa je v narodnostnih vprašanjih in zlasti v odnosu od slovenskega jezika navdih tudi nekristjanom. Tako je njegovo življenje v nenehnem dialogu tudi z naslednjimi generacijami.

V tej razpravi želimo odkrivati tisti temelj v njegovem življenju, na podlagi katerega je papež sv. Janez Pavel drugi 13. maja 1996, tik pred svojim prvim obiskom v samostojni Sloveniji, razglasil njegove herojske kreposti. Kongregacija je v „*Decretum super virtutibus*“ zapisala:

»Facta demum de hisce omnibus Summo Pontifici Ioanni Paulo II accurata relatione per subscriptum Pro-Praefectum, Sanctitas Sua, vota Congregationis de Causis Sanctorum excipiens, mandavit ut super heroicis Servi Dei virtutibus decretum conscriberetur.

Quod cum esset factum, Beatissimus Pater declaravit: *Constare de virtutibus theologalibus Fide, Spe et Caritate tum in Deum tum in proximum, necnon de cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia et Fortitudine eiusque adnexis, in gradu heroico, Servi Dei Antonii Martini Slomšek, episcopi Lavantini, in casu et ad effectum de quo agitur.*« (Kongregacija za zadeve svetnikov 1996, 5)

Zaradi obsežnosti tematike se bomo omejili na prikaz krepostnosti Slomškovega življenja na splošno – kot so jo zaznavali njegovi sodobniki – in nato na teološke kreposti vere, upanja in ljubezni, kot jih zaznavamo v pričevanjih sodobnikov in drugih, ki so na osnovi zbranih gradiv pisali o njegovem življenju.

2. Slomškova krepostnost na splošno

Najprej bomo predstavili nekaj splošnih ugotovitev glede Slomškovega krepostnega življenja, kot izhajajo iz ugotovitev in izkušenj njegovih sodobnikov in nekaterih, ki so njegovo življenje podrobno proučevali.

Na Slomška so v vsem njegovem intenzivnem in nelahkem življenju mnogi gledali kot na zgled popolnega prizadevanja za služenje v različnih službah, ki so mu bile zaupane. Po devetnajstih mesecih prve kaplanske službe, ki je vključevala tudi poučevanje verouka v današnji župniji Bizeljsko v dekaniji Kozje, je takratni dekan in župnik v Kozjem Pavel Kočevar² 30. aprila 1827 kot dekan izdal uradno potrdilo (NŠA MB, Slomšek I/1,58). V njem je zelo pomenljivo ugotavljal, da je Slomšek v času delovanja v dekaniji izpolnil vsa pričakovanja svoje službe ‚s široko odmevnostjo‘ in ‚popolnim zadovoljstvom‘. Izpostavil je naslednje poteze:

- Za svoja nedeljska in praznična poučevanja v župniji je argumente izbiral posrečeno, jih izvedel prav umetniško in tako zelo rodovitno postavljal temelje verskega življenja v župniji.

² Pavel Kočevar je bil rojen l. 1761 v Novem mestu, bil posvečen v duhovnika 1787, 1807 postal dekan dekanije Kozje in tam 25. julija 1834 tudi umrl.

- ‚Najdragocenejši biser‘ imenuje njegova poučevanja mladih in poudarja, da so vredna ‚posebne hvale‘, saj je z ‚neprimerljivo gorečnostjo‘ in ‚neukrotljivo voljo‘ dvignil veroučno šolo iz ‚mizernega stanja‘ v takšen ‚sijaj, da bi ga težko našli v kakšni šoli‘ lavantinske škofije.
- ‚Pohvalno gorečnost‘ mu pripisuje tudi pri skrbi za bolnike, zlasti pri oskrbi umirajočih s sveto popotnico, saj ga pri tem ni ustavila nobena okoliščina.
- Po dekanovem mnenju se tega mladega duhovnika priporoča, posebej njegovo asketsko in moralno življenje, za ‚zglede svojim kolegom‘.

Tudi Slomškovo kaplansko delovanje v Novi Cerkvi je pustilo zelo kreposten vtis, kar izhaja iz poročila župnika viteza Jožefa Antona De' Jacominija (20. okt. 1829) ob koncu Slomškovega delovanja v tej župniji:

»/Prvi kaplan/ se je obnašal na najboljši možni način, dal je pričevanje najboljšega duhovnika, ki je z veseljem obiskoval bolnike, bil prizadeven v spovednici, izredno dobro je pridigal, s prav posebno marljivostjo je učil, pridobil si je vso naklonjenost skupnosti in je zaradi tega perfektno primeren, da je imenovan za špirituala.« (NŠA MB, Slomšek I/1,64)

Potem ko se je izkazal kot špiritual, nadžupnik v Vuzenici, nato kot dekanijski in škofijski šolski nadzornik in kot kanonik, je bil imenovan za opata v Celju. To je bilo izredno pomembno mesto, saj je imel praktično vlogo pomožnega škofa v – glede na sedež – oddaljenem delu lavantinske škofije. Pri imenovanju novega župnika/opata v Celju leta 1846, kjer je bil krajši čas (1420–1430) celo sedež oglejskega patriarha, je med tremi kandidati Slomšek dobil prednost prav zato, ker je bil označen kot ‚vzor popolnosti pod vsemi vidiki‘. To je razvidno iz poročila dvorne pisarne cesarju Ferdinandu, ki je bilo sestavljeno iz vsega zbranega gradiva za imenovanje (29. nov. 1845).³ V njem je poudarjeno, da si je v vseh dosedanjih službah pridobil

»sloves prizadevnega in vzornega pobožnega duhovnika in pastirja duš, s čimer si je pridobil tudi dobrohotno priznanje Vaše Visokosti. [...] Njegova neutrudna dejavnost v nadžupniji (Vuzenica), ki je v glavnem hribovita, da bi zadovoljil potrebe oskrbovanja duš, njegova neizčrpna potrpežljivost v skrbi za cerkvene dobrine in za primerno obnovo potrebnih prostorov in zaradi polepšanja župnijske cerkve, svojih trajnih naporov pri promoviranju šolskega učenja in verskega oblikovanja, vse to je bilo s hvaležnostjo in spoštljivo ljubeznijo sprejeto s strani skupnosti in dekanijskega klera in od vas, Vaša Visokost, nagrajeno z nadvse milostnim imenovanjem za kanonika in škofijskega šolskega nadzornika.«

Tudi ti dve službi je opravljal z »neutrudljivo delavnostjo [...] in daroval brez primere tudi svoj prosti čas«, kot »spovednik in pridigar je še naprej pomagal« v pastoralni, »nadaljeval svoj osebni študij in napisal nekaj vzgojnih knjig«. Zaradi

³ Izvirni dokument v nemščini hrani na Dunaju Archiv des k.k. Ministeriums für Cultus und Unterricht, 39, Pfarre zu Cilli. Sestavili so ga Inzaghi, Pilersdorf, Krticzka, Mešutar – slednji je cesarju tudi poročal.

vseh teh njegovih »izrednih sposobnosti [...], njegove svete gorečnosti v skrbi za duše«, so ga cesarju predstavili kot najbolj primernega kandidata.

V procesu zbiranja gradiva za Slomškovo beatifikacijo in kanonizacijo je bilo zbranih mnogo pričevanj in zapisov, ki potrjujejo njegove herojske kreposti. Med bolj pomenljivimi so gotovo ugotovitve kasnejšega ljubljanskega škofa msgr. Gregorija Rožmana (1930–1959) ob 125-letnici rojstva škofa Slomška (1925). V svoji razpravi v *Glasniku presvetega Srca Jezusovega* (1925, 177–178) je izpostavil Slomškovo izjemno delavnost, zatajevanje, ponižnost, ljubezen do molitve – kar vse je v ljudeh vzbujalo željo po njegovi razglasitvi za svetnika.

»Katoliški Slovenci ne moremo dosti Boga zahvaliti, da nam je poslal tako velikega moža, ki je vsestransko kot noben drug vodil slovenski narod k časni in večni sreči. »Glasnik« naj se ob tej priliki ozre nanj kot na našega apostola in moža, polnega svetosti in krščanskih čednosti. [...] Koliko mladih duš je s svojimi spisi rešil škof Slomšek pogubljenja, kako globoko so vplivali nauki na versko prenovitev našega ljudstva, tega noben zgodovinar ne more dognati – to ve le Bog, ki je svojega neutrudljivega apostola že obilo poplačal. Da je mogel Slomšek toliko delati za svoje vernike, je razumljivo le iz tega, ker je bil sam zase svet in poln ognja Božje ljubezni, ki ga je gnala in silila, da se je neprestano trudil za duše.

Svetost velikega škofa Slomška se kaže najbolj v njegovem trudu, da bi dosegel v vseh čednostih visoko popolnost. Sredstvo za to mu je bilo strogo in stanovitno samozatajevanje. [...] Mariborčani so pravili: »V našem mestu zadnji luč ugasne škof, a prižge jo prvi.« Postelj mu je bila trda slamnjača, za vzglavje je rabil široko opeko!

Glavna skrb mu je šla za ponižnostjo. [...]

Kot pravi svetnik je ljubil molitev in ji namenil velik del svojega časa. [...]

Kakor svetniki je tudi Slomšek za ves svoj nadčloveški in nesebični trud v korist neumrljivim dušam žel mnogo sovraštva. Večkrat je najeta drhal v Mariboru razgrajala pred njegovo hišo in mu pobila okna. [...] Bil je čas, ko ni bil niti svojega življenja varen. Na vse to je imel samo en odgovor: »Naj govorijo ljudje, kar hočejo, a mi delajmo, kar je prav. V pravici je naša prihodnost in naša zmaga.« [...]

Ali ni slika Slomškovega čednostnega življenja, kakor bi čitali življenjepis kakšnega svetnika? Prav res! [...] V trdnem zaupanju smo prepričani, da uživa škof Slomšek pri Bogu zasluženno večno plačilo, da mu je Bog izkazal to najvišjo in zadnjo milost, za katero ga je umirajoči prosil in da je naš priprošnjik pri Bogu. Zato naj bo naš spomin na 125-letnico Slomškove smrti ta, da se v vseh stiskah in težavah priporočamo zaupno njegovi priprošnji in to vztrajno in neprestano, dokler ga Bog ne poveliča s čudeži in Cerkev ne postavi na oltar – prvega slovenskega svetnika!«

Začetek procesa so podprli tudi duhovniki zbrani v „Unio apostolica Lavantina“ s pismom (22. marca 1926; Copia publica transumpti Processus diligenterum,

84–89) lavantinskemu škofu. V njem izražajo svoje prepričanje o svetem življenju škofa Slomška, ki je temeljilo na trajnem prizadevanju za dosego herojskih stopenj kreposti. Po njihovem mnenju je trajno napredoval v duhu vere, čistosti, ponižnosti, ubošva in pokorščine ter gojil duha zatajevanja, odrekanja sebi, rasel v gorečnosti v ljubezni in trdni pobožnosti. In to so v njem prepoznavali v tolikšni meri, da so si želeli, da bi lahko svojim molitvam v molitveni zvezi dodali tudi prošnjo, da bi v teh krepostih napredovali tako kot škof Slomšek.

V mesečniku *Glasnik presvetega Srca Jezusovega* je v letu 1928 neimenovani avtor v članku „Slomškove zasluge in vrline“ predstavil njegove ‚pasivne‘ (ponižnost, skromnost, pokorščina, potrpežljivost, deviška čistost, srčna dobrota in učljivost) ter ‚aktivne kreposti‘. Še posebej je izpostavil, da se Slomšek odlikuje v ‚aktivnih krepostih‘ – opisal je občudovanja vredno, neumorno delavnost in sposobnost odpovedovanja, njegovo apostolsko prizadevnost in poklicno gorečnost. Iz njegovih del je mogoče razbrati, da je vse njegovo krepostno življenje izhajalo iz globoke vere, iz njegovega globinskega prepričanja o uspehu dobrega in vrednosti dobrih del. Zadnji in največji motiv pa je bila njegova ljubezen do Boga in do Božjega ljudstva. ‚Program vse njegove dejavnosti‘ je bil razširjanje Božje slave in prinašanje miru ljudem (1928, 120–122). Dve leti pozneje je v istem časopisu duhovnik lazarist dr. Jakob Žagar pisal Slomškov življenjepis v nadaljevanjih. V njem sicer ni navajal kakšnih novih odkritij o življenju samem, je pa s posebnim poudarkom iskal odgovor na vprašanje, v čem je bilo Slomškovo življenje izjemno in herojsko. V njem prepozna tistega, ki je med Slovenci krščanstvo prebudil in branil, neutrudnega delavca, pavlovsko gorečega apostola Božje slave, zvestega pastirja svojih duhovnikov in vernikov, misijonarja – in ljudskega človeka. V tej luči ga vidi kot »resničnega naslednika naših prvih apostolov sv. Cirila in Metoda« (1930, 19).

Pomenljiva je ocena Franca Kovačiča, enega največjih Slomškovih poznavalcev, ki je na osnovi zbranega gradiva za proces beatifikacije napisal zgodovinsko utemeljen življenjepis. V zadnjem poglavju z naslovom „V sluhu svetosti“ je med drugim zapisal:

»Svoje pobožnosti in svojih čednosti pa ni razobešal na veliki zvon; v njegovem življenju ni nič pretiranega, nič enostranskega. Posnemal je v tem Božjega Zveličarja, ki se je veselil z veselimi in žaloval z žalostnimi. Čisto naravno pa je pronicala njegova bogoljubnost v vse njegovo bitje. Sodobniki so ga častili kot dobrega kristjana in vrlega, vestnega duhovnika, a še več; videli so, da presegajo njegove vrline in čednosti navadno stopnjo, njegovo življenje so presojali ne le kot vzorno, marveč kot svetniško. Čeprav so šli njegovi sodobniki že zdavnaj za njim v grob, imamo vendar več prič, da so Slomška imeli že v življenju za svetega moža, oziroma so bili prepričani, da bo iz njega svetnik.« (1962, 305–306)

Kramberger kot izredno dober poznavalec Slomškovega življenja in dela (na temo Slomška je doktoriral) je že kot njegov naslednik na sedežu mariborske (nad)škofije (1980–2011) napisal pronicljiv opis Slomškove duhovne podobe (1983,

8–15); meni da je z Božjo pomočjo in svojim sodelovanjem Slomšek sam sebe uresničil na prav poseben način – z udejanjanjem vere, upanja in ljubezni do Boga in bližnjega. »Povsem se je posvetil Bogu in ljudem« in postal »popolnoma harmonizirana osebnost«; odlikovala sta ga popolna jasnost in prepričanje, da bo dobro zmagalo nad slabim, milost nad grehom, pravičnost nad krivičnostjo.

»Svetnik je tisti, ki je sam sebe uresničil na čisto poseben način po božjem daru in po osebnem prizadevanju za vero, upanje ter ljubezen do Boga in do bližnjega. To je poleg posebnih predavanj osrednja vsebina letošnjih ‚Slomškovich večerov‘ v naši stolnici in po župnijah naše škofije – ‚Slomšek, mož vere, upanja in ljubezni‘.

a) Ob teh treh krepostih, ki jih je Slomšek imenoval ‚tri sestre, tri vodnice našega življenja‘ in so temelj vsega krščanstva, se je popolnoma posvetil Bogu in človeku. Z njimi je bil vedno na strani Boga in bližnjega. Iz Slomška, njegovih besed, govorenih ali pisanih, diha pristna vera, upanje, najbolj pa ljubezen in iz nje izvirajoča želja: dvigniti svoje ljudstvo in ga privedi k Bogu. Prav to je rdeča nit Slomškove svetniške osebnosti. Za svoje škofovsko vodilo si je izbral načelo sv. Ignacija Lojolskega: ›Vse v večjo slabo božjo in zveličanje duš!‹ Boga k človeku in človeka k Bogu! V tem je gledal vsebino svojega poslanstva.

b) Drugo, kar je pri Slomšku vidno in kar izvira iz njegove vere, upanja in ljubezni, je čudovita skladnost med njegovimi besedami in življenjem – harmonija osebnosti. Če beremo njegove spise, pridige, vzgojne sestavke, pesmi, takoj spoznamo, da vse to ni samo lepo sestavljeno in povedano, marveč da prihaja iz globne njegovega srca in je izraz njegovega osebnega doživetja. Za besedami je njegovo življenje, on sam.

c) Tretje, kar je izviralo pri Slomšku iz teh treh temeljev (vere, upanja in ljubezni), je neka gotovost ali prepričanje v zmago dobrega nad zlim, v zmago milosti nad grehom, pravice nad krivico. To mu je dajalo pogum in moči za nadčloveške napore. Naj je šlo za njegovo osebno stvar ali za versko prenavo škofije po tistem mrzlem janzenizmu in togem jožefinizmu, naj je šlo za njegove velike pastoralne poteze (uvedba ljudskih misijonov, duhovne vaje za duhovnike in razne stanove, vzgoja družine in mladine) ali edinost kristjanov ali za njegovo največje zgodovinsko delo – predstavitev škofijskega sedeža iz Št. Andraža na Koroškem v Maribor, naj je šlo za narodnostno vprašanje in slovensko besedo, vedno ga je spremljalo prepričanje v uspeh. Zato je v njegovem življenju vedno navzoča dovoljna mera optimizma, ki je tako značilna za svetnike. Zato preveva njegovo delo veselje kljub težavam in nasprotovanju, pa naj je nasprotovanje prišlo iz vrst duhovnikov, predstojnikov drugih krajevnih Cerkva ali oblasti, ki ni bila naklonjena njegovemu delu. Pri njem ni bilo mesta za strahopetno omahovanje ali črnogledo obupavanje nad tedanjimi verskimi razmerami. Budno je spremljal vsa dogajanja doma in v svetu s prepričanjem: Vse, kar je na svetu trpega, ima svoj dan vstajenja, dan zmage.« (9–10)

Iz vseh teh pričevanj in dognanj vstane pred nami lik Slomška kot trdnega in pokončnega Gospodovega služabnika, ki se je v krepostnem življenju prizadevno samooblikoval. Ni šlo zgolj za naključni razvoj, saj je iz njegovih osebnih duhovnih zapiskov – zlasti iz njegovega duhovnega ‚vademecuma‘ *Mihi sancta et cara* – jasno razvidno, da si je takšno življenje ob študiju svetega pisma in cerkvenih očetov sam zastavil in ga s pomočjo milosti tudi dosegal. Bil je asket – a ne na račun družabnosti in gojenja dobrih medsebojnih odnosov. Prav zato je bil graditelj pristnih občestev, kar dokazujejo njegovi prijateljski krogi, pa tudi občestva, kjer je deloval kot predstojnik. Poleg njegove izredne delavnosti, ki pa ni bila preprosti aktivizem, praktično vsi izpostavljajo njegovo zasidranost v Božji navzočnosti, ki je bila vir njegovega življenjskega optimizma in pastoralne gorečnosti. Te pa ni razumel ozko, ampak v širokem pomenu, saj je s širjenjem splošne kulture in šolskega znanja v preprostih ljudeh pripravljajl mesto za vsaditev semen Božjega kraljestva – s ciljem zveličanja vseh. Kosar je za sklep prvega Slomškovega življenjepisa sumarično povzel, kar so ob Slomškovi smrti izrazili najrazličnejši ljudje.

»Glejte, tako umrje pravični in zares, dragocena v očeh Gospodovih je smrt njegovih svetnikov.

[...] Le en glas je bil: da so bili pošten, velikodušen mož, pobožen duhovnik, neutruđen pastir, škof, poln darežljive ljubezni. Žalovalo je v nepopisni žalosti duhovništvo vse škofije. Starejši duhovniki so izgubili najčastitlivejšega součenca, duhovniki srednje starosti ljubljene učitelja in voditelja, mlajši duhovniki pa svojega duhovnega očeta, vsi pa najboljšega prijatelja, svetla zgled najlepših duhovniških čednosti. [...] Žalovala in v brezštevilnih solzah se je solzila zapuščena čreda lavantinska, ki je bila škofu z vso dušo in z vsem srcem vdana. [...] Žaloval je ves narod slovenski, kateremu so bili voditelj najmodrejši, branitelj najpogumnejši, pisatelj daleč najbolj znan. Po vseh slovenskih časnikih se je razlegal glas žalosti, opevala njih slava. [...] Žalovala je za njimi naša avstrijska domovina, katere zagovornik in branitelj z močjo besede in dejanja so bili v najviharnejših časih. Predsednik deželnega graškega zbora je rekel: »Bili so mož, po duhu mogočen, ki so gorko srce imeli za narod in si vedno prizadevali, med njimi širiti omiko in pobožnost.« Dunajski časopis *Vaterland* pa imenuje njih »delavnost tako, ki ne le po imenu na delavnost apostolov spominja«. Dalje pravi: »Bili so škof v duhu apostolov, zvest podložnik svojega cesarja, prijatelj svojih duhovnov, oče svojih ovčic.« Žalovali so za njimi vsi sosednji škofje in njih duhovni, kateri so jih med najvidnejše škofe naše dobe šteli. [...] Dalje pravijo: »Le malokdaj sem bil tako srečen, da sem prišel z njimi skupaj, pa kadarkoli se je zgodilo, sem od njih slovo vzel z globljim počeščenjem in trdno prepričan, da ima lavantinska škofija višjega pastirja, ki je poln apostolskega duha. To je spričevala njih globoka učenost, njih resnoba in pobožnost, njih neutrudna delavnost in milina, ki se ji tudi nehote vsako srce ukloni.« Neki korar sosednje škofije pa piše: »Vaš veliki in sveti škof, apostol Slovencev, naše veselje in naša ljubezen, so tedaj umrli, da bi prejeli zaslužno plačilo!« [...]

Naj sveti vse čase zvezda njih čednosti pastirjem in ovčicam po stezi zveličanja in naj jih ogreva in navdušuje za enaka dela v čast božjo in duš zveličanje!» (Kosar 1997, 109–113)

3. Slomšek živi teološke kreposti

Po tem splošnem pregledu in ugotovitvi, da je glede Slomška praktično poenoteno prepričanje, da je kreposti živel v nadpovprečni meri in da se je to odražalo tako pri teoloških (Božjih, vlitih) kot tudi kardinalnih (glavnih) in pridruženih krepostih, bomo navedli nekaj dejstev iz njegovega življenja, ki takšno presojo utemeljujejo. Pokazali bomo, kako je Slomšek Božje ali teologalne kreposti – vero, upanje in ljubezen – živel konkretno.

3.1 Vera

Vpogled v stanje vere pri Slomšku si lahko ustvarimo s pomočjo zbranih zgodovinskih dejstev in pričevanj mnogih njegovih sodobnikov. Za začetek pogledjmo, kako je v zbranem gradivu za Slomškovo beatifikacijo, ob njegovem proučevanju Slomškovo krepost vere zaznal zgodovinar in neutrudni delavec pri zbiranju gradiva Kovačič (njegovo gradivo in delo je za poznavanje bl. Antona Martina Slomška pomemben vir).

»Slomšek je bil mož globoke in žive vere. Kot največjo dobrino na tem svetu je cenil milost svete vere in poklic v katoliško Cerkev. Za to dobroto se ni mogel Bogu dovolj zahvaliti. Zlasti je vsako leto svoj rojstni dan porabil za to, da se je Bogu zavalil za milost svetega krsta in za to, da je ud svete Cerkve. Ko je bival še pri Sv. Andražu, se je že prejšnji večer – navadno peš – umaknil na svoje posestvo Thürn ter tam v tihi samoti z molitvijo in preišljevanjem praznoval svoj rojstni in krstni dan. Ko se je pa preselil v Maribor, se je ob svojem rojstnem dnevu navadno odpeljal v Ponikvo, da je tam, kjer je bil krščen, opravil sveto daritev. Včasih se je zaprl ta dan tudi v samostan pri Sv. Jožefu nad Celjem, ali pa je šel k svojemu prijatelju Marqu Glaserju ter tam v Marijini cerkvi na Gori opravil sveto mašo, potem pa šel med nedolžno mladino.

V pridigi na 12. nedeljo po binkoštih imenuje sveto vero »modro učiteljico v življenju«, da lahko veselo in srečno živimo vse svoje žive dni. V isti pridigi imenuje vero »najsajšo tolažnico v trpljenju«. V uvodu k *Apostolski hrani* pravi: »Sveta vera tudi po naših krajih umira; varujte in ohranite jo, da vam umrla ne bo. Ob sveto vero biti – in pa luč sredi teme ugasniti – kam se boš popotnik podal?« Zato milo prosi za svoje ljudstvo: »Bog nam daj pravo vero ohraniti in jo mlajšim zapustiti, po smrti pa v nebesih gledati, kar na tem svetu verujemo! Bog nam daj to srečo!« Kako vera, ki ni prazna beseda in čustvena pena, človeka res osrečuje ter mu je vodnica in tolažnica v življenju, je dokaz prav on sam; kljub neštetim težavam in skrbem, je bil vedno vesele narave.« (Kovačič 1962, 300)

O Slomškovi posebej izraženi vernosti so govorili tudi njegovi gimnazijski sošolci v Celju, ko so ga pogosto odkrili v cerkvi, »kjer je klečal na tleh in je bil s sklenjenimi rokami globoko zatopljen v molitev, to pa je v našem razsvetljenem stoletju pri kakšnem gimnazijcu prav nenavaden pojav« (Kosar 2012, 18).⁴ Pozneje so ga sobogoslovci v celovškem bogoslovju poznali kot neutrudnega iskalca pogloblitve vere s proučevanjem svetega pisma in del cerkvenih očetov (Kosar, 20–21; Kovačič 1962, 38–39). Na listke si je izpisoval zgovorne navedke, ki jih je nato za poglobljanje odnosa z Bogom ter za pripravo govorov in drugih del uporabljal vse življenje. Prav ob prebiranju teh klasičnih teološko-pastoralnih besedil se je s poglobljanjem vere oblikoval tudi Slomškov nagovarjajoč oznanjevalni jezik – in še bolj njegova misijonska gorečnost. Evangelizatorskega duha je Slomšek z vso mladostno močjo udejanjal kot kaplan in ga kot spiritual prenašal tudi na bodoče duhovnike. Iz njegovega govora o duhovnikovem misijonskem duhu veje življenjska vera, ki nagiba srce, da se po Gospodovem zgledu, ki so mu sledili mnogi misijonarji, za širjenje evangelija popolnoma angažira.

»Kdo med nami, moji bratje, ki živi po svoji veri, ljubeč svojega Boga z vsem srcem in svoje brate po Jezusovem nauku, kdo med nami ne bi v sebi začutil pobožnega čutenja, ko posluša ali bere o velikih delih, ki jih Bog po teh zvestih služabnikih uresničuje po svojem neskončnem usmiljenju med preprostimi ljudmi? V kom izmed nas se ne spočne pobožna želja, da bi postal eden izmed teh veselih Božjih poslancev, ki jih je Gospod izbral zaradi ljubezni do njega, ki je na križu daroval življenje za nas in za nje, da jim v iskreni ljubezni do njih, ki so tudi naši bratje in sestre, prinese veselo Dobro Novico Božjega kraljestva; da jim prinese razjasnjujočo luč posvečujočega nauka, da bi jih osvobodil iz zmote in nevednosti, v kateri ostajajo? Kdo ne bi želel biti v številu tistih Božjih glasnikov, o katerih Božji duh pravi: ›Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona‹ (Rom 10,15)?«

S kakšno vero je Slomšek sprejemal Božjo besedo, zelo zgovorno kažeta naslova dveh zbirk njegovih pridig: *Hrana evangeljskih nauk* in *Apostolska hrana bogoljubnim dušam dana*. Božja beseda mu je bila ‚hrana‘, s katero se je hranil kot vernik, duhovnik in kot škof – in z njeno močjo si je goreče prizadeval rasti v popolnosti. Hkrati pa si je z vsemi svojimi močmi prizadeval Božjo besedo narediti dostopno čim širšemu krogu vernikov, da bi se lahko ‚hranili‘ s to poživljajočo ‚hrano‘. V ta namen ni neutrudno oznanjal le s pridiganjem, temveč je z vso vneto uporabljal tudi tiskano besedo. S tem je dosegel neprimerno večji krog ljudi – pomagal pa je tudi duhovnikom, da so lahko sami oznanjevali še bolj kvalitetno.

Da Slomškova vera ni bila abstraktna, ampak izredno ‚utelešena‘, dokazuje tudi njegov odnos do božje hiše, do bogoslužnih predmetov in do bogoslužne glasbe.

⁴ Franc Kosar je Slomškov življenjepis napisal v prvem letu po Slomškovi smrti (l. 1863), zato najdemo v njem najbolj sveže spomine na njegovo življenje. Življenjepis je napisan v nemščini in ga je Celjska Mohorjeva družba l. 2012 prevedla v slovenščino. Sam Kosar pa je takoj za nemškim v *Drobtinich* (1863) izdal še slovenski življenjepis – a v precej skrajšani obliki.

Povsod, kjer je deloval, je poskrbel, da so cerkveni prostori čim lepše zažareli v svoji lepoti – in že s tem Bogu dajali slavo in čast ter tako vernikom pomagali Boga slaviti in častiti. Posebej je to izstopalo, ko je služboval kot nadžupnik v Vuzenici in se nadaljevalo v Celju. Čeprav je bil tam komaj dober mesec, so se pri bogoslužnem posodju in paramentih že poznale spremembe na bolje. Tudi kot škof je na vseh vizitacijah in ob drugih obiskih duhovnike spodbujal k primernemu vzdrževanju svetih prostorov in predmetov; revnejšim župnijam je pri tem pomagal tudi materialno. Pozornosti do svetih stvari je kot spiritual učil tudi bogoslovce – in kasneje kot škof, ko je prav o teh stvareh bodočim duhovnikom večkrat predaval. Iz njegove držbe pri tem in njegovih besed je razvidno, da ni šlo za kakšno razkošnost v smislu posvetnosti, temveč za pravi izraz osebnega in živega odnosa do Boga – za katerega tudi najboljše ni dovolj.

Po zapisu Kosarja – ki je bil Slomškov tesni sodelavec in celo spovednik – je Slomška vera oblikovala v moža molitve, ki je z molitvijo neutrudno prepletal vsak delovni dan. V krajšem slovenskem življenjepisu (izšel že leta 1863 v *Drobtinica*) ga je s tega vidika predstavil takole:

»Kakor sv. Frančišek so bili tudi oni mož molitve. Ob šestih zjutraj so sveto mašo služili, na katero so se z notranjo molitvijo pripravljali in po kateri so duhovne ure molili. Ako je količkaj čas dopustil, so prišli ob osmih zopet h korski maši. Četrť pred poldnevom so obiskovali z bogoslovci sv. Rešnje telo in opravljali posebno izpraševanje vesti. Popoldne so radi ob treh hodili h korskim večernicam in v Mariboru, ako jih le kaj zadrževalo ni, vsak dan tudi k litanijam, katerim so tukaj obiskovanje sv. Rešnjega telesa dodajali. Proti večeru so zopet molili duhovne ure, po večerji pa so sredi svoje družine (služinčadi) večerno molitev s splošnim izpraševanjem vesti opravljali. Molitev pri mizi se je vselej na glas molila; domači kaplan jo je molil, blagoslov pa so sami govorili in podelili. Ob nedeljah in praznikih so radi obiskovali tudi predpoldansko in popoldansko službo božjo. Sveto spoved so pogosto opravljali, gotovo vselej, preden so se na kako pot podali. Pa tudi na poteh so radi pogosto k spovedi hodili in kaj radi pred vsakega mašnika brez razločka pokleknili, da bi v vsej ponižnosti o svoji vesti račun dali.

S posebno gorečnostjo pa so Marijo, Mater božjo, častili in vsak večer, preden so spat šli, njej v čast rožni venec molili. Zlasti pa so v žalostno Mater božjo svoje zaupanje stavili, katere podoba je nad njih posteljo visela. Kar koli jim je bilo na srcu, so na to podobo pogledali, in kadarkoli so od doma šli, so na to podobo ozrli in večkrat še med vrati postali ter se s pogledom na to podobo Mariji priporočili. Tudi v poslednji bolezní smo lahko spoznali, da jih je pogled na to podobo posebno tolažil.« (1997, 96–97)

Brez dvoma so imele pri Slomškovi veri veliko vlogo tudi duhovne vaje, ki takrat niso bile nekaj splošno uveljavljenega. Pri oblikovanju moža molitve so veliko pripomogle, zlasti ker jih je vsako leto opravljal z veliko zavzetostjo in veseljem in jih je imel za pravo nujnost. Ko je postal kanonik, je škofu Kutnarju predlagal, da bi

duhovne vaje uvedli za vse duhovnike – po vzgledu dobro uveljavljene prakse v sekavski (graški) škofiji. Ker se je škof bal nasprotovanja duhovnikov, se je Slomšek nanje obrnil sam, da bi svojo pripravljenost za duhovne vaje in željo, da bi se jih udeležili skupaj s škofom, potrdili s podpisami. V ta namen je Slomšek pripravil peticijo za duhovne vaje, iz katere sije njegova goreča vera kot živ odnos z Bogom (v nasprotju s tedaj precej močno razširjeno jožefinistično uradniško vero):

»Med bolj učinkovitimi sredstvi, od Cerkve priznanimi, za duhovno prenavo, za poživitev odnosa z Bogom in vneme za odrešenje ljudi so duhovne vaje, s katerimi sta sv. Ignacij in sv. Vincencij Pavelski prenovila kler svojega časa. Zgled teh velikih duhovnih učiteljev so v sosednjih škofijah posnemali z laskavim uspehom in mi se ne sramujemo, da jih želimo posnemati; z razlogom pa se bojimo, da bomo zelo zaostali, če se bomo obotavljali. [...] Zato prosimo Vašo Prezvzišenost, da nas s svojim pastoralnim naročilom zbere okoli sebe in nam da primernega duhovnega voditelja, da se bomo lahko tudi mi enkrat na leto očistili posvetnega prahu in se prenovili v Duhu. Naša hvaležnost, naše molitve in posebej Božji blagoslov, ki se bo razlil na škofijo, kakor upamo, vam bodo, Vaša Prezvzišenost, bogato poplačali vso težo in žrtve, ki jih sami želimo deliti z Vami. Obljubimo Vam, da se bomo z velikim veseljem podvrgli vsaki vaši modri uredbi, kajti prepričani smo, da bo naša želja, tukaj izražena, dobrohotno sprejeta in naša prošnja uslišana.« (NŠA MB, Slomšek XXVI-B, 17)

V ta korak ga je gnala globoka vera, dobra izkušnja drugih in resnična želja duhovnikom pomagati, da bi z utrditvijo osebnega odnosa z Gospodom svojo službo lahko opravljali še bolj goreče. Ko je po kratkem času škofa Kutnarja na sedežu lavantinske škofije nasledil sam, je vsakoletne duhovne vaje za duhovnike uvajal s še večjo vnemo, jih pogosto tudi sam vodil ali imel vsaj nekatere govore.

Svojo gorečnost v veri je Slomšek pri oznanjevanju posebej vneto želel prenesti na starše in jih v različnih knjigah spodbujal, saj se je dobro zavedal, da imajo pri prenosu vere na naslednje generacije odločilno vlogo prav starši – in obenem versko vzdušje v izvorni družini. V prvem zvezku *Drobtinic* (1846) je na matere in očete zato naslovil sedem prošenj:

»Potreba se je na porod materam skrbno pripraviti, iti nekoljko dni poprej h spovedi ino h svetimu obhajilu; [...] Kakor hitro se otrok čajmati začne, začni mu tudi od Boga, Očeta dobriga pripovedati; ino se je dete nazizalo ino se materi ljubeznivo nasmeji, lepo ga mati pokrižaj - pokrižaj, kedar ga poviješ ino spat deneš, pokrižaj, kedar se prebudi. Ino začne dete govoriti, mu začni tudi naprej moliti; - dobro je, če le eno alj dve besedici za tebo reče; Bog nedolžnih gučanje nar raj poslušā. Česar se deček navadi, bo tudi starček znal.

So otroci izhodili ino že gladko govoriti začeli, vuči jih mati zjutraj pred kosilcam (froštikam), oče pa na večer pred večerjo moliti, se pokrižati, oče

naš - češena si Marija - vero - deset božjih zapoved - pet cerkvenih - sedem zakramentov, šest resnic i. t. d. Tudi kratkih molitvic pred jedjo ino po jedi nauči - privadi jih. - To je otrokam prva zlata šola, v kateri jim nebeško sonce zasija. Otrokam, ki te domače šole nimajo, jim vse žive dni juterno sonce milosti božje posjalo ne bo.« (180–181)

Prijazne besede o vzgoji, ki jih je Slomšek naslavljal na starše, so zanje postale pravo zdravilo in kar norme za versko življenje v tistem revolucionarnem času, polnem sprememb in zato tudi negotovosti pri vzgoji; še posebej se je Slomšek zavedal vdora svobodomiselnega mišljenja in ravnanja preko prosvetljenjskih idej – in še močnejše preko socialističnih in komunističnih, ki so začele svoj pohod prav v tistem času (1848 izide Marxov in Engelsov *Komunistični manifest*).⁵ V postnem pismu za leto 1849 – torej v zelo prevratnih in razburkanih razmerah – se je obrnil tudi na starše:⁶

»Pred vsem drugim se moramo Bogu zahvaliti za največjo srečo, da smo bili rojeni in vzgojeni v pravi katoliški veri in narediti trden sklep, da smo pripravljene izgubiti vse, tudi življenje, kakor da bi si pustili ukrasti vero naših očetov. Dar vere želimo zapustiti naslednikom čist in nepokvarjen, kajti pot vere je pot večnega življenja, pot, na kateri dosežemo zmago nad svetom. S podvojeno gorečnostjo moramo kot dobri katoliki napredovati v poznavanju Boga, izpolnjevati njegovo sveto voljo, da bi se dvignili iz suženjstva zmote in greha k pravi svobodi Božjih otrok. Naš napredek, ki ga želimo, naj bo skladen z učenjem sv. Pavla, ki je zapisal: ›Jaz torej tako tečem, ne kakor brezciljno; se tako bojujem, ne kakor bi mahal po zraku; ampak izčrpavam svoje telo in ga usužnjujem, da morda, ko drugim oznanjam, sam ne bi bil izključen.‹ (1 Kor 9,26-27)

Bodite čuječi nase in na svoje drage na način, da vas ne preseneti duh sveta, nevere in napačne vere. Ta duh laži govori iz tisočih publikacij, pridiga po tržnicah in ulicah ter želi ugasiti v nas ogenj vere. Zatorej bodite trdni in pazljivi, da vam nihče ne okrade velikega bisera vere! Vaši dušni pastirji vam bodo oznanjali zlasti v tem svetem postnem času besede večnega življenja, najpomembnejše resnice, odkrivali vam bodo slabo tega časa in najbolj nevarne rane, pokazali vam bodo tudi sredstva rešitve. Ne opuščajte zato pozornega poslušanja vaših pastirjev in sledite njihovem učenju.«

Kako je bil Slomšek v tistih revolucionarnih časih zaradi vere resnično zaskrbljen, se dobro vidi iz njegovih javnih nastopov – pa tudi iz njegovih zasebnih pogovorov in dopisovanj. V njih se kaže Slomškov praktični značaj, saj želi dogodke prehite-

⁵ Kramberger pri opisu idejnega zgodovinskega ozadja Slomškovega oznanjevanja izpostavlja racionalizem, janzenizem in jožefinizem, verski liberalizem in indiferentizem, framasonstvo in brezverski humanizem ter družbeno-politične valove okoli leta 1848 in nacionalizem (1971, 18–34).

⁶ Pastirsko pismo je napisal v nemščini in slovenščini – a slovensko ni bilo le prevod nemškega, temveč že predelava. Navedki so iz nemške verzije, ki je bila objavljena v *Currende des F.-B. Lavanter Ordinariates*, 1849: št.1.

vati in delovati preventivno. Zgovoren dokaz je pismo, ki ga je pisal prijatelju Stojanu: v njem prepoznamo, da ga ta skrb ni hromila, temveč je v njem še podžgala iskanje možnih rešitev in sredstev, ki naj bi pomagala preprečiti najhujše – kar je bilo zanj izguba vere –, predvsem pa je z njimi želel poglobiti vero pri najbolj izpostavljenih ljudeh. In pri tem je želel uporabiti vsa možna sredstva, tudi tiskano besedo:

»Žalostnih časov smo včakali; pa skušali v naših krajih še le jih bomo, kedar se bojo vse zmote ino krivice med nas prihomotale. Zdaj je šele začetek. Potreba je pastirjem čuti ino pa moliti. V Gradci so vboge jezuite iztirali, te dni pojdejo nad revne karmelite in karmelitarce. Ni ga, ktiri bi se za nje poskusil, alj jih branil. Pekel ima svoj divji lov. Za njimi bojo nad nas segli, ino poprej ljudstvo ob sveto vero djati poskusili. Naša pomoč je le v imeni Gospoda.

Eine religiöse Zeitschrift, sei es schon ein Wochenblatt (!) oder ein Monathelt (!) wird Bedürfniss werden. Ich habe diessbezüglich an Herrn Abten das Ansinnen gemacht; allein Vodusek weiss um keinen Redacteur. Vielleicht bringen die Laibacher ein solches Blatt zu Stande, das nothwendiger und nützlicher wäre, als eine slow. pol. Zeitung.

Auch eine Bücher Verein für das Volk müssen wir stiften, um den schlechten Bücher den Weg abzuschneiden, die man nun unter das Volk einschmuggeln wird. Vor bösen Menschen und schlechten Büchern bitte ich die arglosen Kinder des Landes vorzüglich zu warnen.« (Kovačič 1930, 73)⁷

Revolucionarno vrenje okoli leta 1848 je močno vplivalo zlasti na krhanje odnosa ljudi do civilnih in cerkvenih oblasti – in ljudje so z lahkoto izbrali prej liberalni, celo anarhistični način življenja, kot da bi ostali zvesti krščanski pobožnosti. V takšnih okoliščinah je močno izstopala drža dejavne vere škofa Slomška, ki je sprožal različne iniciative, da bi ta trend ustavil. Kosar jih opisuje takole:

»Ker so se hudobni in Cerkvi sovražni ljudje v društva zbirali, da bi z zedinjenjem svojih moči toliko močnejši postali, so si mislili Anton Martin, da se morajo tudi pobožni kristjani z združenimi močmi sovražnikom nasproti postaviti. Vpeljali so tedaj pri stolni fari tako imenovano *Katoliško družbo*, v kateri so se zbirali možje krepkega in neboječega srca, pripravljeni, da se svoje svete vere nikjer in nikoli ne bodo sramovali, ampak jo povsod in vselej z vsemi postavnimi sredstvi zagovarjali in branili. Da bi udje družbe potrebe in nevarnosti nove dobe bolj spoznali, so ustanovili farno bukvar-

⁷ Slomšek je pismo napisal delno v slovenščini, delno v nemščini. Prevod nemškega dela citata: »Verski časopis, naj bo tednik ali mesečnik, bi bil zelo nujen. Tozadevno sem se s prošnjo obrnil na gospoda Abtena; celo Vodusek ne pozna nobenega urednika. Morda bodo Ljubljancani vzpostavili kakšen takšen časopis, ki bi bil potrebnější in koristnejši kot kakšen slovenski politični časopis. Tudi knjižno založbo za ljudi moramo ustanoviti, da prekinemo dotok slabih knjig, ki se sedaj vtihotapljuje med ljudi. Prosim, da nič hudega sluteče podeželske otroke dobro posvarimo pred zlimi ljudmi in slabimi knjigami.«

nico, kjer naj bi se shranjevale pripravne knjige in dobri časopisi za podučevanje, in so vpeljali shode, na katerih so se udje družbe zbirali, se med seboj pogovarjali ter imeli mašnika za svojega voditelja, ki so jih podučevali, da bi jih krivi nauki premotiti ne mogli. Dali so sami natisniti lepih podučljivih knjižic, kakor, postavim, tisto »Kaj delajo sveti oče Pij IX?« in še druge. Oskrbeli so lepe slike (zastave) za društvo z dvojno podobo: ena je predstavljala križ, ker so to družbo imenovali Družbo sv. križa, zakaj vojska je šla za čast svetega križa, druga pa sv. Andreja, patrona škofije. Večkrat so to družbo sami obiskali in kakor oče ude družbe učili, svarili in tolažili. Da bi pa ta družba svoj namen doseči mogla, je bilo treba, da jo še druge družbe podpirajo, in zato so vpeljali tudi družbo mladenčev, devic in žen.« (1997, 64–65)

»Vera je ena izmed najbolj priljubljenih Slomškovich tem, zato ni nič nenavadnega, da se pogosto pojavi tudi v njegovih pastirskih listih. Dosledno jo razume ter predstavlja kot nauk in življenje, kar je zastavil že v svojem prvem pastirskem listu ob nastopu škofovske službe. Vera mu je ves čas njegovega pastirovanja ostala luč za večno življenje.⁸ Zaradi splošnih družbenih, idejnih in političnih razmer, zlasti od leta 1848 naprej, je Slomšek skoraj dramatično doživiljal, da je vera je v nevarnosti. Njegova dokaj pogosta sintagma je bila ‚luč vere ugaša‘.⁹ Pastoralno najprimernejšo podobo za stanje prepozna prav v podobi luči, ki v viharju ugaša. Postni pastirski list za leto 1857 je celo naslovil ‚Vera med nami umira‘. Njegovo zaznavanje situacije se najbolj pokaže v letu 1849, ko je kar dva pastirska lista posvetil tej tematiki.«¹⁰ (Turnšek 2000, 180)

Že samo iz teh nekaj navedb jasno razberemo, da je bila krepost vere v Slomškovich življenju ne le glavna tema njegovega oznanjevanja, temveč v resnici temelj celotnega življenja in njegov življenjski slog prav do zadnjih trenutkov njegovega zemeljskega življenja – in da je s to vlito krepostjo nadvse dejavno sodeloval in jo razvil v herojski meri.

⁸ Pastirsko pismo ob nastopu škofovske službe (19. 7. 1846).

⁹ Postno pastirsko pismo za leto 1849 in postno pastirsko pismo za leto 1857.

¹⁰ V postnem listu z naslovom „Dvojna luč: sv. vere in sv. čednosti“ na strani 34 v dramatičnem tonu pravi: »Dve luči nam je usmiljeni Jezus prižgal, naj bi nam svetili po potu življenja: luč svete vere in pa luč svete čednosti ali kreposti /.../ Ta dvojna luč nebeška nam kaže pravo časno srečo in zveličanje večno, da ga lahko iščemo in srečno najdemo, ako le hočemo. To luč so nam pri svetem krstu prižgali, nje znamenje, mrtvaško svečo, nam bodo poslednjo uro v roke podali, da bi nam svetila večna luč in mi v pokoju počivali. Sovražen veter pa močno piha, hud vihar se vzdiguje, nam luč svete vere in svete čednosti ugasniti. Kdor v sedanjem času nevarnega vetra skušnjave ne čuje, in za svojo luč ne skrbi, njemu že slabo gori, in lahko mu bo ugasnila. /.../ Bo ugasnilo sonce naše svete vere pri nas, bo izginila med nami luč krščanskega življenja in lepih zgledov, kaj bo za nas? Obšle nas bodo teme nevednosti in hudobij, obdajala bo nas črna tema zmot in pregreh, noč krivover in never nas bo pokrila, kakor pokriva milijone naših nesrečnih bratov in sester, kateri v smrtni senci neverstva sedijo. Preljubi! Ta nesreča se nam blizu kaže, ali sedanji ljudje vsi v posvetno zamišljeni te nevarnosti ne čutijo, ne vidijo svoje bližnje največje nesreče. Kdor sveto vero izgubi ali pa ob sveto čednost pride, njemu ugasne dušna luč v sredi trde noči.«

3.2 Upanje

Iz Slomškove globoke in nikoli pod vprašaj postavljene vere se je porodilo trdno zaupanje v Božje usmiljenje – v njegovo previdnost in zmago v pravičnih zadevah. Sklepamo lahko, da njegov življenjski optimizem in blago veselje, ki ju je izžareval on in vse njegovo življenjsko udejstvovanje in ki ju vsebujejo njegovi spisi ter vsa njegova dela, izvirata iz njegove močne zasidranosti v kreposti upanja v Boga. Kljub vsem težavam, ki mu jih je življenje prineslo, pri njem ni bilo prostora ne za malodušno nestanovitnost ne pesimističen obup. Vse to lepo izraža misel, ki jo je napisal prijatelju Piklu: »Vse, kar je na zemlji bolečega, bo nekoč doživelo svoje vstajenje.« Tudi duhovniki na duhovnih vajah so v njegovi drži in besedah prepoznali, da je mož velikega upanja, ker živi z očmi uprtimi v nebo – kot je o njem zapisal eden izmed udeležencev Slomškovih zadnjih duhovnih vaj septembra 1862 v Rogaški Slatini (J. M-C 1862, 237–238). Vse udeležence je namreč živo spodbujal, naj bodo prepojeni z upanjem na večno plačilo, ko neumorno varujejo slovensko ljudstvo pred notranjimi in zunanjimi sovražniki, ki ogrožajo njegov duhovni razvoj. Podobno je večkrat poudarjal pomen upanja, ki sloni na Kristusu, tudi vernikom. V pastirskih pismih jih je vabil k obnavljanju duhovnega življenja v sebi, kadar je mrtvo: če se je ohladilo, naj ga ogrejejo z molitvijo ter premišljevanjem trpljenja in smrti Jezusa Kristusa, ki je izvir vsega našega upanja.

Če je srečal duhovnike, ki so v krščanskem upanju omahovali, jih je takoj usmeril v eshatološko vizijo življenja, v kateri je upanje zasidrano. Tudi težko bolnim duhovnikom je vlival moči, da so lahko z upanjem dojemali tudi duhovni pomen svoje bolezni. Tako je odgovoril nekomu, ki je tožil, da mu je težje kot bolezen to, da ne more več delati za Cerkev: »Svojo bolezen morate vedno z očmi vere gledati in ne bo vam tolažbe nikoli manjkalo. Saj tudi vi trpite in molite za sveto Cerkev; in tudi to je veliko in več vredno kakor navaden težak v vinogradu Gospodovem biti.« (Kosar 1997, 60)

Mnogi pričevalci so v procesu beatifikacije potrdili prepričanje, da je bil Slomšek v kreposti upanja in zaupanja v Boga močno zasidran – in da je zato zmožni prebroditi tudi mnoga močna nasprotovanja, ki jih je doživljal pri svojem gorečem delu tako za Cerkev kot za slovenski narod. Iz načina uresničevanja te kreposti v vsakdanjih okoliščinah in težkih situacijah lahko razberemo, da jo je Slomšek živel v duhu bibličnega pojmovanja upanja, kot ga zaznamo na primer pri Abrahamu, Mojzesu, prerokih in nato apostolih. Če je s pomočjo vere živo doživljal Božjo navzočnost v svojem življenju, mu je krepost upanja omogočala živeti iz gotovosti, da bo v njegovi nemoči v dogajanje zagotovo posegel Bog. To bivanjsko zavedanje je prenašal na druge. »Prepoznavanje božje prisotnosti (vera) omogoča prepoznavanje možnosti božjega posredovanja v človekovem bivanju (upanje). Kdor veruje v Boga, bo upal na njegovo pomoč v svojem življenju. Božje posredovanje po zaslugi upanja ni podrejanje Boga človeškim željam. Ko se v reševanju življenjskih problemov človeku zdi že vse izgubljeno, mu upanje odstre luč na koncu tunela v podobi božje zmožnosti, ki premaga človekovo nemoč.« (Osredkar 2021, 863)

3.3 Ljubezen do Boga in do bližnjega

Ob globoki in živi veri ter neuničljivem upanju se vedno pojavi tudi herojska mera ljubezni do Boga in do sočloveka. To resnico je mogoče odkrivati v vsem Slomškovem delovanju, njegovih delih, besedah in celotnem življenju.

Edini resnični motiv njegovega dela, odpovedovanja, žrtvovanja in tudi dela za narod je bila ljubezen do Boga. Na to je takoj po Slomškovi smrti opozoril Kosar, ko je nanj naobrnil besede Gregorja Velikega: »Kjer je ljubezen, dela velike reči in če ne dela velikih stvari, ni ljubezen.« Slomšek je v resnici delal velike stvari, h katerim ga je gnala edino ljubezen, ki v delu in žrtvah ni poznala meja. Ljubezen do Boga se najbolj zrcali v načinu poglobljene molitve. V gradivu, ki ga je zbral Kovačič, je tudi pričevanje zadnjega Slomškovega osebnega strežnika Rebernaka, ki je izpovedal: »Silno veliko so molili, ponoči vstajali k molitvi in se bičali.« (1962, 301) S tem je potrdil, kar si je Slomšek zapisal v duhovnem vodilu *Mihi sancta et cara*: »Disciplina vsak petek pred spanjem.« (Slomšek 1999, 39) Mimo te krepostnosti ni mogel njegov naslednik Stepišnik, ki ga je v pogrebem nagovoru imenoval »velikega prijatelja molitve«:

»Kako navdušen prijatelj molitve so bili rajniki, komu je to neznano? Ker, kakor apostol narodov pravi (1 Kor 3,6), ne tisti ne more kaj sam iz sebe, ki sadi, ne kdor prilija, temuč ves tek le od Boga pride, torej so naš vikši pastir molili veliko in radi, - ne le sami in še o sklepu svoje poslednje volje ne vedo izreči boljšega vošila, razun: Bog naj jim dodeli gnado, da bodo mogli tudi v nebesih moliti za svojo čredo. Torej so pospeševali, kjer so mogli, pobožnost v poživljanje goreče molitve in bogoljubnosti, ravno ker so sami molitev ljubili. Med drugim so ustanovili veliko po več škofijah razširjeno bratovščino ss. Cirila in Metoda, da bi se sprosil poedinjenje razkolniških Slovanov in Grkov z rimsko materjo cerkvijo.

Iz gorečnosti za svoj poklic je izviral tista neutrudljiva delavnost, kateri so bili vdani, ki je pa tudi najbrže pripomogla, da so njih moči poprej opešale. Nikoli nihče jih ni brez dela našel. O svojih popotvanjih so ravno tako malo kakor doma anali dela, truda in natezovanja. Nobena duhovnija jim ni bila preveč v gorah ali pa predaleč na samem. Vse so obiskovali in povsod besedo Božjo oznanjali, če so bili tudi še s tem bolj trudni.« (Stepišnik 1928, 230)

Molitveni vidik Slomškove ljubezni do Boga poudarja tudi Kramberger:

»Razen vere, upanja in ljubezni je za Slomškovo osebno življenje značilna molitev. Za godove svetih pastirjev duhovniki beremo v bogoslužnem molitveniku: »Pastir ljubi svoje brate in sestre in mnogo moli za svoje ljudstvo.« To je delal Slomšek! Vsi njegovi življenjepisci potrjujejo splošno znano dejstvo Slomškovih sodobnikov, da je veliko molil. V tem je posnemal dobrega Pastirja, Kristusa. Ni molil, ker je molitev duhovniku naložena kot dolžnost, marveč ker je ljubil brate in sestre.

V molitvi je poslušal Boga, da je v življenju znal prisluhniti človeku. Z Bo-

gom se je pogovarjal, da je mogel govoriti ljudem in jih učinkovito nagovoriti. Od dialoga z Bogom je šel v dialog s svetom in človekom! V svojem dnevniku je zapisal, da so ure molitve ure prejemanja največjega bogastva, samega Boga.« (1983, 11–12)

Ker je bil poln ljubezni do Boga, se je to čutilo tudi iz njegovih besed pri oznanjevanju. Ko je vernikom govoril o Bogu, ni delal drugega, kot poveličeval velike milosti, ki jih Bog v svojem neskončnem usmiljenju vernikom naklanja. V Vuzenici je leta 1844 Bogu v zahvalo kupil novo monštranco in jo imenoval »presto! za Jezusa Kristusa«. Med obredom blagoslovitve je pomen ljubezni do Boga še posebej poudaril:

»Poglejte! Tukaj je srce naše fare – tron našega duhovnega življenja. Kakor iz srca po vsem životi žile grejo in po srčnih žilah zdrava kri teče in se nazaj k srcu povrne, ravno tako se združijo semkaj vse naše želje, prošnje in molitve, ki jih Jezus na tem svojem svetem tronu posluša. Od tod pa izvira tudi milost božja, veselje, tolažba in pomoč po vsej fari do poslednje bajtice, ki v fari stoji, poslednjemu sroteju, ki v svoji težavi k svojemu Odrašeniku zdihuje. Poglejte, tukaj je vidna prebivalnica božja – z ljudmi bo tukaj prebival. Vaši vnuki in vnukov vnuki bojo pred tem tronom Jezusovim klečali, kadar jih bo sila, lakota, bolezen stiskala. V procesijah bodo vaši nastopniki ta lepi tron Jezusov nosili – z njim nebeški blagoslov dobili – dobili pa tudi vi, ki ste ga pripravili, čeravno bodo vaše kosti že dolgo v hladni zemlji počivale. Oh, naj se vam torej ne smili, kar ste k novi monštranci vložili; saj ste Jezusu dali, ki je obljubil vam stotero povrniti in dati večno življenje.

Pa kaj bi pomagala srebrna, zlata monštranca, ako bi imeli železno srce; zakaj srce je drugi skriven tron, v katerem usmiljeni Jezus v vsakem človeku prebivat želi.« (NŠA MB, Slomšek IX, 42)

Ljubezen do Boga je izžarevalo vse Slomškovo pastoralno delo, zato se ni izogibal nobenemu naporu. Sledil je namreč svojemu geslu: »Vse v večjo slavo Božjo in zveličanje duš«. Eden izmed dokazov za to je tudi njegovo neutrudno spovedovanje ob romarskih dnevih in v velikem tednu v cerkvi Loretske Matere Božje v Šentandražu. Ob takšnih dnevih je bil v spovednici že ob štirih zjutraj in je v njej vztrajal vse do večera z le polurnim predahom za kosilo. Prav takšen neposreden stik z dušami svojih vernikov mu je dajal vpogled vanje, da jim je nato lahko govoril in jih poučeval o tistem, kar so najbolj potrebovali. Prav zato je imel izredno velik in pozitiven vpliv nanje in njihovo duhovno rast. Ta ljubezen do Boga se ni zmanjšala niti, ko se je približala smrtna ura – in je bil zaradi odmiranja črevesja ves v bolečinah. Kosar je Slomškovo zadnje obhajilo opisal takole:

»Ko proti osmi stolni župnik sv. Rešnje telo prinesejo, ki ga vsi korarji z lučmi v rokah spremljajo, se vzdignejo škof pri vseh bolečinah iz postelje, si sami talar oblečejo in na tla pokleknejo s povzdignjenimi rokami, da bi v vsej ponižnosti svojega nebeškega Gospoda prejeli. Potem se zopet sami sle-

čejo in uležejo, odgovarjajo pobožno pri litanijah pred poslednjim oljem in pri maziljenju ter prejmejo tudi papežev blagoslov.« (1997, 102)

Slomšek je z enako gorečnostjo, kot je s herojsko mero živel ljubezen do Boga, uresničeval tudi ljubezen do bližnjega. Njegov izjemen zagon v službi bližnjemu je presegal splošno raven. Nedvomno mu je bilo duhovno blagostanje ljudi zelo pri srcu, kar je s svojim duhovniškim delom kazal od prvega kaplanskega mesta naprej. Vsi okoli njega so njegovo pastoralno skrb in gorečnost, ki je presejala takratno siceršnje pastoralno zavzemanje, hitro opazili. Res je tudi, da so nekateri to občudovali, drugim pa je nekoliko zagrenilo življenje – očiten primer te druge drže je bil njegov prvi jožefinistično usmerjen župnik Batistik na Bizeljskem. Kljub odkritemu nasprotovanju župnika takšni ‚živi pastoralí‘ je Slomšek vendarle bolj poslušal Boga in svoje srce, ki ga je vodila ljubezen do bližnjega, kot te zunanje glasove. Pravilnost in celo izrednost njegove pastoralne drže je ugotovil in potrdil tudi škof Cimerman, ko je leta 1826 prišel na obhajanje birme. V njegovih zapiskih lahko preberemo, da mu je predvsem ugajala Slomškova velika angažiranost za župnijsko šolo, ki so jo obiskovali številni otroci obeh spolov (župnija je štela 4000 vernikov). V teh zapiskih najdemo tudi nekaj kritike na račun župnika, kaplana pa pohvali kot »vzornega duhovnika v vsakem pogledu« (Kovačič 1962, 55). Iz Slomškovega *Pastoralnega dnevnika* pa izvemo, da mu je nadaljnji študij na Dunaju škof takrat ponudil že drugič, a je v njegovem srcu prevladala pastoralna ljubezen – in je možnost nadaljnega študija odklonil (NŠA MB, Slomšek III).

Isto pastoralno ljubezen je spet pokazal kot spiritual v celovškem bogoslovju in kot nadžupnik v Vuzenici, kjer prav tako pustil neizbrisne sledi. Kot župnik se je lahko v duhu ‚vsem postati vse‘ uresničil še bolj kot v času kaplanovanja: verniki so se lahko nanj obrnili ob kateri koli uri dneva; med uradniško-jožefinističnimi duhovniki to nikakor ni bilo običajno. S potrpežljivostjo in ljubeznivostjo jim je vedno prisluhnil ter jim po svojih močeh pomagal rešiti njihove težave. Med ljudmi se je razširila resnica, da v župniji ni koč, v katero Slomšek ne bi vstopil kot ‚angel tolažbe in miru‘. Na vse načine, tudi z ustanavljanjem bratovščin, si je prizadeval, da bi verniki zavestno in odločno izbrali bolj korenito krščansko življenje v ljubezni do Boga in bližnjega.

Slomškova herojska ljubezen do ljudi se je kazala v skrbi za duhovni blagor vseh ljudi, zato ni opustil nobene priložnosti in je vabil v cerkev tudi najbolj uporne. Mednje je štel številne berače, ki so se na razne župnijske slovesnosti zgrinjali, da bi pri vratih prosili miloščino – v cerkev pa večinoma niso vstopili. Zato se je domislil in dal oznaniti, da bo ob imel določeni uri zanje poseben pouk, priložnost za spoved in obhajilo; in kdor se bo tega udeležil, bo na koncu deležen tudi škofove miloščine. In res jim je na koncu podaril Marijino svetinjico okoli vratu ter pripravljeno miloščino. Tudi pri ljudskih misijonih je uvedel poseben nagovor za berače, seveda z miloščino na koncu. V skrbi za njihovo duhovno življenje in večnost jim je govoril o poklicu berača, o njegovih dolžnostih, o njegovih osmih glavnih pregrehah ter o navodilih za življenje (Kosar 2012, 266–269). Kot skrben oče, ki skrbi za zveličanje vseh svojih otrok, tako ni pozabil niti na berače, danes bi rekli

brezdomce, ‚klošarje‘. Nekaj posebnega je bil njegov misijonski govor – ‚poduk‘ – za berače. Te ‚uboge, hrome, slepe in kruljave‘, ki so se zbrali k misijonski prenovi, je med drugim govoril takole:

»Keršansko vboštvo se ima na dveh ramah nositi: prva je pobožnost, druga potrpežljivost. Ako nimaš ene alj pa nobene tih ram, ne prideš v nebesa, če si ravno reven berač. Izveličani so vbogi v duhu, ki radi služijo in pa voljno poterpajo [...] Čudna je, pa resnična, da vbožci pravico do nebes imajo, in drugim v nebesa pomagajo, sebi pa v pekel. Hudič se beračev naj raji v hudo posluži, da krive in prazne vere med ljudi trosijo, čudeže lažejo, babje vere in pomoči uče, zoper duhovsko in deželno gosposko ljudi šuntajo, ljudi oberajo in imajo grehov, da je strah [...] Moja rajna mati so me učili vsak dan eden očenaš in eno češena si Marija moliti v čast svetih treh peršon, Jezusa, Marije in sv. Jožefa za srečno zadno uro. Ravno to tudi vam priporočam. Če ravno po tem na kaki parni, v hlevu alj za plotom umerjete, in žive duše pri vas ne bo, Jezus, Marija in sv. Jožef vam bodo pristopili; in če ste ravno revni berači, bodo spremili vašo dušo v sveto nebo, kjer nobenega berača ne bo, nobenih solz ne bolečin. Vse to bo tamkaj minulo in se preobrnilo tudi poštenim beračem v morje večnega veselja.« (*Drobtinice* 1862, 48–55)

Stepišnik – kot njegov naslednik – je lahko iz prve roke potrdil, kako korenito se je poznalo Slomškovo goreče pastoralno zavzemanje za odrešenje vseh ljudi. V govoru ob Slomškovem mrtvaškem odru je govoril takole:

»Sv. apostol Pavel v svojih pismih do učencev Timoteja (1 Tim 3,2-7) in Tita (1,7-9) popisuje škofa v cerkvi Božji in skazuje lastnosti, katerih ne sme pogrješati, ako hoče svojo imenitno nalogo v zveličanje mu izročeni vernikov doverševati. Pač zanesljivo ni minil dan, da bi visoki rajniki ne bil mislil na to apostolsko opominovanje ter se ne vprašali, kako ga dopolnjujejo.« (*Stepišnik* 1862, 230)

Z isto gorečnostjo kot si je Slomšek prizadeval za duhovno dobro vernikov, se je izkazal tudi v materialnih potrebah – s telesnimi deli usmiljenja – in tako svojo nadpovprečno mero ljubezni do bližnjega zaokrožil. Gotovo je ta občutljivost začela v njem rasti pri pogostih spremstvih kaplana Prašnikarja ob obiskih bolnikov v domači Ponikvi. Da to ni bilo običajno spremstvo ministranta, kaže dejstvo, da se ga je Prašnikar spomnil celo pri novomašni pridigi, ko je imel Slomšek novo mašo: »Ti si bil tisti – ko ni bilo cerkovnika, kot se večkrat zgodi –, ki si šel v vsakem vremenu, pa naj je bilo lepo ali dež ali sneg celo višje od kolen, z menoj k bolniku.« (Primc 2011, 58)

Podobno ljubečo pozornost kot bolnikom je izkazoval tudi ubogim, ki jim je v nesreči in potrebi po svojih močeh priskočil na pomoč. Iz časa njegovega bivanja v Vuzenici je ohranjeno veliko primerov takšnega ravnanja. Prvi zapis o tem najdemo v Kosarjevem življenjepisju iz leta 1863:

»Ni prezrl nobene potrebe v svoji župniji in nobena usluga mu ni bila premalenkostna ali prenizka, da je ne bi bil pripravljen z veseljem storiti, in težko bi pač našli kakšno revno hišico v vuzeniški župniji, ki je ne bi bil obiskal kot tolažeči angel, večinoma tudi po večkrat. Vsako trpljenje svojih faranov je občutil enako ali še bolj prizadeto kakor lastno, in bilo mu je v najslajšo tolažbo, kadar je mogel pomagati revežem, braniti zatirane, tolažiti žalostne in brisati solze trpečim.« (2012, 61)

Ko je Kovačič zbiral gradivo za začetek procesa za beatifikacijo, je raziskoval po sledi tega Kosarjevega zapisa in odkril kar nekaj zanimivih primerov. Predstavimo dva, ki ju je vključil tudi v svoj Slomškov življenjepis:

»Do ubožcev je bil Slomšek vedno radodaren. Prvo zimo po njegovem prihodu se je zgodila na Dravi pri Vuzenici težka nesreča. Razbil se je ob pečini velik, z lesom naložen splav, trije splavarji so utonili, dva sta se komaj rešila na srežu, ki je plaval po vodi. Nezavestna sta obležala v hudem mrazu na obrežju. Vse je hitelo iz trga na kraj nesreče, tudi nadžupnik, ki je dal oba ponesrečenca takoj odnesti v župnišče. Ob tečni in dobri hrani sta prišla zopet k zavesti, ležala sta cela dva meseca pri nadžupniku, dokler se nista za silo pozdravila. Ko sta se poslavljala in vprašala, kaj sta dolžna, je Slomšek smehljaje dejal: »Je že Bog vse poplašal. Le pojdita pa molita zame in pazita, da vama Drava drugič ne skoplje groba.« Nekemu kmetu Turineku je leta 1841 vse pogorelo z živino vred. Slomšku je bil mož dobro znan in se mu je v srce zasmilil. Pa je usmiljenje pokazal tudi v dejanju. Za pomlad mu je posodil močne vole, da si je lahko obdelal polje, povrh mu je podaril še četvero živinčet, da bi si izredil novo živino. V svojem letnem računu je zapisal ta izdatek z opombo: »Za dobra dela Bog plačuje obresti; da bi le dal srečo Turineku in meni!« (1962, 149)

Ko prebiramo Slomškove nagovore ljudem ob različnih priložnostih, lahko hitro zaznamo, da je moč njegove besede, ki jih je vabila k dobrim delom, izhajala tudi iz tega, da so ljudje hitro zaznali, da to, kar jim oznanja, v veliki meri živi tudi sam. Takšen primer je odlomek iz govora ob prazničnem shodu Bratovščine Srca Jezusovega:

»Hočeš vreden brat in sestra Srca Jezusovega biti, mora tudi tvoje srce vse brate in sestre ljubiti, katere usmiljeni Jezus vse s svojim srcem objame. Pristopi ljubeznivo sestri ali bratu, ki kako silo trpi, moli za žive, da bi v gnadi božji živeli, Jezusovega Srca kar ne razžalili -, za mrtve, da bi skoraj rešeni bili in pred obličje Božje prišli. Opravljaj za nje dobra dela in jih Srcu Jezusovemu daruj, zakaj v tem boju vsi spoznali, da ste moji učenci, ako se med seboj ljubite, kakor sem jaz vas ljubil (Jn).« (NŠA MB, Slomšek IX, 52)

Podobne izraze klicanja k dobroti in ljubezni do bližnjega najdemo v mnogih njegovih spisih. Tako v postnem pismu za leto 1849 vernike spodbuja, naj bodo »močni v ljubezni«, naj ne ljubijo le z besedo kot otroci tega sveta, ki so z egoizmom in čutnostjo občutek za krščansko ljubezen izgubili, pač pa naj ljubijo »v de-

janju in resnici« (1 Jn 3,18). Kar so si pritrkali s postom, naj darujejo ubogim, saj je samo takšen post Bogu všeč.

Slomškova dobrotljivost in radodarnost je bila velika. Sam je bil v življenju nezahteven, zato je bil vedno pripravljen vsakemu priskočiti na pomoč. Iz različnih pričevanj izhaja, da pri njem nihče, ki je kaj res potreboval, nikoli ni ostal praznih rok. Najlepše to potrjuje Kosar:

»Bili so mož daritve. Za Boga in za blagor duš so dali in darovali vse, kar so imeli in kolikor so imeli, tako da jim je pogosto le še za potrebo ostalo. Večkrat se je prigodilo, da jih je kateri njih duhovnov v kak dober namen za pomoč prosil, ali odgovorili so: »Zdaj vam nimam kaj dati, pa opomnite me drugokoli, kadar zopet kak denar dobim.« Včasih so večji znesek obljubili, pa le nekoliko dali, ter rekli: »Za zdaj ne morem več dati, pa opomnite me za ostalo o pravem času, da ne pozabim.« Včasih tisti, ki je dar prejel, še njih imena ni vedeti smel. Tako beremo v nekem listu iz leta 1847: »Plačajte za gospoda J. 100 goldinarjev in jim pišite, da dobitnik noče imenovan biti.« Ta radodarnost pa pri njih ni bila le narurna mehkost in darežljivost, ampak prepričanje, da je dolžnost škofova, kakor sv. Pavel piše: »Škof [...] mora biti dobrotljiv.« (Tit 1,8)« (1997, 93)

Kot škof se je Slomšek veliko posvečal svojim duhovnikom in izkazoval herojsko mero ljubezni tudi v odnosu do njih. Velik vpliv nanje je imel preko osebne korespondence, ki je od njega zahtevala veliko dela in dragocenega časa, a mu obenem omogočala graditi z vsakim očetovsko zaupen odnos. Vsekakor jim je bil v najrazličnejših zapletenih situacijah dober svetovalc in tudi tolažnik. Ker je imel opraviti tudi s prevzetnimi, občutljivimi in trmastimi duhovniki, se je zelo trudil, da je lahko tudi njim povedal vso resničnost, a na tako sprejemljiv način, da so se spori zgladili.

V sklop Slomškove ljubezni do bližnjega spada tudi njegovo odpuščanje vsem, ki so ga žalili. Znan je primer, ko je prišla k njemu delegacija iz neke župnije s prošnjo, da naj neko podružno cerkev povzdigne v župnijsko. A razmere škofu tega niso dopuščale. Nekdo izmed delegacije mu je nato zabrusil: »Če tega ne dovolite, niste vredni, da ste škof!« On pa je samo prijel križec, ki ga je nosil obešenega okoli vratu, in po nekaj trenutkih srečanje zaključil. Ko so že odšli, je poslal enega izmed uslužbencev, naj pokliče nazaj prav tistega, ki je tisto žaljivko izrekel. Ko je prišel, mu je stisnil v roko 10 goldinarjev in rekel: »Ker vaši prošnji ne morem ustreči, vam hočem povrniti vsaj potne stroške.« (Kovačič 1962, 304)

Iz različnih dogodkov lahko razberemo, da je Slomšek iz ljubezni do ljudi zmožgal odpuščati tudi svojim sovražnikom oziroma tistim, ki so o njem slabo govorili in pisali. Pričevanje o tem je zapisal eden izmed udeležencev zadnjih duhovnih vaj v Rogaški Slatini, kjer je škof zaupal svojim duhovnikom tudi svojo bolečino in odpuščanje ob takšnih napadih:

»Odkrili so nam pa tudi svoje užaljeno srce ter bridko potožili, kako jih sovražniki pikajo, po časnikih černijo in obrekujejo, da so panslavist, vdani

tako imenovani jugoslovenski politiki, cesarjev sovražnik, in kdo si ve, kaj še vse. Jaz ne poznam panslavizma – so rekli – in bi tega tudi ne trpel pri svojem duhovstvu. Spoznam pa, da hočemo do smerti ostati verni katoličani, zvesti Avstrijanci, pa verli Slovani tudi. Našim sovražnikom pa Bog odpusti, ki ne vejo, kaj govorijo in delajo.« (J. M-C 1862, 237)

4. Sklep

Proučevanje Slomškovega življenja, njegovega delovanja in izražanja – oznanjevanja, omogoča pogled v uresničevanje teoloških kreposti vere, upanja in ljubezni v njegovem življenju. Ker je njegovo bivanje v teh krepostih koreninilo, je kljub umetniško-strastni žilici in nenehnemu – bi rekli danes – stresu postajalo vedno bolj harmonično, umirjeno, in zato tudi nadvse rodovitno. Tudi sodobne raziskave potrjujejo, da je bila njegova pastoralna usmerjenost, ki je izhajala iz njegove lastne izkušnje živega Boga v svojem življenju, usmerjena pravilno. To je razvidno iz njegove velike angažiranosti pri prenosu vere, upanja in ljubezni prav preko izvornih družin in župnijskih občestev ter šole (idealna je usklajenost vseh treh). Podobno ugotavlja Platonjak na osnovi raziskave v času bolezni covid-19: »Sprejetost, bližina in razumevanje so temeljne potrebe družin s predšolskimi otroki, ki si prizadevajo, da bi jim posredovale vero in življenje po njej. Zato je treba pastoralo teh družin prenavljati v duhu Jezusa Kristusa. Bolj ko je Kristusov duh navzoč v pastoralnih strukturah in njenih temeljnih akterjih (papežu, škofih, duhovnikih, diakonih, redovnikih, katehetih, katehistinjah in drugih pastoralnih sodelavcih), toliko bolj lahko obravnavane družine začutijo sprejetost, bližino in razumevanje Boga, ki jim želi omogočiti tudi po vseh zgoraj naštetih. Tako postanejo starši zmogni posredovati svojim otrokom vero, ki vodi v polnost življenja, po čemer vsi skupaj hrepenijo. Postajajo zmogni soočati se z različnimi preizkušnjami, saj se zaradi poglobljene osebne vere in vključenosti v občestvo zavedajo, da niso nikoli sami, temveč da je Bog z njimi na najrazličnejše načine.« (2020, 368)

Tudi s prizadevanjem za urejeno in krepostno življenje je Slomšek pripomogel, da je njegova osebnost postala za Božjo navzočnost in ljubezen prosojna, kar je bilo za življenje iz vere, upanja in ljubezni v pomoč tudi drugim. Do skoraj ponarodelega reka »kdor hoče druge vneti, mora sam goreti«, je prišel iz osebne izkušnje, saj je udejanjene kreposti dobesedno žarčil v okolico – kot so zagotavljali praktično vsi, ki so z njim živeli ali delovali. To so mu priznavali in ga vsaj s svojim oviranjem potrjevali celo njegovi nasprotniki – vse do znanega dogodka neposredno po njegovem pogrebu, ko je po besedah očividca skupina mariborskih ‚pouličnih capinov‘, verjetno najeta, pljuvala v njegov grob in vzklikala: »To imaš sedaj, ti slovenski svetnik!« (Kovačič 1962, 292) To osebno izžarevanje bi lahko prepoznali tudi v sodobnem izrazu ‚resonanca‘, ki jo ob obravnavi sociologa Rose Žalec predstavlja kot ‚dvostranski odnos ali obojestranski odnos‘, v katerem ‚je vsak deležnik tudi že subjekt‘. Resonanca kot pojav ima ‚štiri konstitutivne momente‘: »1. aficiranost, dotaknjenost, da se udeleženca resonance nekaj dotakne (*Affizierung*);

2. lastno učinkovanje (*Selbstwirksamkeit*); 3. preobrazbo (*Transformation*); 4. nezpoložljivost (*Unverfügbarkeit*).« (Žalec 2021, 827) Vse te elemente zelo jasno odkrivamo tudi v opisih Slomškovega krepostnega življenja in delovanja, preko katerega je okoli sebe širil vero v smiselnost življenja ljubezni, ki se v upanju že vnaprej dojema kot uresničeno – čeprav bo polnost lahko doseglo šele v eshatološki resničnosti. »Ugotavljamo, da lahko smisel interpretiramo kot nekaj, kar temelji na resonanci, saj vidimo, da so zanj bistvene vse štiri glavne značilnosti resonance. Ker je smisel neposredni lastni ‚predmet‘ upanja, po katerem ono teži, lahko rečemo, da je tudi resonanca predmet teženja upanja, saj brez resonance ni smisla.« (832)

Slomšek je v krepostnem življenju vere, upanja in ljubezni – ter drugih kreposti – dozorel v osebnost, ki se je dotaknila vsakega, ki je bil z njim v pristnem stiku.

Kratica

NŠA MB – Nadškofijski arhiv Maribor.

Reference

Arhivski vir

Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Slomšek.

Ostale reference

- J. M.-C.** 1862. Zadnje duhovne vaje škofa Antona Martina. *Zgodnja Danica* 15, št. 30:237–238.
- Kongregacija za zadeve svetnikov.** 1996. Mariboren seu Lavantin: Beatificationis et Canonizationis servi Dei Antonii Martini Slomšek Episcopi Lavantini (1800-1862). Rim: Kongregacija za zadeve svetnikov.
- Kosar, Franc.** 1997. *Anton Martin Slomšek knez in škof lavantinski*. Maribor: Slomškova založba.
- . 2012. *Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. Slomškovo zbrano delo 3/2. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kovačič, Franc.** 1962. *Služabnik Božji Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. Buenos Aires: Baragovo misijonišče.
- Kovačič, Franc, ur.** 1930. *Arhiv za zgodovino in narodopisje*. Zv. 1. Maribor: Zgodovinsko društvo.
- Kramberger, Franc.** 1971. *Osrednje teološke resnice v Slomškovem oznanjevanju: Božje otroštvo – središče Slomškove razlage verskega nauka in njegove teološko-antropološke miselnosti*. Maribor: Škofijski ordinariat.
- . 1983. Slomškova svetost. *V edinosti* 38:8–15.
- Osredkar, Mari Jože.** 2021. Upanje kot teološka krepost v luči v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370.
- Primc, Aleš, ur.** 2011. *Jakob Prašnikar: Svetnikov učitelj in prijatelj*. Ljubljana: Inštitut za gospodarske in družbene študije.
- Rožman, Gregorij.** 1925. Ob 125. obletnici rojstva škofa Antona Martina Slomška. *Glasnik presvetelega Srca Jezusovega* 24, št. 11:177–178.
- Slomšek, Anton Martin.** 1846. Sedem prošenj materam in očetam. *Drobtinice* 1:180–181.
- . 1862. Poduk za berače. *Drobtinice* 16:47–55.
- . 1999. *Mihi Sancta et Cara*. Maribor: Slomškova založba.
- Slomškove zasluge in vrline.** 1928. *Glasnik presvetelega Srca Jezusovega* 27:120–122.
- Stepišnik, Jakob.** 1862. Mertvaški govor prečast. gosp. dr. Jakopa Stepinika, korarja in stolnega dekana i.t.d., v stoljni cerkvi v Marburgu pred mertvaškim odrom o pokopu mil. škofa Antona Martina Slomška. *Zgodnja Danica* 15, št. 29:229–231.

Turnšek, Marjan. 2000. Slomšek kot teolog v pastirskih pismih (1846–1862). V: Hanzi Filipič, ur. *Anton Martin Slomšek na Koroškem: Zbornik simpozija 26. in 27. novembra v Katoliškem domu prosvete v Tinjah*, 167–196. Celovec: Mohorjeva družba.

Žagar, Jakob. 1930. Življenje slovenskega služabnika božjega. *Glasnik presvetega Srca Jezusovega* 29:18–19; 47–48; 75; 104; 132; 164; 195; 223; 250; 284; 311; 342; 349–351.

Žalec, Bojan. 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 823—840

Besedilo prejeto/Received:06/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 271-312.47

DOI: 10.34291/BV2022/04/Avsenik

© 2022 Avsenik Nabergoj, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu

Emotional Representations of the Gospel in the Development of Mary's Biography in the Early Church of the East

Povzetek: Članek obravnava novosti, ki so nastopile z afektivnim obratom v čaščenju Jezusa in Marije na podlagi evangelijev, ki opisujejo Jezusovo življenje in delovanje ter vlogo Božje matere Marije v življenju njenega sina Jezusa – še posebej v njegovem prestajanju trpljenja (pasijon). Jezusovo trpljenje (pasijon), vstajenje in vnebohod predstavljajo vrh evangeljskih biografij Jezusa in njegove matere Marije. Opisi dogodka Jezusovega pasijona verniku predstavljajo temeljni naravni izziv za čustveno podoživljanje pasijonskih dogodkov. Že od 2. stoletja dalje so tako na temelju čustvene udeležnosti pri Jezusovem trpljenju in Marijinem sočustvovanju v Cerkvi nastajali pobožni spisi različnih žanrov, kot so homilije, apokrifi, himne, apokalipse, molitve, meditacije in razodetja. Nekateri spisi so se izgubili, nekateri ohranili le v prevodu v kakšen drug starejši jezik. Tak primer je najstarejše znano biografsko delo o Devici Mariji z naslovom *Življenje Device* iz 7. stoletja, ki zajema vsa obdobja od Marijinega spočetja do vnebovzvetja in je bilo napisano v grščini, a se je ohranilo le v gruzinskem prevodu. Kot avtor tega dela je na začetku naveden Maksim Spoznavalec (580–662), na koncu dela pa kot prevajalec v gruzinščino Evtimij. Analiza dela *Življenje Device* v zgodovinskem kontekstu Cerkve na Vzhodu in Zahodu kaže, da se je v Cerkvi na Vzhodu več stoletij prej kakor v Cerkvi na Zahodu zgodil prodor ‚afektivne pobožnosti‘, ki je temeljila na globokem podoživljanju in čustveno angažiranem izražanju Marijinega sočustvovanja z Jezusom ob njegovem trpljenju in smrti na križu. Tako so nastale razširjene meditacije evangeljske pripovedi, ki so vernikom rabile kot spodbude k poglobljeni religioznosti. Dosedanji znani viri žanrov *vita Christi* in *planctus Mariae* z območja zahodne Cerkve kažejo, da se je primerljiv prodor ‚afektivne pobožnosti‘ na Zahodu začel v različnih žanrih uveljavljati od konca 11. stoletja dalje in dosegel vrh v baročni dobi. Delo *Življenje Device* Maksima Spoznavalca v razmerju do podatkov v evangelijih prinaša vsaj tri pomembne novosti, ki so med seboj povezane: zelo ustvarjalno slikanje Marijinega globokega sočustvovanja s trpečim sinom Jezusom; nava-

janje Marijinega dejavnega poseganja v Jezusovo javno delovanje, po njegovem vnebohodu pa v delovanje Cerkve; ponavljanje spodbud, naj verniki Božjo mater Marijo častijo kot svojo priprošnjico; pogosto izpostavljanje negativne vloge Judov v pasijonu z vidika njihove zavisti, hudobije, odpadništva, najbolj dramatično pa v podobah morilcev Boga. Temeljni cilj prispevka je z analizo besedila *Življenje Device* v intertekstualnih razmerjih prikazati omenjene novosti, ki so nastale na temelju verske izkušnje v interakciji naravnih in nadnaravnih prvin svetopisemskega razodetja. S tem se odpira tudi pot k bolj celostnemu razumevanju razvoja Marijine biografije v poznejših stoletjih, vzporedno pa k bolj celostnemu razumevanju razvoja protijudovstva in antisemitizma v Evropi.

Ključne besede: hagiografija, Maksim Spoznavalec, *Življenje Device*, Kristusov pasijon, Marijino sočutje, podoba Judov

Abstract: This article examines the innovations that occurred with the affective turn in the veneration of Jesus and Mary based on the Gospels, which describe the life and ministry of Jesus and the role of Mary, the Mother of God, in the life of her son Jesus, especially in his Passion. The Passion, Resurrection and Ascension of Jesus represent the culmination of the Gospel biographies of Jesus and his mother Mary. The descriptions of the Passion of Jesus represent an elementary natural challenge for the believer to emotionally relive the events of the Passion. Thus, devotional writings of various genres such as homilies, apocrypha, hymns, apocalypses, prayers, meditations, and revelations based on emotional participation in the passion of Jesus and the compassion of Mary have been produced in the Christian Church since the 2nd century. Some of these writings have been lost, others have survived only in translation into an older language. An example of this is the earliest known biographical work on the Virgin Mary, the 7th-century *Life of the Virgin*, which covers all periods from Mary's conception to her Assumption and was written in Greek, but survives only in a Georgian translation. Maximus the Confessor (580–662) is named as the author of this work at the beginning, and Euthymius is given as the translator into Georgian at the end of the work. An analysis of *The Life of the Virgin* in the historical context of the Church in the East and the West shows that the Church in the East had, centuries earlier than the Church in the West, a pervasive "affective piety" based on a deeply felt and emotionally engaged expression of Mary's compassion for Jesus' suffering and death on the cross. The result was extended meditations on the Gospel narrative that served as a stimulus for the faithful to deepen their religiosity. The sources of the genres *vita Christi* and *planctus Mariae* known so far from the Church in the West indicate that a comparable penetration of 'affective piety' in the West began to take hold in various genres from the end of the 11th century onwards, culminating in the Baroque era. In relation to the indications in the Gospels, *The Life of the Virgin* by Maximus the Confessor brings at least three important innovations that are interrelated: The highly creative portrayal of Mary's deep compassion for her suffering son Jesus; the reference to Mary's active intervention in Jesus'

public ministry and, after his ascension, in the ministry of the Church; the repeated exhortations to the faithful to venerate Mary, the Mother of God, as their intercessor; and the frequent portrayal of the negative role of the Jews in the Passion—in terms of their envy, their malice, their apostasy, and most dramatically in the portrayal of the murderers of God. The main aim of the paper is to show, by analysing the text of the *Life of the Virgin* in intertextual relations, the above-mentioned innovations, which have arisen on the basis of religious experience in the interaction of the natural and supernatural elements of biblical revelation. This opens the way to a more comprehensive understanding of the development of Mary's biography in later centuries and, in parallel, to a more comprehensive understanding of the development of anti-Judaism and anti-Semitism in Europe.

Keywords: Hagiography, Maximus the Confessor, *Life of the Virgin*, Passion of Christ, Mary's compassion, the image of the Jews

1. Uvod¹

Razvoj hagiografije v antični Cerkvi pomembno določa povezovanje življenja svetnikov z življenjem Jezusa Kristusa – bistvo je posnemati Kristusa in slediti njegovemu zgledu (*imitatio Christi*). Jezus je svoje življenje utemeljil z naukom, ki doseže vrh v njegovem načelu, da je za verodostojnost svojega poslanstva moral trpeti, umreti in vstati od mrtvih. V besedah učencema na poti v Emavs je izpostavil svojo razlago dogodkov, ki jih nista razumela: »O nespametna in počasna v srcu, da bi verovala vse, kar so povedali preroki! Mar ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (Lk 24,25-26) Njegova izjava pred Pilatom, da njegovo kraljestvo ni od tega sveta (Jn 18,36), je vir nenehnih izzivov v razlagi narave Božjega kraljestva na zemlji. Rast Cerkve Kristusovih učencev je zato neizbežno tudi rast števila svetnikov, ki so prestali različne preizkušnje – številni zaradi svojega pričevanja o Jezusu celo umrli mučeniške smrti.

V razvoju krščanske hagiografije je že od drugega stoletja dalje posebno mesto dobila Jezusova mati Marija. Njena materinska vloga je povezana z dostojanstvenim sprejetjem privilegija, ki ji je bil podeljen ob oznanjenju – Bog jo je izbral, da z deviškim spočetjem in rojstvom postane mati Božjega sina Jezusa Kristusa (Mt 1,18-25; Lk 2,1-7) in sodeluje v njegovem poslanstvu; sočustvuje z Jezusovim trpljenjem na križu ter po njegovem vstajenju in vnebohodu navdihuje Cerkev Jezusovih učencev. Zlasti dogodki pasijona, kot jih opisujejo evangeliji, kažejo, da je Marijina čustvena povezanost z Jezusom neizbežno povezana z vlogo Judov pri teh dogodkih. Njihova vloga je v celoti negativna: nastopajo kot Jezusovi nasprotniki, ki prežijo, kaj ta uči in kako živi; »iz zavisti« zahtevajo Jezusovo smrt (Mt 27,18) ter sodelujejo v procesu njegove smrtni obsodbe in mučenja vse do smrti na križu.

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Te okoliščine razložijo, zakaj se je negativna podoba Judov začela širiti že med prvimi kristjani. Nekateri zgodnji spisi (apokrifi) nam dokaj zanesljivo kažejo, kako zgodaj – in kako intenzivno – so se stereotipi protijudovskega sentimenta začeli uveljavljati. Medtem ko apokrif *Jakobov protoevangelij* iz drugega stoletja ter nekatere himne, homilije in ljudske molitve o Marijinem življenju vsebujejo le nekatere fragmentarne segmente iz Marijinega življenja (Cunningham 2022, 139–152), pa je v sedmem stoletju nastala obsežnejša marijanska hagiografija visoke teološke in literarne vrednosti z naslovom *Življenje Device*.

Delo je bilo prvotno napisano v grščini, a se je ohranilo le v stari gruzinščini, od leta 2012 pa je dostopno v angleškem prevodu (Shoemaker 2012). To delo velja za najzgodnejšo marijansko biografijo, ki zajema celotno obdobje Marijinega življenja – s posebno pozornostjo do njenega odnosa s sinom Jezusom. Poudarki so na Marijini dejavni vključitvi v Jezusovo poslanstvo in v življenje Cerkve, ki se je začela širiti po Jezusovem vstajenju in vnebohodu. *Življenje Device* izraža visoko razvito češčenje Božje matere Marije s poudarkom na njeni sočutni navzočnosti v dogodku Jezusovega trpljenja, križanja in smrti na križu. Danes poznavalci v omenjenem delu prepoznajo pričevanje o prodoru čustvene pobožnosti (ang. *affective piety*) na prehodu iz antike v srednji vek – marijanska biografija je versko življenje krščanstva v tem času močno zaznamovala (Shoemaker 2011; 2012, 1–35).

Angleški prevod dela *Življenje Device* obsega prevajalčev uvod in prevod dela, ki Marijino življenje opisuje v devetih poglavjih: 1. Rojstvo in otroštvo (členi 1–18); 2. Oznanjenje (členi 19–29); 3. Jezusovo rojstvo (členi 30–45); 4. Darovanje v templju (členi 46–63); 5. Razodetje ali epifanija (členi 64–72); 6. O pasijonu (členi 73–91); 7. O vstajenju (členi 92–102); 8. Marijino ‚spanje‘ (*dormitio*) (členi 103–124);² 9. Sklep (členi 125–134). Iz naslovov poglavij je razvidno, da vsebina tega dela večinoma pokriva temeljne vsebine štirih evangelijev, vendar te Maksim Spoznavalec popestri z obsežnimi, poglobljenimi in s čustvi prežetimi meditacijami. V nadaljevanju želim pokazati, kako avtor *Življenja Device* v posameznih poglavjih izraža čustven odnos do vloge Judov; kako se podoba Judov antitetično prepleta s prikazom sočutja Matere Božje do njenega sina Jezusa; kako avtor čustveno nagovarja vernike, naj z Jezusom in Marijo sočustvujejo.³

2. Razvoj krščanske hagiografije od antike do srednjega veka

Krščanstvo je vzniknilo – in se hitro razvilo – v okviru rimskega cesarstva, ki je imelo zlasti v svojem vzhodnem delu bogato tradicijo literature v prozi in poeziji različnih literarnih vrst in zvrsti. Krščanski pisatelji so bogato izročilo spontano

² Z izrazom *dormitio* (slovensko ‚spanje‘) v Pravoslavni cerkvi poimenujejo prehod Device Marije iz zemeljskega v nebeško življenje.

³ Razvoj čustvenih prikazov Jezusovega in Marijinega življenja na osnovi evangeljskih pripovedi v marsičem spominja na čustveno doživljanje meditacij, molitev in blagoslovov v romarskih središčih, kjer se verniki srečujejo z vero v Božje varstvo in Marijino priprošnjo ter z močnim čutom za občestvo v Cerkvi. Prim. Roszak in Serczyńska 2020.

sprejemali, a so mu vdahnili novega duha. Povezovanje tradicionalnih literarnih oblik in novega duha je porajalo tudi nove literarne žanre, med katerimi so bile posebej vplivne biografije svetnikov. Ideološki odpor starih religij proti krščanstvu je imel za posledico krvava preganjanja. Mučenci so postali identifikacijski temelj bogatega religijsko-literarnega razvoja hagiografije. Lahko se strinjamo s stališčem: »Kot del krščanskega diskurza hagiografija ni potekala z revolucionarno novostjo, temveč z delovanjem prek znanega in s pozivom od znanega k neznanemu.« (Efthymiadis 2014, 2)

Osrednja vsebina hagiografije je preizkušnja vere, ki so jo svetniki prestali tako, da so darovali življenje – z mučeništvom. Ker so se že na začetku krščanstva začele razvijati puščavniške in druge oblike meništvja, je razvoj hagiografije potekal vzporedno z razvojem meništvja, oboje pa je veljalo za odločen odziv na nesprejemljive vidike vrednot rimskega imperija. To pomeni, da sta bila »mučeništvo in menišstvo [...] gonilni sili literarne produkcije v obsegu, ki mu ni bilo primerjave z nobenim drugim zgodovinskim pojavom prej ali pozneje« (Efthymiadis 2014, Introduction, 3). Ob tem so ekstremne oblike duhovnega odziva na vrednote rimskega cesarstva delovanje čustev stopnjevale do skrajnosti. Monastične pripovedi življenja svetnikov (*vita sanctorum*) s težiščem na njihovem trpljenju (*passio*) predstavljajo prelom s konvencionalnimi opisi človeške izkušnje za kar najintenzivnejše angažiranje čustev občinstva in bralcev biografij svetnikov. Dolga obdobja preganjanja kristjanov so imela za posledico porast števila mučencev in njihovih biografij, s tem pa so biografije svetnikov dobile stereotipne oblike, ki so bile vse bolj zlahka prepoznavne. Nastale so zbirke hagiografskih del, ki so jih v veliki meri integrirali v liturgične obrede Cerkve.

Izpostavljanje trpljenja (*passio*) v biografijah svetnikov (*vita sanctorum*) mučencev se ne opira samo na univerzalni pojav preganjanja oseb, ki se upirajo vsiljenim konvencionalnim vzorcem življenja, temveč predvsem na primarni vir krščanstva – Sveto pismo Stare in Nove zaveze –, ki vsebuje številne primere mučencev. V Stari zavezi so znameniti primeri Danielova knjiga in Druga knjiga Makabejcev. V Novi zavezi pa je prototip žanra o trpljenju pripoved o Jezusovi obtožbi, ki so jo Pilatu podali veliki duhovniki, o zaslišanju pred Pilatom kot sodnikom v vlogi rimskega prokuratorja, o bičanju in križanju. Prvi mučenec Jezusove Cerkve je diakon Štefan; o njem poročajo Apostolska dela (6,8–7,60). V sklepu svojega zagovora pred judovskim vélikim zborom svoje sodnike in njihove prednike obtožuje: »Vi, ki ste trdovratni in neobrezani v srcih in ušesih, vi, ki se vedno upirate Svetemu Duhu: kakor vaši očetje, tako tudi vi! Katerega izmed prerokov niso preganjali vaši očetje? Ubijali so tiste, ki so napovedovali prihod Pravičnega; in vi ste zdaj postali njegovi izdajalci in ubijalci. Vi, ki ste po naročilu angelov prejeli postavo, pa se je niste držali!« (Apd 7,51-53)

Velik svetopisemski poudarek na poslušnosti veri je v prvi Cerkvi duhovno usmerjene vernike spodbudil k odločitvam za hojo za Kristusom v obliki samotarskega puščavniškega ali skupnega meniškega življenja. V Sveti deželi so menihi ustanavljali svoje postojanke na gori Sinaj in v njeni okolici, predvsem pa na krajih, kjer je živel in deloval Jezus. Pomenljivo je, da je sinajska gora razodetja Božje po-

stave Mojzesu za puščavnike in meniške skupnosti postala še posebej privlačna točka. V 6. stoletju je ob gori Sinaj – poleg kraja Goreči grm – cesar Justinijan dal zgraditi cel samostanski kompleks s cerkvijo, poimenovan po sv. Katarini (Jabal Musa). Ta kompleks se je ohranil vse do danes in »ostaja danes najbolj znan spomenik poznoantičnega Sinaja« (Caner 2010, 2). Drugi dve pomembni antični monastični središči južnega dela polotoka Sinaj sta v mestu Pharan (Wadi Fairan) in na območju jugozahodne obale, znanem kot Rhaithou (Wadi alRur/Ras Raya) (Caner 2010, 2). Znano je tudi, da so v Negevu krščanske skupnosti obstajale že v letih 325–347, in sicer v mestih Aila, Petra in Gaza (13).

Invazija islamskih Arabcev v 7. stoletju za krščanske skupnosti pomeni obdobje preizkušnje vere in s tem tudi številne mučence. V baziliki v samostanu sv. Katarine so nekdanjo zakristijo (*pastophorion*) spremenili v »kapelo svetih očetov, pobitih na Sinaju in Rhaithouju« (Caner 2010, 51). Saraceni so na štirih različnih mestih okoli gore Sinaj ubili 40 menihov in samostan na vrhu gore Sinaj požgali (53). Posledica teh dogodkov je zelo velik poudarek na spominu na mučence v literaturi pozne antike. Mučence so opisovali kot zgled in priprošnjike.⁴ Caner ugotavlja:

»Zgodovinsko ali ne, so mučenci sinajskega izročila predstavljali skupino meniških vzornikov, katerih krščanska vera je bila temeljito preizkušena in potrjena proti vsem mogočim napadom. Ne samo, da je njihova smrt postavila merilo trdnosti in vztrajnosti za poznejše samostanske naseljence. Sinajski mučenci so utelešali prav tiste vrline – trdnost in vztrajnost –, ki so veljale za potrebne za preseganje hebrejske izkušnje na Sinajskem polotoku (prim. Ps.-Nilus. *Narr.* III.18), zato so utelešali prav tisto moč, ki je bila potrebna za preživetje in s tem pokristjanjevanje te oddaljene starozavezne meje.« (69)

V prvih treh stoletjih krščanstva se je meništvo razvilo na vsem območju vzhodnega krščanstva. Pomenljiva je ugotovitev: »Na pragu bizantinske dobe, v prvi polovici četrtega stoletja, so bili *pasijoni* že žanr, ki je upravičeno veljal za pravo obliko krščanskega pisanja in ni kazal večjih sledi poganskih vplivov. Po drugi strani pa so bile *homilije* krščanskih govornikov, ki so črpale navdih iz junaških dejanj mučencev, a so bile oblikovane po žanru rimskega panegirika, prvi dokazi o hagiografski predelavi.« (Efthymiadis 2014, 4) Literarna zvrst trpljenja (*passio*) mučencev ima enotno strukturo, ki vsebuje naslednje prvine: nastop preganjanja; priporene ali več kristjanov; nastop pred sodnikom; zasliševanje, izpoved vere in mučenje; obsodba na smrt in usmrnitev. Sodni postopek je bistvena sestavina žanra *passio* in je največkrat prikazan dramatično, pripoved je stilizirana v razširjeni verziji. Pomenljiva je opredelitev bistva žanra *passio*:

⁴ Trpljenje z mučeniško smrtjo pri mučencih prve Cerkve je verjetno najbolj povezovalna duhovna sila, ki deluje v vseh časih. Prim. Orok Duke in Osim 2020, 804: »Ko ljudi povezuje trpljenje za skupni cilj, ki vzdržuje njihove medsebojne vezi, je takšno trpljenje vselej močnejše od njihovih medsebojnih razlik. Povezanost je toliko trdnejša, kadar njihova skupna prepričanja opredeljujejo verski razlogi. Na tej podlagi mučenci, ki jih preganjajo zaradi vere, oblikujejo posebno versko istovetnost preko skupne vere v Boga.«

»Na splošno so *pasijoni* mučencev zamišljeni kot spopad dveh nasprotujočih si svetov: sveta poganov, preganjalcev, sodnika ali cesarja in njihovih privržencev, ki razpolagajo z vsemi sredstvi prava in reda, ter sveta kristjanov in mučenca, oboroženih le s svojo vero in krepostmi, med katerimi je prva in najpomembnejša vzdržljivost. Vendar bralec zelo hitro spozna, da se boj bije tudi na drugi ravni: mučencu, ki se zaveda nečimrnosti tega sveta in se tako kot Štefan že usmerja k nagradi, ki ga čaka, pomagajo nadnaravne sile. Bitka poteka pred Kristusom, ki je daleč od nevtralnega sodnika v tekmovanju (*agōnothetēs*), ki se bori z mučenci ali celo v njih in jim obljublja nepremagljivo pomoč, preden ob koncu preizkušnje podeli krono zmage.« (Detoraki 2014, 70)

Sklenemo lahko, da je meništvo v prvem tisočletju doseglo duhovni vrh vztrajanja v času preizkušenj na osnovi istovetenja svojega življenja in trpljenja menihov z Jezusovim življenjem in trpljenjem. Od 12. stoletja dalje so novi redovi, kot so benediktinci, frančiškani, dominikanci, kartuzijani in drugi, Jezusovo življenje (*vita*), s poudarkom na njegovem trpljenju (*passio*), ter Marijino sočutje do sina Jezusa in jokanje (*planctus*) zaradi njegovega pretresljivega trpljenja vzeli za izhodišče spodbud v svojih homilijah, meditacijah asketske narave in molitvah. Veliko bolj kot v prvem tisočletju so redovni oznanjevalci evangelija upoštevali zakonitosti človekovih čustev. Čustva svojih vernikov so nagovarjali do te mere, da so izvirno evangeljsko besedilo bistveno razširili z vmesnimi slikovitimi prikazi Jezusovih muk, brezčutnosti Judov, ki so zahtevali Jezusovo smrt, in sočutja Jezusove matere Marije, ki je morala preстати nepredstavljivo trpljenje ob spremljanju Jezusove obsodbe, mučenja in smrti na križu.

Osnovni položaj menihov je bil v srednjem veku na splošno bistveno drugačen kakor v antiki. Preizkušeni niso povzročali toliko poganski vladarji, kolikor od 7. stoletja islamski osvajalci. Povzročitelji kriznih situacij pa so postali samovoljni in razvratni krščanski vladarji, ki so bolj posnemali poganske prakse kakor krščanske kreposti, o katerih so pričevali preroki Stare zaveze, Jezus s svojim življenjem in trpljenjem ter mučenci, ki so svojo zvestobo izpričali z darovanjem življenja. Nekateri redovniki in redovnice so v krizah moralnega razkroja zbrali toliko poguma, da so posvetnost in razvratnost vladarjev vzeli za osnovo svoje preroške kritike v želji pomagati v reformni nalogi Cerkve. Med najvplivnejše ženske reformatorke s preroškim žarom spada prerokinja in vizionarka sv. Brigita Švedska (1303–1373).

3. Razvoj marianske hagiografije in pomembne novosti dela *Življenje Device*

Vzporedno z razvojem splošne hagiografije v krščanski antiki sledimo razvoju hagiografije Jezusove matere Marije. Kristjani so v njej že zgodaj prepoznali edinstveno vlogo deviške Matere Božje, zato so jo začeli častiti kot Božjo mater. V evangeljskem poročilu je poudarek na Marijini privolitvi, da postane Božja mati,

na njeni skrbi za Jezusa ob njegovem rojstvu in odraščanju, zlasti pa na njenem sočustvovanju z Jezusom ob njegovem trpljenju na križu. Na tej osnovi se je očitno že na začetku krščanstva začela razvijati tradicija marijanske hagiografije prvega tisočletja. Ta razvoj doseže najčistejši rezultat v delu *Življenje Device*. Kot avtor je na začetku knjige (uvod) naveden Maksim Spoznavalec, kot prevajalec iz grščine v gruzinščino pa na koncu knjige (tč. 143) »ponižni Evtimij, ki je prevedel to sveto knjigo, *Življenje Svete Bogorodice* iz grščine v gruzinščino na Sveti gori Atos«. Grška različica tega dela se žal ni ohranila.

Leta 2012 je Stephen J. Shoemaker izdal prvi angleški prevod tega dela pod naslovom *The Life of the Virgin: Maximus the Confessor* in ga opremil z daljšim uvodom ter opombami. Prevod je pripravljaj dalj časa in pred izdajo o tem delu napisal nekaj člankov (Shoemaker 2005; 2008; 2011). Ker gre za priznanega poznavalca razvoja tradicije marijanske hagiografije v obdobju od antike do visokega srednjega veka, se lahko na prevod v tej obravnavi zanesljivo opremo. Pomembna je ugotovitev, da gre za najzgodnejšo celostno biografijo Device Marije, ki obsega vsa obdobja njenega življenja od spočetja do vnebovzetja in ima težišče na Jezusovem pasijonu. Starejša je le delna biografija Marijine mladosti v delu *Jakobov protoevangelij*, ki zajema obdobje od njenega čudežnega spočetja do rojstva njenega sina Jezusa (James 1983, 38–49). V pravoslavnih in katoliških cerkvah na Vzhodu sta se uveljavila sveto izročilo in praznik ‚*dormitio* Matere Božje‘, ki ima korenine v najzgodnejših cerkvah na Vzhodu. Uporaba izraza *dormitio* izraža prepričanje, da je Devica Marija umrla v stanju duhovnega miru brez trpljenja. O tem izročilu pričajo nekateri apokrifni zapisi (Shoemaker 2022). V zahodni cerkvi tej tradiciji ustreza nekoliko drugačno verovanje v Marijino telesno vnebovzetje v nebesa, ki ga je papež Pij XII. leta 1950 razglasil za dogmo katoliške Cerkve.

Delo *Življenje Device* doslej znane zgodnje vire bistveno dopolnjuje z obsežnimi teološkimi in eksegetičnimi refleksijami o pomenu Marijinega Božjega materinstva, pa tudi z nekaterimi še neznanimi podrobnostmi o Marijinem življenju. Delo spada med najgloblje in najlepše spise o Mariji v bizantinski tradiciji. Pomembno je poudariti, da težišče ni več na začetkih Marijinega življenja, temveč na njenem sočustvovanju s trpečim sinom Jezusom med dogodki Jezusovega pasijona. Druga pomembna vsebinska novost je poudarek na Marijini udeležbi v Jezusovem javnem delovanju ter njeno vodstvo nad apostoli in prvotno Cerkvijo po Jezusovem vnebohodu: »Med Kristusovim javnim delovanjem je Marija nenehno ob svojem sinu in je prikazana kot edinstvena avtoritativna poznavalka njegovih nauk. Označena je kot voditeljica tistih žensk, ki so sledile Kristusu, in te se včasih imenujejo Marijine in ne Kristusove učenke.« (Shoemaker 2012, 22)

Glede na odnos do žensk v antiki na splošno je tako zelo poudarjena vloga neke ženske osebe presenetljiva. Posebej čustveno je predstavljena Marijina vloga v dogodku Jezusovega trpljenja. Ko ob Jezusovi aretaciji vsi učenci zbežijo, ona pri sinu Jezusu ves čas ostane kot edina priča dogodkov. Marijino sočutje do trpečega sina je postalo vzor drugim kristjanom, ko so poskušali premišljevati o Kristusovih neznosnih mukah ob križanju (24).

Sočutje, ki ga Marija izraža do trpečega sina, ko stoji ob njegovem križu in skupaj z njim prenaša neznosne bolečine, v delu *Življenje Device* predstavlja vrh afektivne pobožnosti. Njena sočutna udeleženosť v sinovem trpljenju je tako poudarjena, da se zdi, da Marija trpi še bolj kakor njen sin na križu. Pripoved pa hkrati nagovarja vernike, naj o teh dogodkih premišlujejo. Povabilo vsem vernim, naj se pridružijo pobožnosti češčenja trpečega Jezusa in sočutne Marije, je očitno tudi pglavilni namen tega dela. Že uvodne besede *Življenje Device* kažejo, da je to delo po definiciji slavospev Božji materi in Devici Mariji:

»Hvala in slava, hvalospev in čast naši presveti, neomadeževani in najbolj blagoslovljeni kraljici, Bogorodici in vedno devici Mariji, ter zgodba o njenem brezmadežnem in blagoslovljenem življenju od rojstva do vnebovzetja, ki jo je napisal naš blagoslovljeni oče Maksim, Filozof in Spoznavalec. Kyrie eleison.« (Maksim Spoznavalec 2012, Uvod 36)

O tradicionalnem pripisovanju tega dela Maksimu Spoznavalcu so nekateri raziskovalci začeli v zadnjih letih dvomiti. Če je doslej kot nesporno veljalo datiranje dela v 7. stoletje, nekateri navajajo razloge za datiranje v 9. stoletje, Phil Booth pa delo datira v deseto stoletje.⁵ Po njegovi oceni argumentov za in proti naj bi delo v grškem izvorniku, ki se je izgubil, napisal ‚neznani avtor‘ (*unknown author*) (2015, 197). Shoemaker Boothu v odgovor podaja svoje argumente za pripisovanje tega dela Maksimu Spoznavalcu.⁶ V razlagi razvoja in pomena marijanske hagiografije do njene ‚popolnosti‘ v delu *Življenje Device* zato izrecno izpostavlja novost te zvrsti hagiografije. Ta se po njegovi presoji kaže v tem, da v odnosu do Božje matere Marije celotno delo prežema močno čustvovanje zaradi njenega materinskega odnosa do Jezusa in do njegove Cerkve. Težišče je na izrazih Marijinega intenzivnega sočustvovanja s trpečim Jezusom v celoti svetopisemske pripovedi o Jezusovem pasijonu, cilj pa je nagovor vernikov, da bi z Jezusom in Marijo sočustvovali. Da bi ta cilj v polnosti dosegli, so pisci žanra marijanske biografije evangelijska poročila o vlogi Marije bistveno razširili z različnimi opisi Marijinega sočustvovanja – in s spodbudami vernikom, da se v odredišilno zgodbo pasijona vključijo še sami. Shoemaker vztraja pri svojem stališču, »da moramo ‚afektivne‘ sloge pobožnosti, verska čustva in osredotočenost na Marijino materinstvo vpeljati v pozno antiko« (2016, 132), in poudarja: »Menim, da je to v resnici eden najpomembnejših prispevkov tega novega besedila.« (132)

Delo *Življenje Device* obsega devet poglavij s skupaj 134 oštevilčenimi razdelki. Prvo poglavje obravnava Marijino rojstvo in otroštvo, drugo Marijino oznanjenje, tretje Kristusovo rojstvo, četrto darovanje v templju, peto razodetje (ali epifanijo), šesto pasijon, sedmo vstajenje, osmo Marijino spanje (*dormitio*). Za ponazoritev čustvene afektivnosti v marijanski hagiografiji, kot se kaže v delu *Življenje Device*, navedimo odlomka z začetka in v sklepu tega dela. V prvem členu prvega poglavja avtor poziva vernike:

⁵ Prim. njegov članek „On the ‘Life of the Virgin’ Attributed to Maximus Confessor“, objavljen v reviji *The Journal of Theological Studies* 66 (2015): 149–203.

⁶ Prim. njegov članek „The (Pseudo?)-Maximus ‘Life of the Virgin’ and the Byzantine Marian Tradition“, objavljen leta 2016 v isti reviji.

»Poslušajte to, vsi narodi, in pazite, vsi prebivalci zemlje (prim. Iz 34.1)! Pridite vsi verniki in zberite se vsi ljubitelji Boga, kralji zemlje in vsa ljudstva, knezi in vsi sodniki zemlje, fantje in dekleta, stari z mladimi, vsak jezik in vsaka duša, hvalimo, poveličujmo in slavimo presveto, brezmadežno in najbolj blaženo Bogorodico in vedno devico Marijo,

kraljevski prestol, ki je vzvišenejši od kerubov in serafinov,
 mater Kristusa, našega Boga,
 Božje mesto, o katerem se govori veličastno (Ps 86,3),
 izbrano pred veki po neizrekljivi Božji previdnosti,
 tempelj Svetega Duha,
 izvir žive vode,
 raj drevesa življenja,
 rastočo trto, iz katere je bila pridobljena pijača nesmrtnosti,
 reko žive vode,
 skrinjo, ki je vsebovala, česar ni mogoče zaobseči,
 žaro zlata, ki je prejela mano nesmrtnosti (Heb 9,4),
 nezasejano dolino, iz katere je vzklila pšenica življenja,
 cvet devištva, poln vonja milosti,
 lilija božanske lepote,
 devico in mater, iz katere se je rodilo Božje jagnje, ki odvzame grehe sveta,
 zakladnico našega odrešenja, ki je bolj vzvišena od vseh nebeških sil.«

(Maksim Spoznavalec 2012, 1.36-37)

Ta čustveni poziv vsem prebivalcem sveta v prvi polovici uvodnega člena, naj se pridružijo hvalospevu Božji materi in devici Mariji, vključuje različne dotlej neznane nazive, epitete, invokacije in imena, ki so ji bila pripisana v zgodovini krščanskih občestev. Na koncu imamo še sklepní poziv vernikom, naj Božjo mater častijo:

»[...] In zdaj, o nadvse hvaljena in slavljená kraljica Bogorodica, sprejmi te ponižne besede tvoje hvale in slave, ki ti jih je izročil tvoj nesposobni in nevredni služabnik in ki sem jih po svojih zmožnostih izrekel z vero in željo po tvoji milosti, kajti moj um ne zmore doseči več. Tudi če bi bili združeni vsi umi in jeziki vidnega in nevidnega, te ne bi uspeli dostojno hvaliti in slaviti. Toda v zameno za to ponižno in neustrezno daritev izlij obilno svojo milost, usmiljenje in priprošnje na mene, svojega nevrednega služabnika, in na vse tiste, ki slavijo tvoje ime. O, nad vse hvaljena Mati Božja, ki si rodila Sveto svetih, Božjo besedo, sprejmi molitev svojih služabnikov in nas varuj pred vsako stisko in skušnjava ter nas reši večnih muk, in nas v neskončnem življenju pravičnih naredi vredne deleža v dobroti večnega življenja po Jezusu Kristusu, tvojem sinu in Bogu, ki mu pripada vsa čast, slava in čaščenje z Očetom brez začetka, in presvetemu, dobrohotnemu Duhu, ki daje življenje, zdaj in za vedno in na veke vekov. Amen.

O Kristus, kralj slave, s priprošnjo tiste, ki te je rodila, svete Device Marije, usmili se in reši dušo ponižnega Evtimija, ki je to sveto knjigo, Življenje Svete Bogorodice, prevedel iz grščine v gruzinščino na sveti gori Atos.« (Maksim Spoznavalec 2012, 134.158-159)

Koliko je zgodnja tradicija marijanske biografije na Vzhodu vplivala na razvoj na Zahodu, je težko zanesljivo dokumentirati. Ker so povezave med duhovnimi središči Vzhoda in Zahoda vedno obstajale, je domneva o medsebojnih vplivih dovolj utemeljena. Medsebojne vplive je gotovo omogočila skupna svetopisemska osnova pripovedi o Jezusovem trpljenju in Marijinem sočustvovanju. Na tej osnovi sta se na zahodu v srednjem veku od 12. stoletja naprej razvijala dva vzajemna literarna žanra: *vita Christi* (Avsenik Nabergoj 2016) in *planctus Mariae* (2017a; 2017b). Ne glede na to pa je treba upoštevati predvsem naravno osnovo interakcije med spoznanjem in čustvovanjem na področju religije. Predvsem to naravno osnovo lahko vidimo v ozadju iskanja odgovora na vprašanje, ki si ga zastavlja Rachel Fulton, od kod in zakaj se je v srednjem veku češčenje trpečega Kristusa in Matere Božje v njeni sočutni žalosti tako zelo razmahnilo. V začetku uvoda v svoje delo *From Judgment to Passion Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200* (2002) piše:

»Ta knjiga želi razložiti izvor in začetni razvoj pobožnosti v središču srednjeveškega evropskega krščanstva: pobožnost posnemanja v razmerju do Kristusa v njegovem trpljenju, do zgodovinske človečnosti in do njegove matere Marije v njeni sočutni žalosti. Da je bila ta pobožnost do križanega Bogočloveka, do njegove žalujoče matere in do njegovega mučenega, a odrešujočega telesa in krvi v središču srednjeveškega evropskega krščanstva, je težko oporekati, ker bo to potrdil vsak obisk katerega koli evropskega umetniškega muzeja, in seveda skorajda vsaka srednjeveška evropska cerkev.« (Fulton 2002, 1; Rubin 2009)

Sarah McNamer v svoji knjigi *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion* (2010) ugotavlja, da podoba trpečega Jezusa na križu in sočutja njegove matere Marije sestavlja enega najbolj priljubljenih in vplivnih literarnih žanrov v visokem srednjem veku. Meditacije o pasijonu, ki so izrazito čustvene, pri bralcu sprožajo močne predstave prizorov Jezusovega trpljenja in sočustvovanja (McNamer 2010, 1). Kombinacija Marijine podobe kot kraljice in žalujoče Matere Božje se je iz verskih krogov širila tudi v splošno literaturo (Waller 2011).

Prikazi Marije v odnosu do sina Jezusa v vseh obdobjih njegovega življenja in delovanja, še posebej njena podoba žalujoče matere ob Jezusovem križu, danes navdihujejo tudi psihološke študije o razsežnostih tega razmerja (Rancour-Laferriere 2018). Kolikor bolj je v besedilu Marijino sočustvovanje z Jezusom poudarjeno, toliko bolj je opazna negativna vloga Judov, ki so povzročitelji Jezusove obsojbe pred Pilatom in strahotnega mučenja vse do smrti na križu. Kar neizbežno je, da negativno podobo Judov najdemo v vseh žanrih religiozne literature, ki temelji na evangelijski zgodbi pasijona.

4. Negativna podoba Judov v marijanski biografiji *Življenje Device*

V marijanski biografiji *Življenje Device* sta vloga in podoba Judov tako poudarjeni, da se beseda ‚Jud‘ oz. ‚Judje‘ pojavi 45-krat. Nekajkrat jo zasledimo v citatih iz Svetega pisma (npr. Mt 2,2; Jn 1,19-20.26-27; 19,38; 20,19 idr.); nekajkrat so Judje omenjeni v razmerju do rimskih oblasti, ki so Judom vzele samostojnost (členi 31; 59); nekajkrat v povezavi s ‚pogani‘ (členi 29; 31; 49; 59; 99). Na nekaj mestih najdemo oznake ‚zavisti Judov‘ (člen 61), ‚jezo Judov‘ (člen 88) in ‚strah pred Judi‘ (člen 87; 91; 93; 109). Najbolj dramatične oznake vloge Judov so: ‚zlobni Judje‘ (člen 96; 97; 101; 112), ‚brezbožni Judje‘ (člen 100), ‚mučitelji‘ (člen 81), ‚hudobni zbor Judov‘ (člen 88), ‚vznemirjenost Judov‘ (člen 91), ‚odpadniško ljudstvo, Judje‘ (člen 98) in ‚morilci Boga‘ (členi 43; 77; 79; 91). Opazna je tudi sintagma ‚laži Judov‘ (člen 40). Oglejmo si primere negativne podobe ‚hudobnih Judov‘ v dovolj obsežnem kontekstu, da je mogoče razbrati, kakšna je podoba Judov v posameznih primerih.

Vloga Judov je v delu *Življenje Device* prvič omenjena v tretjem poglavju – v pripovedi o Jezusovem rojstvu (členi 30–45). V členu 31 avtor razlikuje med Judi, ki v Kristusa verujejo, in tistimi, ki ne verujejo. Omenja Kristusa kralja, »ki je resnično upanje poganov in tudi Judov, ki verujejo v njegovo ime«. Ko je rimska oblast judovsko suverenost zmanjšala, je »Kristusova previdnost [...] povzročila, da so Rimljani vladali Judom, on pa je sam kraljeval nad Rimljani, nad vsemi pogani in nad Judi, ki so verovali, in kraljuje vsem bitjem do večnosti.« (Maksim Spoznavalec 2012, 31.62) V členu 43 je v pripovedi o Herodovem pokolu nedolžnih otrok izpostavljen motiv ‚zavisti‘. Ta naj bi bila razlog za Herodov zločin in za odpad nandangela, ki je postal hudi duh Belial:

»In zavist je naredila tudi tega Beliala, in z njo je ta judovsko ljudstvo naredil za morilce Boga, in oni so pozabili na neštete Gospodove milosti do nesrečnih. Tako sta ti obe strasti hudobno vladali brezbožnemu Herodu in ga naredili za morilca najprej svojih lastnih otrok in nato množice nedolžnih otrok. In celo še huje: nameraval je umoriti kralja in Gospoda vsega, in poskušal je ubiti tistega, po katerem je bil ustvarjen.« (Maksim Spoznavalec 2012, 43.72)

Tema judovske zavisti se pojavlja še v členih 61 (pogl. 4), 75 in 77 (oboje pogl. 6, ki v točkah od 73 do 91 obsega pripoved o pasijonu). Ker je bil Jezus obsojen pred rimskimi oblastmi na predlog, zahtevo in vztrajanje judovskih oblasti in množic, je razumljivo, da se v tem poglavju negativna podoba Judov pojavlja največkrat. V točki 61 (v pripovedi o Jezusovem darovanju v templju) avtor zavist Judov – ki je vodila do njihove negativne vloge v dogodku pasijona – že omenja: »In v času praznika, ko so ga Judje veliko pozneje zavistno želeli dvigniti in izročiti pasijonu, ob tem prazniku in v dvanajstem letu njegove človeške starosti, ko so njegovi starši šli v Jeruzalem, kot je bil njihov običaj.« (Maksim Spoznavalec 2012, 61.88) Na začetku pripovedi o pasijonu avtor izpostavlja dejanje Juda Iškarjota: »Tedaj je

zlobni spremljevalec pri večerji postal izdajalec, sleparski učenec je postal ropar svojega milostnega gospodarja, in noge, oprane z nepodkupljivimi/neomadeževanimi rokami, so stekle k Judom, da bi prodale tistega, ki je brez cene. O, kako bi lahko kdo izrazil divje razmišljanje tega pohlepa!« (75.102)

V celotnem poglavju o Jezusovem pasijonu se avtor k tematiki Marijinih bolečin, žalovanja in poskusov, da se v podivjani množici približa trpečemu sinu Jezusu, vrača znova in znova. Lep primer izraza Marijinega sočutja s trpečim Jezusom pod roko judovskih morilcev Boga najdemo v točki 77:

»O zavist, začetek, zbir in konec vsega zla, ki si v prvem uporu učila umor in prebeg od Boga in v drugem Kajnu predlagala bratomor, zdaj si prepričala Jude, da zagrešijo umor Boga! Strup tvoje hudobije je bil izkoreninjen s sveta! Tedaj je bil kralj in vladar vsega prištet med ujetnike, nedotakljivega so zvezali v okove, deviška mati pa je spet spremljala svojega sina in Gospoda Jezusa ter bila z njim duševno mučena in križana. O, koliko žalovanja in trpljenja se je takrat zgrnilo v tvoje srce zaradi tvojega sina, Kristusova mati! Koliko solz je padlo iz tvojih oči, ko si videla odrešenika vseh stvari z rokami, zvezanimi za njim kot pri zločincu, osvoboditelja zaslužjenih! [...]« (77.104)

V točki 79 avtor Jude postavlja v nasprotje z zvestimi, ki so ob hudobnem naklepu proti Jezusu za hudodelce molili k Očetu in prosili zanje odpuščanja – za brezbožne, tiste, ki so pri svojem hudobnem načrtu toliko bolj vztrajali. Pripovedovalec spet izpostavlja bolečine, ki jih je Marija prestala, ko se je soočila s hudobnim naklepom proti Jezusu:

»Ko pa je brezmadežna in blagoslovljena mati vse to videla in slišala, so jo besede tistih, ki so ga sramotili, prebodle kot puščice. In nohti njenega sina so ranili njeno srce kot sulice. Tedaj se je zatresla zemlja in pekel spodaj je bil strt in nebo se je stemnilo, ker je bila luč luči ugasnjena, in vsa bitja so žalovala, zgoraj pa so trepetale sile nebes. Nekateri so gledali z nebes in zagledali čudež; drugi so prišli na mesto lobanje in se čudili drznosti Judov ter slavili kraljevo potrpežljivost. In razjezili so se nad odpadniškimi in hudobnimi služabniki ter začeli potapljati morilce Boga v podzemlje, da bi bil pekel grob vseh njih.« (79.106)

V točki 81 pripovedovalec prepleta Marjino sočustvovanje z njenim začudenjem nad Jezusovim potrpljenjem, prizanašanjem in ponižnostjo do njegovih mučiteljev Judov. Avtor se sprašuje:

»Kakšna je brezmejna globina tvoje neizmerne ponižnosti in odpuščanja ter ljubezni do človeštva? Ali ni bilo dovolj, da si ti, ki si Bog, za nas postal človek? Tako velike težave in bede, preizkušnje in preganjanja, zavisti in sovražnosti, klevetanja in obtožbe, ki si jih prenašal od Judov od rojstva do zdaj za rešitev človeštva, ali niso dovolj? Ampak glej, zdaj so te obesili pribitega na drevo. O njihova zloba, nehvaležnost in drznost ter tvoja dobro-

delna vzdržljivost in odpuščanje! Takšno je povračilo za tvoje staro in novo usmiljenje! Zlobni Judje so te mučili na različne načine, tebe, ki si na različne načine mučil Egipčane njim v prid. Najprej so te oblekli v oblačilo posmeha, tebe, ki si jih nekoč prekril z oblakom svetlobe in jih vodil, kakor oče vodi otroke, in jih ohranjal kot zenico očesa (Mt 27,28-31; Jn 19,2-5; 2 Mz 40,34-8; 4 Mz 9,15-16; 5 Mz 32,10). Na tebe so položili trnovo krono, na tebe, ki si jih okronal s slavo in častjo (Mt 27,29; Ps 8,6).« (81.107-108)

Člen 85 prikazuje avtorjevo čustveno podoživljanje krutosti judovskih mučiteljev, Jezusove predanosti v prenašanju zasramovanja in mučenja ter sočustvovanja njegove matere Marije še na drug način:

»Kaj so si ti sovražniki in nasprotniki še upali narediti tudi po njegovi smrti? Dejansko se usedlina njihove grenkobe še ni porabila s ponujanjem žolča in kisa, ampak so še po njegovi smrti hudobne zveri in neverni morilci Boga pokazali svojo nenavadno zavist in jezo. In žalovanje brezmadežne matere, nad katero bi se usmilile tudi divje zveri, jih ni ustavilo, in ona je z njim trpela. Toda tudi po njegovi smrti so ti neusmiljeni možje, trši od kamna, s sulico prebodli njegovo stran, ki daje življenje, da noben njegov del ne bi ostal brez trpljenja. Njegova glava je zdržala udarce trstike, lica udarce po obrazu, usta pijačo grenkobe, pred tem pa so mu pljuvali v obraz, ramena so zdržala udarce, roke in noge žeblje, zdaj pa stran udarec sulice, da bi nam prinesel življenje, dobri izvir vode in krvi (Jn 19,34), po katerem nam je podarjen Sveti Duh. Vi pa pomislite, kako je v tistem trenutku meč prebodel srce blažene matere in kako je z njim v vsem trpela in trpela še bolj, saj je bilo zdaj, ko je videla svojega sina mrtvega, kakor da bi bila sama mrtva, in skrbelo jo je za njegov pokop. In nenadoma je sulica v njegovi strani prebodla tudi njeno srce, in obnovilo nove bolečine, iz njenih oči so tekli potoki solz in v njeno srce je kapljala kri, tako da je rekla: »Moje srce je bilo vroče v meni in moje težave so se obnovile.« (Ps 38,3-4) In nenadoma je prihitela in ni bila le očitvidka, temveč je postala tudi prejemnica in dedinja dvojnega bogastva: s spoštovanjem in skrbjo je sprejela kri in vodo, ki sta pritekli s strani darovalca življenja, in dobra in preblažena mati je prejela novo in večno nesmrtnost.« (85.112)

V členu 87 se pojavlja očitno izvirna motivika: avtor pripoveduje, kako je Marija po Jezusovi smrti na križu poskrbela za primeren grob in kako je svoj grob dal na voljo vplivni Jud Jožef, ki je bil zaradi strahu pred Judi Jezusov učenec naskrivaj (Jn 19,38). Marija Jožefu predlaga, naj gre k Pilatu in prosi za Jezusovo mrtvo telo, ki so ga umorili in sramotili »morilci Boga« (Maksim 2012, 87.113-114). V nadaljevanju besedilo pravi, da je Jožef šel k Pilatu in prosil za Jezusovo telo: »Ni se bal ne moči ne jeze Judov, zato je dosegel srčno željo. Prosil je in prejel, in Bog Beseda je bil zamenjava za njegove besede; v zameno za vrt je kupil nebesa, v zameno za grob pa življenje; v zameno za njegovo prošnjo guvernerju pogum pred kraljem vseh stvari.« (88.114) V tem dejanju Jožefa avtor vidi nasprotje dejanju izdajalca Juda Iškarijota:

»Ta Jožef je bil učenec, ki je bil popolno nasprotje Juda: oni je preklinjal in načrtoval, da bi milostnega učitelja izročil Gospodovim sovražnikom, ta pa je hitro poskrbel, da je šel k sovražnikom in prosil za telo Gospoda in gospodarja. Oni ga je izročil morilcem za malo srebra, ta pa ga je s svojimi besedami prošnje in za ceno bogastva izprosil od morilcev in ga častno pokopal. Oni ga je z izdajo poljubil in ga izročil križanju; ta ga je snel s križa in ga pobožno poljubil, z ljubeznijo objel in častno skrbel zanj. Oni je zoper njega pripeljal hudobni zbor Judov z meči in koli (Mr 14,43), in zahrbtni učenec jim je izročil milostnega voditelja; ta ga je snel s križa in izvlekel žeblje ter podaril sladki materi sladki dar, ki daje življenje in ki mu med ustvarjenimi bitji ni para.« (88.115)

V zadnjem členu poglavja o pasijonu (6,91) avtor povečuje Marijin pogum, ki da je še večji od poguma drugih dveh žena, ki sta stali ob Jezusovem križu – Marije Klopajeve in Marije Magdalene (Jn 19,25):

»Čeprav sta bili pogumnejši od drugih žensk, se nista mogli kosati s pogumom svete Bogorodice. Zato sta v tistem času, ko se je hrup Judov nekoliko umiril, imeli pogum, da se približata kraju, kjer je stala brezmadežna in najvišje blagoslovljena pred Gospodovim križem. Ko pa je Gospod Jezus zavpil: »Žejen sem« in so se morilci Boga začeli dvigovati in mešati kis z žolčem, sta se ustrašili in odšli. Najbolj blagoslovljena pa je brez strahu stala na tem mestu, neločljiva od svojega sina, in videla je vse, kar se je zgodilo. In prav tako se ob snemanju s križa in pokopu nista upali približati, ampak *sta sedeli nasproti groba* (Mt 27,61), torej daleč od groba, in sta gledali, kot pravi evangelist (Mt 27,55). In še posebej, ko so se veliki duhovniki in pis-mouki z vojsko odpravili h grobu in so tja vodili vojake, da bi ga varovali, ter so grob zavarovali in zapečatili kamen (Mt 27,66), je ženski prevzel strah in sta pobegnili. Strah pred Judi in želja po Kristusu sta ju obvladali. Odšli sta in kupili dišave, *po soboti* pa sta šli spet *pogledat grob*, da bi mazilili sveto telo Gospodovo (Mt 28,1; Mr 16,1). Če nista odšli, kako sta prišli? A jasno je, da sta odšli in se spet vrnila z dišavami, da bi pokazali svojo predanost in vero.« (Maksim Spoznavalec 2012, 91.118)

V poglavju 7 (o Jezusovem vstajenju) avtor Marijo izpostavlja kot tisto, ki se je zaradi Jezusa borila »proti nasprotnikom, zlobnim Judom«, in postala srednica za vse, tudi za sovražnike (Maksim 2012, 96,123). »Zlobni Judje' so kamnali Štefana (Apd 7) (97.124). Devica Marija se je vrnila v Jeruzalem, kjer je bila v oporo vernikom, ki so »živeli med zlobnimi in odpadniškimi Judi« (98.125). Vsak izmed Jezusovih učencev je poročal o uspehih svojega oznanjevanja in o trpljenju, ki ga je preстал od »Judov in poganov« (99.126). V členu 100 se avtor sprašuje:

»A kdo bo preštel napade in sovražnosti brezbožnih Judov, jezo in upore morilcev Boga? Kdo bo opisal bogokletstva in posmehovanja, zanikanja Odrešenikovih čudežev, klevete in prezir do vstajenja Kristusa? Saj so govorili, da so učenci ukradli njegovo telo: kakor je zapisano v svetem evan-

geliju: »Tako se je ta zgodba ohranila med Judi do današnjega dne.« (Mt 28,15) Pogosto so se zbrali in hoteli kamenjati hišo, v kateri je živela sveta Gospodova mati, toda Kristusova moč je preprečila njihove namere. Vendarle, nekega dne so otroci jeze/srda, potomci nečistosti, »sprevržen in popačen rod, bedasto in nespametno ljudstvo, narod, ki svetuje uničenje in v katerem ni razsodnosti« (5 Mz 32,5-6; 32,28), »strup imajo, ki je podoben kačjemu strupu, so kakor gluhi gad, ki si maši ušesa« (Ps 57,4),⁷ skovali so shod nečimrnosti. Ti brezpravni in bogokletni ljudje, ki so umorili Boga, so se zarotili, da bodo požgali hišo, v kateri je prebivala zakladnica življenja, mati Gospoda Jezusa Kristusa, in da jo bodo uničili do temeljev [...]« (Maksim Spoznavalec 2012, 100.126-127)

V delu *Življenje Device* je Marija prikazana kot žrtev sovražnosti Judov. Po opisih Jezusovega vstajenja in vnebohoda je v razširjenih meditativnih slavospelih prikazana kot Jezusova sočutna mati, ki je pri svojem sinu ob njegovem trpljenju edina stala ves čas do konca, pozneje pa je bila kot prva priča Jezusovega vstajenja povzdignjena v srednico Božjih milosti za vse ljudi. Da sovraštvo Judov ni veljalo le Jezusu, temveč je bilo usmerjeno tudi zoper mater Marijo, kaže že prvi primer povezovanja Judov z Marijo, ki se glasi:

»Takšna so dejanja hudobnih Judov, ki že od začetka niso prenehali s hudobnimi dejanji, dokler niso dokončali vseh svojih prestopkov in obsodili milostnega Gospoda in stvarnika vseh na smrt s smrtjo na križu. In zdaj so zopet pokazali drzno sovražnost do njegove brezmadežne in presvete matere, toda njihovo mučenje se je obrnilo nazaj nanje.« (101.127).

Drug primer se glasi:

»In takrat se nasprotnik in sovražnik resnice ni vzdržal, da ne bi pokazal svoje zahrbtnosti, ampak je zlobne Jude spet podžgal k zavisti in nasilju. Ko so namreč videli veličastno procesijo brezmadežne in vsemogočne Kristusove matere in množico vernikov, ki je spremljala apostole, ter neštete čudeže, ki so jih delali po milosti svete kraljice, in so slišali glasove božansko lepega petja, jih je zajela zlobna zavist [...]« (112.137-138)

5. Sklep

Razvoj splošne in marijanske hagiografije v zgodnjem krščanstvu ustreza dinamiki širjenja krščanstva iz skromne skupine Jezusovih apostolov in učencev v Cerkev, ki je postala vodilna religija poznejšega rimskega cesarstva. Cerkev, ki temelji na življenju, učenju, trpljenju in vstajenju Božjega Sina in »ni od tega sveta« (Jn 18,36), ima naravne in nadnaravne osnove za razvoj splošne hagiografije – in biografije

⁷ Avtor uporablja oštevilčenje Psalmov, kot je v Vulgati – v hebrejskem izvirniku je to Ps 58,5.

Jezusove matere Device Marije. Ker je v Jezusovem življenju in nauku osnovni poudarek na odrešenju na temelju sočutja do šibkega človeka, ki se sam ne more odrešiti, se zdi samoumevno, da je Cerkev, razvijajoča se kot skupnost, ki zajema tako preprosto ljudstvo kot tudi vrhunske intelektualce, ob hitri rasti doživljala tudi rast spomina na nosilne duhovne osebnosti Cerkve. Med njimi ima poleg Jezusa osrednje mesto Božja mati Marija. Največji paradoks Jezusove Cerkve je dejstvo, da so tako njen ustanovitelj Jezus kot tudi njegova mati Marija ter njegovi apostoli in učenci vsi judovskega rodu – izšli so iz živega judovskega verskega okolja. Toda Jezusovo poslanstvo pomeni tako korenito dopolnitev Stare zaveze, da je to vodilo v pravi prelom z uradno judovsko religijo.

Ker je vrh krščanstva dogodek Jezusovega pasijona, vstajenja in vnebohoda, je vloga Judov v tem dogodku in sploh v dojemanju Nove zaveze dobivala vse bolj negativen prizvok: oprijela se jih je oznaka ‚hudobnih‘ Judov. Negativen odnos ni samo zadeva doktrine, temveč še bolj čustvovanja. Pisci duhovnih spisov – homilij, apokrifov, himn, molitev, meditacij in razodetij – so naravno ter nadnaravno zvezo med Božjim Sinom in njegovo materjo Marijo doživljali čustveno, zato so čustveno prizadeto doživljali tudi svoj odnos do ‚hudobnih‘ Judov, ki so pred Pilatom zahtevali Jezusovo smrt ter sodelovali v njegovem mučenju in križanju. Razvoj – od začetkov širjenja evangeljskega poročila o pasijonu v meditativno ‚afektivno pobožnost‘ – je pridobival obseg in kakovost, ko je raslo število poglobljenih teologov, ki so bili sposobni doktrinarni in čustveni odnos med Jezusom, Marijo in verniki izraziti v vsebinsko, oblikovno in slogovno dovršeni obliki, in to v različnih literarnih žanrih. Med novimi žanri zavzema zelo pomembno vlogo tradicija sočutne in žalujoče Božje Matere Marije, ki se je v Cerkvi na Vzhodu razvijala od sedmega stoletja, v zahodni Cerkvi pa od konca enajstega stoletja dalje. V srednjem veku je ta razvoj dosegel vrh v liku sočutne Kristusove matere z mrtvim sinom v naročju (*pieta*).

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016. Izvori in tradicija literarne zvrsti *vita Christi* v Poljanskem rokopisu. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:585–596.
- . 2017a. Rokopisna tradicija literarne zvrsti ‚planctus Mariae‘ in ‚Poljanski rokopis‘. V: Aleksander Bjelčevič, Matija Ogrin in Urška Perenič, ur. *Rokopisi slovenskega slovstva od srednjega veka do moderne*, 103–110. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2017b. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangeljske pripovedi o pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:655–669.
- Booth, Phil.** 2015. On the ‚Life of the Virgin‘ Attributed to Maximus Confessor. *The Journal of Theological Studies* 66, št. 1:149–203.
- Brock, Sebastian, Richard M. Price in Kevin Van Bladel.** 2010. *History and Hagiography from the Late Antique Sinai*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Bynum, Caroline Walker.** 1984. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Cunningham, Mary B.** 2022. Mary as Intercessor in Constantinople during the Iconoclast Period: The Textual Evidence. V: Leen Mari Peltomaa, Andreas Külzer in Pauline Allen, ur. *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, 139–152. Dunaj: Austrian Academy of Sciences Press.
- Detoraki, Marina.** 2014. Greek *Passions* of the Martyrs in Byzantium. V: Stephanos Eftymiadis, ur. *The Ashgate Research Companion to*

- Byzantine Hagiography*. Zv. 2. *Genres and Contexts*, 61–101. Farnham: Ashgate.
- Efthymiadis, Stephanos, ur.** 2014. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Zv. 2. *Genres and Contexts*. Farnham: Ashgate.
- Fulton, Rachel.** 2002. *From Judgment to Passion Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–120*. New York, NY: Columbia University Press.
- Gager, John G.** 1985. *The Origins of Anti-semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press.
- James, Montague Rhodes, ur.** 1983. *The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses*. Oxford: Clarendon Press.
- Maguire, Henry.** 1981. *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Maksim Spoznavalec.** 2012. *The Life of Virgin: Maximus Confessor*. Prevedel Stephen J. Schoemaker. New Haven: Yale University Press.
- McNamer, Sarah.** 2010. *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Orok, Emmanuel, in Stella E. Osim.** 2020. The Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Events. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:803–813.
- Rancour-Laferrriere, Daniel.** 2018. *Imagining Mary: A Psychoanalytic Perspective on Devotion to the Virgin Mother of God*. London: Routledge.
- Roszak, Piotr, in Berenika Serczyńska.** 2020. A Pilgrim Blessing: an Alluring Folklore or Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 3:685–696.
- Rubin, Miri.** 2009. *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Budapest: Central European University Press.
- Shoemaker, Stephen J.** 2005. The Virgin Mary in the Ministry of Jesus and the Early Church According to the Earliest Life of the Virgin. *The Harvard Theological Review* 98, št. 4:441–467.
- . 2008. The Cult of Fashion: The Earliest *Life of the Virgin* and Constantinople's Marian Relics. *Dumbarton Oaks papers* 62:53–74.
- . 2011. Mary at the Cross, East and West: Maternal Compassion and Affective Piety in the Earliest *Life of the Virgin* and the High Middle Ages. *The Journal of Theological Studies* 62, št. 2:570–606.
- . 2012. Introduction. V: Maksim Spoznavalec 2012, 1–35.
- . 2016. The (Pseudo?)Maximus *Life of the Virgin* and the Byzantine Marian Tradition. *The Journal of Theological Studies* 67, št. 1:115–142.
- . 2022. The Ancient Dormition Apocrypha and the Origins of Marian Piety: Early Evidence of Marian Intercession from Late Ancient Palestine. V: Leen Mari Peltomaa, Andreas Külzer in Pauline Allen, ur. *Presbeia Theotokou: The Intercessory Role of Mary Across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Waller, Gary.** 2011. *The Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern English Literature and Popular Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 841—862

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 27-277-144.2

DOI: 10.34291/BV2022/04/Krasovec

© 2022 Krašovec, CC BY 4.0

Jože Krašovec

Symbolism of Names and of the Word “Name” in the Bible

Simbolizem imen in besede ,ime‘ v Svetem pismu

Abstract: In every civilization, there is a clear tendency for people to find a proper name for things, places, human persons, angels and gods / God. Nearly 4,000 geographical and personal names can be found in the Bible of the Old and New Testaments. The main aim of the paper is to show aspects of the interpretation of the meaning of names as symbols, with special attention to the use of the word “name,” which appears in the Bible in very large numbers and in various roles in connection with God. Because the God of the Bible is the highest spiritual and personal being, working in intimate personal dialogue with individual human beings and with the chosen people as a whole, it is often emphasized that no individual name alone can capture and properly express God’s essence. Therefore, God’s names are enriched with many titles and attributes that express the fundamental attributes of God. The search for the meaning of names, titles and attributes is usually not carried out in isolation, but within the direct linguistic and literary context of the use of names. The second stage of the contextual approach in finding the meaning of names, titles, and attributes is an overview of intertextual relationships across all available sources within ancient Israel and in neighbouring cultures. The contextual approach enables the discovery of content and form relationships between related names, titles and attributes that form individual semantic fields. The most basic structure of associating related names, titles, and attributes is the stylistic form of parallelism. At the hermeneutic level, the search for the meaning of names, titles and attributes is based on the principle of analogy. The article is an introductory contribution to the long-term research of the material of biblical onomastics and the history of discussions on the fundamental role and symbolic value of names, titles and attributes. The originality is already shown in the fact that a comprehensive treatment of God’s names, titles and attributes has not yet been carried out.

Keywords: names, titles, appellatives, attributes, geographical names, personal names, the word “name”, role of angels, semantic fields of names and attributes, context, intertextual relations

Povzetek: V vsaki civilizaciji obstaja jasna težnja, da ljudje za stvari, kraje, človeške osebe, angele in bogove/Boga najdejo ustrezno ime. V Svetem pismu Stare in Nove zaveze najdemo blizu 4000 zemljepisnih in osebnih imen. Glavni cilj prispevka je, prikazati vidike interpretacije pomena imen kot simbolov, s posebno pozornostjo na rabi besede ‚ime‘, ki v Svetem pismu nastopa v zelo velikem številu in v različnih vlogah v povezavi z Bogom. Ker je Bog Svetega pisma najvišje duhovno in osebno bitje, ki deluje v intimnem osebnem dialogu s posameznimi človeškimi osebami in z izvoljenim ljudstvom kot celoto, se pogosto poudarja, da nobeno ime samo na sebi ne more zajeti in ustrezno izraziti božjega bistva. Zato so božja imena obogatena s številnimi nazivi in atributi, ki izražajo temeljne božje lastnosti. Iskanje pomena imen, nazivov in atributov pa praviloma ne poteka izolirano, ampak v okviru neposrednega jezikovnega in literarnega konteksta rabe imen. Druga stopnja kontekstualnega pristopa v iskanju pomena imen, nazivov in atributov je pregled intertekstualnih razmerij in prerezu vseh razpoložljivih virov znotraj starega Izraela in v sosednjih kulturah. Kontekstualni pristop omogoča odkrivanje vsebinskih in oblikovnih razmerij med sorodnimi imeni, nazivi in atributi, ki tvorijo posamezna semantična polja. Najosnovnejša struktura povezovanja sorodnih imen, nazivov in atributov je slogovna oblika paralelizma. Na hermenevtični ravni pa se iskanje pomena imen, nazivov in atributov opira še na načelo analogije. Članek je uvodni prispevek v okviru dolgoročne raziskave gradiva biblične onomastike in zgodovine diskusij o temeljni vlogi in simbolni vrednosti imen, nazivov in atributov. Izvirnost se kaže že v dejstvu, da celovita obravnava božjih imen, nazivov in atributov doslej še ni bila izvedena.

Ključne besede: imena, nazivi, atributi, geografska imena, osebna imena, beseda ‚ime‘, vloga angelov, semantična polja imen in atributov, kontekst, intertekstualna razmerja

1. Introduction¹

The importance of divine, human and geographic names within the Bible is not demonstrated only by their linguistic structure and basic meaning but also by the use of the word “name” itself and its synonyms: “fame,” “renown,” “memory,” “memorial,” “remembrance,” etc. The word “name” is well attested in the various Semitic languages with a broad range of meanings in relation to things, humans and gods/God. In Hebrew, there is the word *šēm*, in Aramaic *šēm* or *šūm*, in Ugaritic *šm*, in Akkadian *šumu*. Since no Semitic language has a form with three radicals for this word it is most likely a biconsonantal noun. The word has been linked also with the root *wšm* as in Arabic *wašāma*, “to brand, to mark.” In the Hebrew Bible,

¹ This paper was written as a result of work within the research program “P6-0262: Values in Judaeo-Christian Sources and Traditions and the Possibilities for Dialogue” which is co-funded by the Slovenian Research Agency.

the word designates "name, reputation, fame." In post-biblical Hebrew, it means "name, mark, title, nature, denomination." Often it is used as a designation of God, and later the word *haššēm*, "the name," is used as a substitute for the name of God, especially for the tetragrammaton *yhwh*. The word has been linked with the Semitic root *šmh*, "to be high," suggesting the sense of "majesty" and "excellence." The common idea linked with the word is that of a "mark to distinguish."

The common Greek term for "name" is *onoma* (ὄνομα), used also in the LXX rendering for the Hebrew *šēm* and its Aramaic equivalent *šûm*. The LXX translators render also the Hebrew *zēker* by *onoma*, when used in this sense (Ps 30:5), but normally by *mnēmē* (Pss 97:12; 145:7; Prov 10:7; Eccl 9:5), by *mnēmósunon* (cf. Ex 3:15; Job 18:17; Pss 102:12; 135:3; Hos 12:5), and by *mneía* (Isa 26:8). The common Latin term for "name" is *nomen*. The Indo-European languages have deposited their version of the same word: Old English *nama*, *noma* and *namo*; Old Frisian *nama* and *noma*; Old Saxon *namo*; Old High German *namo*; Old Norse *na-fin* and *namn*; Gothic *namo*; etc. (Nicolaisen 1996, 384). Discussions of the relationship between *names* and *words* (*appellatives*) have led to an agreement that proper names denote, i.e., exclude, isolate and individualise a particular designation, whereas words (*appellatives*) connote, i.e., include, comprehend and embrace it (Nicolaisen 1996, 391).²

This distinction is very helpful for understanding the important function of names, especially proper names, as items with identifying and individualizing reference: "Proper names are not simply ordinary words, but are by definition lexical items with the distinction of having definite and unique reference qualities and functions, and are therefore classified as those parts of speech known as proper nouns. The definition of the proper name limits the field of proper name lexicography." (Möller 1996, 324) Names are specific categories of words in any language. Their role of identification and individualization of persons and places made in the history of humankind great impact on all levels of personal and social life. It follows that "the interest of names can be linguistic or philosophical, historical or contemporary, theoretical or practical, legal or political, ethnographic or religious; and in each of these and other cases, interest can concentrate on a single language, a group of languages, or a family of them. On the other hand, some onomastic problems are of a universal, cross-linguistic character." (Eichler et al. 1996, xi)

The scope of this contribution is limited to dealing with the general issues of naming things, humans and God, to dimensions of the meaning of the term "name" in the Old Testament and to the words and symbols of names, appellatives and attributes as used in relation to God. The article is set as part of a long-term study of the place and the meaning of God's names, titles, appellatives and attributes in the Bible and in the main streams of biblical hermeneutics.

² For general presentations of the word 'name' in the Bible, see Brongers 1965; Barr 1969; Ross 1997, 147–151; van der Woude 1997, 1348–1367; Bietenhard 1995, 242–283; Reiterer; Fabry; Ringgren 2006, 128–176.

2. Naming as a Mark to Distinguish in Acts of Creation and Redemption

In the *Oxford Dictionary of First Names* (1996) we read the statement:

“A person’s given name is a badge of cultural identity. Cultural identity is closely allied to religious identity: religious affiliation and native language are often key factors, overtly or subliminally, in the choice of an appropriate name for a new member of a family. Even agnostics and atheists typically choose names for their children that are common among the sect or religion which they may have rejected but in whose midst they live, rather than totally alien or invented names.” (Hanks and Hodges 1996, vii)³

In the Hebrew Bible and elsewhere in the ancient Near East, the name is inextricably bound up with existence and represents a distinguishing mark of its bearer. Names are used with respect to things, to humans and to gods/God. They make it possible to differentiate beings and things and to order them. The most universal significance of the name is signalled in the narratives on the creation and the primordial time. The Babylonian epic of creation *Enūma Elish* opens:

“When on high no name was given to heaven,
Nor below was the netherworld called by name,
Primeval Apsu was their progenitor,
And matrix-Tiamat was she who bore them all,
They were mingling their waters together,
No cane brake was intertwined nor thicket matted close.
When no gods at all had been brought forth,
None called by names, none destinies ordained,
Then were the gods formed within the(se two).
Lahmu and Lahamu were brought forth, were called by name.”
(1.1-10; Hallo 1997, 391)

The Biblical narrative of creation (Elohism/Yahvism) does not associate the act of naming with the creation of gods but with the creation of things. The first human being, Adam, is invited by the Creator to name created things (Gen 2:19-20): “So out of the ground the Lord God formed every beast of the field and every bird of the air, and brought them to the man to see what he would call them; and whatever the man called every living creature, that was its name. The man gave names

³ Jürgen Schwenden attributes to names the ability to express the essence of the bearers of names. In the “Vorwort” of his book *Biblische Eigennamen* he writes “Namen haben in den Schriften des Thanach eine hervorragende Bedeutung – seien es die Personennamen – seien es die Orts- und Gebietsnamen – seien es die Namen von Gottheiten. Für sie alle gilt, daß Name nicht ‘Schall und Rauch’ ist, sondern daß im Namen über den Träger eben dieses Namens und/oder über seine Herkunft eine wesentliche Aussage gemacht wird. Das ist nicht nur nach außen hin von Belang, sondern hat eine zutiefst innere Bedeutung für das Verständnis eines Menschen und für sein Handeln – und zuweilen auch für den Ort, an dem er lebt.” (1995, 1)

to all cattle, and to the birds of the air, and to every beast of the field." The act of naming things opens up specific divine and human dimensions for communication and for fellowship.

God himself reveals to Moses his Name at the burning bush. The narrative of the dialogue between the revealing God in Moses reads:

But Moses said to God,

"If I come to the Israelites and say to them, 'The God of your ancestors has sent me to you,' and they ask me, 'What is his name?' what shall I say to them?" God said to Moses, "I AM WHO I AM." He said further, "Thus you shall say to the Israelites, 'I AM has sent me to you.'" God also said to Moses, "Thus you shall say to the Israelites, 'The LORD, the God of your ancestors, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob, has sent me to you': This is my name forever (*zeh-šēmî lě'ôlām*), and this my memorial (*zikrî*) for all generations." (Gen 3:13-15)

In verse 15 is expressed the close connection of *šēm*, "name," with the word *zēker*, "memory, memorial." This connection indicates a memorializing, making mention of or meditating upon the name (cf. Ps 20:8). This connection is effectively presented in the meeting of Moses with God at the moment of renewal of the covenant at Sinai: "The LORD descended in the cloud and stood with him there, and proclaimed the name (*wayyiqrā' bēšēm*), 'The Lord'. The LORD passed before him, and proclaimed, 'The LORD, the LORD, a God merciful and gracious ...'" (Ex 34:5-6)

The narrative of Jacob's wrestle with God at Peniel (Gen 32:22-31) "a man wrestled with him until daybreak" (v. 24). When the day was breaking the mysterious man wanted to go, but Jacob said to him: "I will not let you go, unless you bless me." This demand opens the dialogue:

"So he said to him, 'What is your name?' And he said: 'Jacob.' Then the man said, 'You shall no longer be called Jacob, but Israel, for you have striven with God and with humans, and have prevailed.' Then Jacob asked him, 'Please tell me your name.' But he said. 'Why is it that you ask my name?' And there he blessed him. So Jacob called the place Peniel, saying, 'For I have seen God face to face, and yet my life is preserved.'" (Gen 32:27-30)

Yoel Elitzur states about the origin of place names in some events: "A widespread phenomenon in the Bible is the naming of places after certain events that took place there; but with very few exceptions this represents a secondary interpretation of an existing name which had survived accurately for generations." (Elitzur 2004, 2)

In another place in the Hebrew Bible we find a prophetic poetic exclamation:

"Lift up your eyes on high and see:
who created these?"

He who brings out their host by number,
calling them all by name ..." (Isa 40:26)

Within the poem Isa 56:1-8 we find a divine assurance to groups of exiles who returned to the Holy Land from Babylon:

"To the eunuchs who keep my Sabbaths,
who choose the things that please me
and hold fast my covenant,
I will give in my house and within my walls
a monument and a name (*yād wāšēm*)
better than sons and daughters;
I will give them an everlasting name (*šēm 'ōlām*)
which shall not be cut off." (Isa 56:4-5)

It is noteworthy that in the State of Israel the phrase *yād wāšēm* was chosen as the name of the memorial in honour of all who perished in the holocaust.

In a logical inner relationship with the conscience, God gives existence to all things by naming them to stand passages expressing the idea that to cut off a name means to end the existence of its bearer (1 Sam 24:21; 2 Kings 14:27; Isa 14:22; Zeph 1:4; Job 18:17; Ps 83:4). Everyone who is called by the name of the Lord is his possession and therefore comes under his authority, his protection and his mercy (Deut 28:10; Isa 43:7; 63:19; Dan 9:18-19; 2 Chr 7:14). All the more strong is the desire to be called by God's name and thus to survive and to exist forever. According to the closing eschatological passage in the book of Isaiah God promises:

"For as the new heavens and the new earth
which I will make,
shall remain before me, says the Lord;
so shall your descendants and your name remain." (Isa 66:22)

In his work *Paradise Lost*, John Milton refers to Adam who was able to give names to beasts and birds (Gen 2:20) and says that he understood their nature:

"I named them, as they passed, and understood
Their nature, with such knowledge God endued
My sudden apprehension: but in these
I found not what methought I wanted still;
And to the heavenly vision thus presumed.
O by what name, for thou above all these,
Above mankind, or aught than mankind higher,
Surpassest far my naming, how may I
Adore thee, author of this universe,
And all this good to man, for whose well being
So amply, and with hands so liberal

Thou hast provided all things: but with me
I see not who partakes. [...]" (Milton 2008, 8.352–364)

Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) expressed himself on the meaning of names in his work *Faust* in Faust's reply to Margareta's question whether he believes in God:

"MARGARETA. Then you don't believe?
FAUST. My sweet beloved child, don't misconceive
My meaning! Who dares say God's name?
Who dares to claim
That he believes in God?
And whose heart is so dead
That he has ever boldly said:
No, I do not believe?
Embracing all things,
Holding all things in being,
Does He not hold and keep
You, me, even Himself?
Is not the heavens' great vault up there on high,
And here below, does not the earth stand fast?
Do everlasting stars, gleaming with love,
Not rise above us through the sky?
Are we not here and gazing eye to eye?
Does all this not besiege
Your mind and heart,
And weave in unseen visibility
All round you its eternal mystery?
Oh, fill your heart right up with all of this,
And when you're brimming over with the bliss
Of such a feeling, call it what you like!
Call it joy, or your heart, or love, or God!
I have no name for it. The feeling's all there is:
The name's mere noise and smoke—what does it do
But cloud the heavenly radiance?" (von Goethe 2008, Part I, 3430–3458)

Great poets were well aware of limited possibilities to understand the *nature* or effectiveness of created things which bear their names. They are aware that no name can adequately express the essence, omnipotence, omniscience and holiness of God. As James Barr states: "There is a difficulty in principle that the name represents the character of the being an existence of the bearer." (1969, 21) Many explanations of names rest in fact on very weak foundations. The tendency to name things, humans and gods/God helps to overcome "primitive anonymity." The search for identity leads to the maximal potential of naming things, humans, and especially gods/God. As Hans Bietenhard states:

“In contrast to the primitive anonymity of the gods is another stage of religion, namely that which heaps as many names as possible on the god which is worshipped. On the magical view that the utterance of the right word, in this case the use of the appropriate divine name, is an indispensable condition for achieving the desired effect, “names are heaped up, and it is felt better to go too far than to run the risk of missing the decisive word. [...] This heaping up of names for the one god can easily lead religion to the conclusion that language no longer has the resources to name the God adequately. [...] This is not philosophical resignation; the religious thinker is pressing forward in profound faith to acceptance of the θεῖον and θεός,” (Bietenhard 1995, 249)

In spite of all limitations, there is the tendency to name God and created things to denote essential properties of God and humans. The most conspicuous result of this tendency is a very great number of proper names, appellatives and attributes forming “onomastic fields” according to some criteria of appropriateness. It seems to be important to note that “names, despite their individuating function, do not exist in isolation; quite the contrary, they are part of textured structures in which they hone each other in mutual interdependence. They belong to a variety of discrete onomastic ‘fields.’” (Nicolaisen 1995, 389; see also Moser 1957; 1958; Fleischer 1962; Nicolaisen 1982)

A greater number of synonym and antonym common and proper names, appellatives and attributes, referred to God in various literary kinds and genres, express many aspects of God’s properties, but in the final analysis, they cannot properly express the essence of God. Ludwig Wittgenstein points to the limits of language in any attempt to express the essence of God and humans, because “absolute or ethical values” are nonsensical. He explains: “I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence. For all I wanted to do with them was just to go beyond the tendency and I believe the tendency of all men who ever tried to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless.” (Wittgenstein 1965, 12)

It was already Buchanan Gray who classified the great number of Biblical proper names into four classes of names:

- I. Compound names in which one element denotes some form of kindred: father, brother, son, uncle, father-in-law, mother, son and daughter.
- II. Animal names.
- III. Compound names containing an element denoting some form of dominion: king (*melek*), lord (*ba'al*, *'ādôn*).
- IV. Compound names containing a divine name (*'ēl*, *yah*, *šadday*). (Gray 1896, 18)

This methodological criterion of classification is helpful also for making the classification of hundreds of appellatives and/or attributes contained in the Bible of the Old and the New Testament in relation to God. In this case, classification is not made so much on the ground of mere external resemblance, but rather on the thematic

ground: the class of names expressing God's power; the class of names expressing God's personal feeling towards humans. So we can form "fields" of appellatives or attributes: the "field" of appellatives or attributes denoting God's power; the "field" of appellatives or attributes denoting God's righteousness and justice⁴; the "field" of appellatives or attributes denoting God's grace, compassion and forgiveness⁵; the "field" of appellatives or attributes denoting God's wisdom,⁶ etc.

In a long-term project of God's attributes in the Bible, the semantic analysis of classes of God's attributes will be based on the examination of attributes according to their sources, their basic form of parallelism,⁷ and their thematic relationships.

3. Aspects of the Meaning of the Word "Name" in the Old and the New Testament

In the Old Testament, the word *šēm*, "name," occurs approximately 770x in the singular and 84x in the plural. The word has the meanings of name, mark, title, denomination and nature and denotes essential being with regard to both humans and God. The name contains something of the character of the one who bore it. In Eccl 6:10 we read: "Whatever has come to be has already been named (*nīqrā' šēmō*), and it is known what human beings are, and that they are not able to dispute with those who are stronger." When used of God, certain passages of the word "name" come close to the sense of "being, presence." God has promised: "In every place where I cause my name to be remembered (*'azkîr 'et-šēmî*) I will come to you and bless you." (Ex 20:24) The testament of Deuteronomy contains God's demand: "You shall seek the place that the LORD your God will choose out of all your tribes as his habitation to put his name there" (Deut 12:5); God will choose a place "as a dwelling for his name" (Gen 12:11).

The use of the word in various biblical texts reflects the oral-formulaic language. Right at the beginning of the existence of humankind "people began to invoke the name of the LORD" (Gen 4:26); in Bethel Abram "built an altar to the LORD and invoked the name of the LORD" (Gen 12:8); Abram "called on the name of the LORD" (Gen 13:4; 21:33; 26:25); at Mount Carmel, Elijah proposes to the prophets of Baal: "You call on the name of your god and I will call on the name of the LORD ..." (1 Kings 18:24-26) Naaman thought that Elisha would come out, "and stand and call on the name of the LORD his God" (2 Kings 5:11). God addresses a word of judgment "to a nation that did not call on my name" (Isa 65:1). The oracle of judgment on Assyria proclaims: "See, the name of the LORD comes from far away, burning with his anger

⁴ Dimensions of God's righteousness and justice are extensively treated in my monograph study *God's Righteousness and Justice in the Old Testament* (2022). The presentation of righteousness and justice in the New Testament remains to be done.

⁵ Many aspects of this 'field' of attributes of God's grace, compassion and forgiveness in the Old Testament are already treated in my above mentioned and other studies.

⁶ Important aspects of the 'field' of God's wisdom are treated by Matjaž 2019 and Palmisano 2019.

⁷ For basic forms of parallelism, see Avsenik Nabergoj 2019, 867–872.

..." (Isa 30:27) The name of God is in direct contrast to the pride of human forces.

In close connection with *šēm* occurs the noun *zēker*, "remembrance, memory, memorial," derived from the verb *zākar*, "to remember." In Akkadian *zikru* means "name" and *zakāru* can mean "to name, to mention." The nouns *šēm* and *zēker* often occur in parallel constructions. According to Ex 3:14-15 God revealed to Moses his name by saying: "Say this to the people of Israel, 'The Lord, the God of your fathers, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob, has sent me to you': this is my name (*zeh-šēmī*) for ever, and thus I am to be remembered (*wzeh zikrī*) throughout all generations." (Cf. Job 18:17; Prov 10:7; Isa 26:8). The psalmist proclaims: "Some trust in chariots, and some in horses, but we will remember the name of the Lord our God (*wa'ānahnū bēšēm-yhwh 'ēlōhēnū naz-kīr*)." (Ps 20:8)⁸ The pair is used also in the structure of antithetical parallelism: "The memory of the righteous (*zēker ṣaddīq*) is a blessing, but the name of the wicked (*wēšēm rēšā'īm*) will rot." (Prov 10:7)

The use of the word "name" in a contrasting sense reflects the central status of God as the holy one. On the one hand, God's name is an object of memorializing, praise, thanksgiving and worship, on the other hand of profanation. The psalmist proclaims: "We give thanks to you, O God; we give thanks; your name is near." (Ps 75:2) Another psalmist prays that God should pour his anger on the nations and the kingdoms "that do not call on your name" (Ps 79:6 = Jer 10:25). When the response to God's revelation is negative in any sense, God's holy name is profaned (Ezek 36:20-21; Am 2:7), defiled (Ezek 43:8), reviled (Ps 74:10,8, 18) or despised (Isa 52:5). In such situations God reacts with judgment, as proclaimed in Isaiah 59:19:

"So those in the west shall fear the name of the LORD,
and those in the east, his glory;
for he will come like a pent-up stream
that the wind of the LORD drives on."

In connection with David God declares: "my servant David may always have a lamp before me in Jerusalem, the city where I have chosen to put my name" (1 Kings 11:36); Mount Zion is declared as "the place of the name of the LORD of hosts" (Isa 18:7). The temple is built as a habitation for the name of God (2 Sam 7:13; 2 Chr 20:8). The temple is the dwelling place of God's name (1 Kings 8:27-30:3; Ps 74:7). So the psalmist can pray: "Save me, O God, by your name, and vindicate me by your might." (Ps 54:3) Of special relevance is God's promise for the king: "My faithfulness and steadfast love shall be with him; and in my name his horn shall be exalted." (Ps 89:25)

The revealed nature and character of God is the basis for calling upon the name of God. There are passages of appeal to God "for your/his name's sake." In Ps 25:11 the penitent prays: "For your name's sake (*lēma'an šimkā*), O LORD, pardon

⁸ According to the exact translation in the Authorized King James Version. The New Revised Standard Version has: "Some take pride in chariots, and some in horses, but our pride is in the name of the LORD our God."

my guilt, for it is great." (cf. Jer 14:7, 21) Similarly prays the petitioner in Ps 31:4: "You are indeed my rock and my fortress; for your name's sake lead me and guide me." Similarly does the petitioner in Ps 143:11: "For your name's sake, O LORD, preserve my life. In your righteousness bring me out of trouble."

God has chosen also angels to represent his name. In the account of the conquest of Canaan, God promises: "I am going to send an angel in front of you, to guard you on the way and to bring you to the place that I have prepared. Be attentive to him and listen to his voice; do not rebel against him, for he will not pardon your transgression; for my name is in him (*kî šēmî bēqirbô*)." (Ex 23:20-21; cf. 33:14) In the act of creation, God gives to Adam authority to name created things:

Then the LORD God said,

"It is not good that the man should be alone; I will make him a helper as his partner. So out of the ground the LORD God formed every animal of the field and every bird of the air, and brought them to the man to see what he would call them (*mah-yiqrā'-lô*); and whatever the man called every living creature, that was its name (*hû' šēmô*). The man gave names (*wayyiqrā' 'ādām šēmôt*) to all cattle and to the birds of the air, and to every animal of the field; but for the man there was not found a helper as his partner. So the LORD God caused a deep sleep to fall upon the man, and he slept; then he took one of his ribs and closed up its place with flesh. And the rip that the LORD God had taken from the man he made into a woman and brought her to the man. Then the man said, 'This at last is bone of my bones and flesh of my flesh; this one shall be called Woman (*'iššāh*), for out of Man (*kî mē'îš*) this one was taken.'" (Gen 2:18-23)

This narrative is recalled in the prophecy of consolation in Isa 40:25-26:

"To whom then will you compare me,
[...] or who is my equal? Says the Holy One.
Lift up your eyes on high and see:
[...] Who created these?
He who brings out their host and numbers them,
[...] calling them all by name (*lěkullām bēšēm yiqrā'*);
Because he is great in strength,
[...] mighty in power,
[...] not one is missing."

The more the experience of human transience is felt, the more God's transcendence is postulated. The "name" of God represents something wholesome and salutary. God's name is glorious and awesome (Deut 28:58), great (Jer 10:6; 44:26; Ps 76:2), majestic (Ps 8:2), holy (Lev 20:3; 22:32; Isa 57:15; Ezek 20:39; 36:20-22; 39:7, 22; 39:7-8; Am 2:7; Pss 33:21; 103:1; 105:3; 106:47; 146:21; 1 Chr 16:10, 35; 29:16), and jealous (Ezek 20:9, 14, 22; 39:7, 25). The people who know the name of God can appeal to him. This thought is particularly conspicuous in Solomon's

prayer for the dedication of the temple (1 Kings 8:27-30). The passage contains God's decision: "My name shall be there."

The name of God is frequently used as a synonym for God himself. In this sense God's name is an object of fear (Ps 61:6), of love (Isa 56:6; Pss 5:12; 69:37; 119:132), of blessing (Job 1:21; Pss 96:3; 103:1), of thanks (Ps 54:6; 1 Chr 16:35), of praise (2 Sam 22:50; Pss 7:17; 9:2; 18:50). To know the name of God means to know God himself in the framework of his revelation (Isa 52:6; Jer 29:25; Pss 9:11; 91:14). We find also one place in the Old Testament where "the Name" alone is used to denote God: "The Israelite woman's son blasphemed the Name (*'et-haššēm*) in a curse. And they brought him to Moses ..." (Lev 24:11) God's command to Moses is: "One who blasphemes the name (*šēm*) shall be put to death." (Lev 24:16) The LXX and Vg render "the name (*šēm*)" with explicit reference to God: "the name of the Lord (*to onoma kuríou; nomen Domini*)."

The formula "for his (my) name's sake" expresses the idea that God acts in accordance with his revealed character and reputation. In addition to petitions for help or mercy we find also the doctrine expressed by the psalmist that God saved Israel "for his great name's sake (*ba'ăbûr šēmô haggādôl*)" (1 Sam 12:22); "for my name's sake (*lěma'an šēmî*)" (Isa 48:9; Ezek 20:9, 14, 22, 44); "for my own sake (*lěma'anî*)" (Isa 48:11). The prophet Ezekiel has to announce to the house of Israel:

"Therefore say to the house of Israel, Thus says the Lord GOD: It is not for your sake (*lô' lěma'ankem*), O house of Israel, that I am about to act, but for the sake of my holy name (*kî 'im-lěšēm-qodšî*), which you have profaned among the nations to which you came. I will sanctify my great name (*wěqiddaštî 'et-šēmî haggādôl*), which has been profaned among the nations, and which you have profaned among them; and the nations shall know that I am the LORD, says the Lord GOD, when through you I display my holiness before their eyes." (Ezek 36:22-23)

The belief in God of salvation inspired also prayers in direct address to God "for your name's sake (*lěma'an šimkā*)" (Pss 25:11; 31:4; 143:11; Jer 14:7, 21). God's commitment to Israel could not be broken without a slur being cast on his reputation. God remains constant in his self-revelation and promises. Since God has chosen to accomplish his redemptive purpose for mankind through the election of Israel, he will not allow the nation to be destroyed. This doctrine presupposes the principle of revelation and God's unity, as declared by the prophet Zechariah: "And the LORD will become king over all the earth; on that day the LORD will be one and his name one." (Zech 14:9)

Some passages report of the negative aspect of a given name. Esau used the realistic popular etymology of the name of his brother Jacob: "Is he not rightly named Jacob? For he has supplanted me these two times." (Gen 27:36) Esau refers the name Jacob to the root *'qb*, "to seize at the heel, to beguile," and designates the patriarch as a cheat (cf. Gen 25:26), but this reveals a misunderstanding of this name which originally probably meant "May God protect." But the name

can be also changed on the ground of a new reality, commission or purpose. Jacob's name is changed into a name of honour, the name Israel: "You will no longer be called Jacob, but Israel, for you have striven with God and with humans, and have prevailed" (Gen 32:28). The changing of the patriarch's name from Jacob to Israel is reported once more: "God said to him, 'Your name is Jacob; no longer shall you be called Jacob, but Israel shall be your name.' So he was called Israel." (Gen 35:10) The name of Israel is interpreted freely, in contrary to its original linguistic meaning ("May God rule"). It is obvious that the narrator's main interest is not the exact etymological interpretation of the name but its change that indicates a change in the personality of Jacob.

In connection with the narrative of David's meeting with the clever and beautiful Abigail in the Judean desert, we find expressed the idea that people must be as their names indicate. The explanation is expressed with literary artistry. Abigail explains the meaning of the name of her husband Nabal who combined foolishness and churlishness by using the simple wordplay: "My lord, do not take seriously this ill-natured fellow, Nabal; for as his name is, so is he; Nabal (*nābāl*) is his name, and folly (*nēbālāh*) is with him." (1 Sam 25:25) The woman of good intelligence finds an excuse for her husband in his lack of wisdom.⁹ Raymond Abba identifies the name with the character of the bearers of the name, when he explains this and some other biblical examples:

"The Name in the OT is the essence of personality, the expression of innermost being. Esau says of his unscrupulous brother: 'Is he not rightly named Jacob? For he has supplanted me these two times' (Gen. 27:36). As such, a name is regarded as possessing an inherent power which exercises a constraint upon its bearer: he must conform to his essential nature as expressed in his name. Thus Abigail makes excuse for her husband: 'As his name is, so is he; Nabal [fool] is his name, and folly is with him' (1 Sam. 25:25). Hence a change of name accompanies a change in character. The changing of the patriarch's name from Jacob to Israel indicates a change in the personality of the man himself (Gen. 32:28)." (Abba 1962, vol. 3, 501b–502a)¹⁰

Human personalities act in the name of God; then they participate in divine authority. David, for instance, confronted Goliath "in the name of the LORD of hosts" (1 Sam 17:45). On the other hand, humans may participate in human authority by acting in the name of their lords (1 Sam 25:5, 9; 1 Kings 21:8; Esth 2:22; 3:12; 8:8, 10). And finally, they may act in their own name, i.e., in their own authority (Jer 29:25). If someone's name is invoked over someone or something, that person or thing is especially associated with him or her and comes under his or her authority and protection. Israel as a whole is considered to be an elected

⁹ The same pun is made in Isa 32:6: "For the fool speaks folly (*kī nābāl nēbālāh yēdabbēr*) ..." Job speaks of the fate of a fool: "Children of a fool are also children without name (*bēnē-nābāl gam-bēnē bēlī-šēm*), the very outcast of society" (Job 30:10). Martin Buber renders the sentence: "Söhne von Gemeinem, auch Namenloser Söhne, die gepeitscht wurden aus dem Land."

¹⁰ See also Donald 1963, 285–292; Barr 1969, 21–28.

people when they are called by God's name and therefore stand under his rule and protection (Deut 28:10; Isa 63:19).

Things, places and humans can participate in the identity and authority of other things, places, humans or God. A city taken in a battle was normally called by the name of the conqueror who claimed authority over it (2 Sam 12:28). When a woman is called by the name of her husband she derives her identity from him (Isa 4:1). The ark of God, the Solomonic temple, or Jerusalem are holy and special because they are called by the name of the Lord (2 Sam 6:2 = 1 Chr 13:16; 1 Kings 8:43 = 2 Chr 6:33; Jer 25:29). A prophet is especially associated with the name of God and stands under his authority. In this belief, Jeremiah states: "Your words were found, and I ate them, and your words became to me a joy and the delight of my heart; for I am called by your name, O LORD, God of hosts." (Jer 15:16)

In the Deuterocanonical/Apocryphal part of the Old Testament, the word "name" is used in relation to humans and to God. In relation to humans, the word "name" denotes the reputation of those who establish their name in various ways (Tob 3:15; Sir 40:19; 41:12-13). In the hymn in honour of our ancestors, Ben Sirach writes that "their bodies are buried in peace, but their name lives on generation after generation" (Sir 44:14). He expresses the desire: "May their bones send forth new life from where they lie, and may the names of those who have been honoured live again in their children!" (Sir 46:12)

In relation to God, the word "name" is used as a warning of abuse, as a mark of God's identity, as an object of the supplication of faithful people, and as an object of worship. Sirach warns of habitually uttering "the name of the Holy one"; "the person who always swears and utters the Name (*onomázōv*) will never be cleansed from sin." (Sir 23:9-10) In idolatry there is a hidden trap for humankind to put "the Name" on objects of stone and wood (Wis 14:21). The word "the Name" is used as a substitute for the name of God himself. In the book of Wisdom of Solomon the author praises the holy people on the way out of Egypt: "They sang hymns, O Lord, to our holy name." (Wis 10:20) The hymn of praise to God in Sirach 39:12-35 ends: "So now sing praise with all your heart and voice, and bless the name of the Lord." (Sir 39:35) In the Prayer of Azariah and the Song of the Three Jews the petitioner prays: "Deliver us in accordance with your marvellous work and bring glory to your name, O Lord." (Song of Thr, v. 20) In his prayer for deliverance, Baruch supplicates under the burden of exile: "Hear, O Lord, our prayer and our supplication, and grant us favour in the sight of those who have carried us into exile; so that all the earth may know that you are the Lord our God, for Israel and his descendants are called by your name." (Bar 2:14-15; cf. 2:26; 3:7) When Nicanor threatened the temple, the priests wept and said: "You chose this house to be called by your name, and to be for your people a house of prayer and supplication." (1 Macc 7:37)

In the New Testament, the word "name" is used in ways which are both parallel and complementary to its Old Testament usage. The novelty is that the name of Jesus Christ is linked with the name of God. In the Johannine writings, we find

the phrase "to believe in the name of Jesus" (Jn 1:12; 2:23; 3:18; 1 Jn 3:23; 5:13). In Mt 18:5 appears the phrase: "whoever welcomes one such child in my name welcomes me." Five times appears the formula of baptism "in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit" (Mt 28:19) and "in the name of Jesus Christ" (Acts 2:38; 10:48); "in the name of the Lord Jesus" (Acts 8:16; 19: 5). In other passages appear variants of this expression in connection with various actions in performed by Jesus: "in your name" (Mk 9:38 = Lk 9:49; 10:17); "my name" (Mk 16:17); "in the name of Jesus Christ" (Acts 3:6; 16:18); "(judgment) in the name of Lord Jesus" (1 Cor 5:4); warning "in the name of our Lord Jesus Christ" (2 Thess 3:6); anointing "in the name of the Lord" (Jas 5:14). Barnabas had spoken boldly "in the name of Jesus" (Acts 9:27) and "in the name of the Lord" (Acts 9:28); Jesus speaks of receiving a child, praying or be gathered "in my name" (Mt 18:5 = Mk 9:37-55 = Lk 9:48; Mt 18:20; Jn 14:14; 15:16; 16:23-24, 26). We notice bearing "the name of Christ" (Mk 9:41); receiving the child "in the name of Christ". Jesus complains that "many will come in my name" claiming to be the Messiah (Mt 18:5 = Mk 9:37 = Lk 21:8). There are faith, preaching, teaching and healing "in his (this) name" or "in the name of Jesus" (Lk 24:47; Acts 3:16; 4:17-18; 5:40); suffering "for the sake of the name" (Acts 5:42). Jesus warns of self-deception by saying: "Lord, Lord, did we not prophesy in your name, and cast out demons in your name, and do many deeds of power in your name?" (Mt 7:22).

Jesus spoke also of persecution of his followers "because of my name" (Mt 10:22; 24:9; Mk 13:13, 17). In the Acts, the account of the conversion of Saul contains the Lord's order to Ananias that he should go to Saul; "Go, for he is an instrument whom I have chosen to bring my name before Gentiles and kings and before the people of Israel; I myself will show him how much he must suffer for the sake of my name." (Acts 9:15-16) Paul declares to those who urged him not to go up to Jerusalem: "I am ready not only to be bound but even to die in Jerusalem for the name of the Lord Jesus." (Acts 21:13) The Jews ordered the apostles in the council "not to speak in the name of Jesus"; as they left the council, "they rejoiced that they were considered worthy to suffer dishonour for the sake of the Name" (Acts 5:40-41; cf. the expression "Way" in the sense of "Name" in Acts 9:2; 19:9).

4. Anonymity and Identity of God's Messengers (Angels) in the Old Testament

The advantages of naming persons can be illustrated by forms of etymology and descriptions of their role in events described. The proper name connotes personal identity, individuality, uniqueness, and personality: "The proper name defines biblical character more or less explicitly and comprehensively. In doing so, it ascribes unity and a full identity to the character and gives the reader a convenient way of referring to the figure and distinguishing it from others. The name may also carry symbolic meaning, which provides insight into the nature, appearance, or significance of the character in the larger story of the Israelite people." (Reinhartz

1998, 8) From this recognition follows that “an individual who was not named was not sufficiently prominent in the narrative, or in the history of the community to warrant specific identification” (Revell 1996, 51).

Characters without a proper name, speech or power are in a much weaker position. If characters are unnamed they are also described only minimally, and they speak and act briefly if at all. They are presented as “agents, that is, in the typified roles they play or the functions they perform” (Natanson 1986, 25). Good examples of unnamed human persons in the Old Testament are three unnamed servants of Pharaoh, the butler, the baker, and the captain of the guard in the Joseph narrative (Gen 37:50), the wise woman of Tekoa (2 Sam 14:1-14), the wise woman of Abel (2 Sam 20:14-22), the Queen of Sheba (1 Kgs 10:1-13 // 2 Chr 9:1-12), etc. The anonymous persons are not identified by proper name but by professional role and place names.

For the purpose of our study, the unnamed humans in biblical narratives are not of great relevance. For the appreciation of dimensions of the meaning of God’s names, appellatives and attributes is all the more important than the role of the residents of the heavenly realm, called “the sons of God” (Gen 6:1-4). “The sons of God (*běně hā’ēlōhîm*) went into the daughters of humans (*běnôt hā’ādām*), who bore children to them. These were the heroes that were of old, men of name (*’anšē haššēm*).” (Gen 6:4)¹¹ In the book of Job are mentioned Satan (Job 1:6; 2:1) and “heavenly beings” (Job 38:7). In many texts appear messengers or angels of God. Angels appear sometimes individually, sometimes in groups, always in connection with God’s revelation and intervention in earthly events. In most biblical texts angels appear without a name. In most cases, angels have the role of personal guidance. Abraham promises his servant that the Lord “will send his angel before you, and you shall take a wife for my son from there” (Gen 24:7; cf. Gen 24:40). Angels appear further as God’s agents in his salvation actions. God assures Moses help of his angel in the conquest of the land:

“I am going to send an angel in front of you, to guard you on the way and to bring you to the place that I have prepared. Be attentive to him and listen to his voice; do not rebel against him, for he will not pardon your transgression; for my name is in him. But if you listen attentively to his voice and do all that I say, then I will be an enemy to your enemies and a foe to your foes.” (Ex 23:20-22; cf. Ex 33:2)

¹¹ The New Revised Standard Version keeps the English tradition to render the phrase *’anšē haššēm* with the interpretative phrase “warriors of renown.”

This passage makes most clear that the angel does not act according to his name but definitely in the name of God, for God's name "is in him"; it is therefore so urgent for Moses to listen to his voice. Verse 22 points to the role of an angel as a prophet. As a prophet, the angel speaks in God's name. In Judges 2:1-5 we find the statement that "the angel of the Lord (*mal'ak-yhwh*) went up from Gilgal to Bochim" and declared using the first person form: "I brought you up from Egypt, and brought you into the land that I had promised to your ancestors [...]" The absence of the definite article suggests that the designation "angel of the LORD" refers indiscriminately to any member of a class of angels. The relevant question is not whether it refers to a distinct individual, but the recognition that God chose the superhuman class of being as his mediator in the act of salvation of the chosen people. In 2 Kings 19:35 "angel of the LORD (*mal'ak-yhwh*) set out and struck down one hundred eighty-five thousand in the camp of the Assyrians; when morning dawned, they were all dead bodies." In the narrative of Jacob's dream at Bethel (Gen 28:10-22) the narrator reports that Jacob "dreamed that there was a ladder set up on the earth, the top of it reaching to heaven; and the angels of God (*mal'ākê 'ēlōhîm*) were ascending and descending on it. And the LORD stood beside him and said, "I am the Lord, the God of Abraham your father and the God of Isaac ..." (Gen 28:12-13). We note the plural form of "angels of God."

During the conquest of the land, angels act as warriors battling Israel's enemies. Moses' final blessing on Israel begins with the poetic description:

"The Lord came from Sinai,
and dawned from Seir upon us;
he shone forth from Mount Paran.
With him were myriads of holy ones;
at his right, a host of his own.
Indeed, O favorite among peoples,
all his holy ones were in your charge;
they marched at your heels,
accepted direction from you." (Deut 33:2-3)

What are the boundaries that separate human beings, angels and God? Adele Reinhartz explains this important issue as follows:

"Some of the ambiguity in the angelic portrait is related to their anonymity. Properly named angels could have been counted and distinguished from one another, as, indeed, they were in late- and postbiblical literature. Their role as divine agents may require anonymity, however; their narrative portrayal as the bearers of God's name and the executors of his will points consistently away from any personal and unique identity, as would have been implied by a proper name." (Reinhartz 1998, 160)

What are then the boundaries that separate the role of angels, who deliver the messages of God, and the role of prophets, who are also charged with delivering divine messages?

It is clear that both angels as superhuman beings and humans as chosen prophets act as God's agents. But angels in general act in more mysterious ways. In the narrative of Balak who summons Balaam, a non-Israelite, to curse Israel (Num 22:22-35) it appears that Balaam did not see an angel of the LORD (*mal'ak-yhwh*) standing in the road as his adversary when he was riding on the donkey, whereas "the donkey saw the angel of the LORD (*'et-mal'ak-yhwh*) standing in the road, with a drawn sword in his hand" (Num 22:22-23). The passage as a whole shows that God chose an angel and a donkey as actors of his will against the intention of Balaam to fulfil the will of the non-Israelite ruler Balak directed against God's plan with Israel. "Angel's anonymity draws attention to his angelic role as God's agent" (Reinhartz 1998, 164). We notice that the vision of the angel of the Lord with "drawn sword in his hand" (Deut 22:23) appears also in Joshua's theophany vision by Jericho (Josh 5:13-15) in the formulation: "He looked up and saw a man (*'iš*) standing before him with a drawn sword in his hand." (Josh 5:13)

Some important aspects of the role of an angel chosen by God for the special task are described in the narrative of the conception and birth of Samson to Manoah of the tribe Danites and her wife who is not named and was barren (Judg 13). The birth of Samson is presented as a work of miraculous intervention of an angel sent by God to Manoah's wife. Some day she reported to her husband: "A man of God came to me and his appearance was like that of an angel of God most awe-inspiring; I did not ask him where he came from, and he did not tell me his name." (Judg 13:6) Sometime later the angel appears again to the woman and she tells the event quickly her husband. Manoah asks the angel: "What is your name so that we may honour you when your words come true?" (Judg 13:17) But the angel of the Lord asks him a question contrary to his expectation: "Why do you ask my name? It is too wonderful." (Judg 13:18) The context of the narrative shows that the encounter between the angel, Manoah and his wife is intimate in transcendent terms. Therefore, the name of the angel is not to be divulged in connection to God who acts wonderful things in favour of humans.

The question of how humans can see a superhuman being in its commission to reveal God's plan of salvation or damnation is not explicitly explained or presented in relevant passages. The theme of "seeing" the divine messenger is explicit in the divine appellation incorporated into the name of the well, named by the pregnant Hagar when "the angel of the LORD found her by a spring of water in the wilderness" (Gen 16:7-14). The angel acts as God's prophet of hope, communicating God's plan with Hagar and her son Ishmael. Hagar in distress was so impressed by the appearance of the LORD in the figure of an angel (*mal'ak-yhwh*) that the narrator concludes:

"So she named the LORD who spoke to her, 'You are El-roi'; for she said, 'Have I really seen God and remained alive after seeing him?' Therefore the well was called Beer-lahai-roi; it lies between Kadesh and Bered." (Gen 16:13-14)

Similar motifs appear in Hagar's second encounter with an angel (Gen 21:17-19). Here the angel does not act alone as God's representative. The narrator states that God himself opened Hagar's eyes to see the well as the sign of God's miraculous intervention in Hagar's extreme distress. The text reads:

"And God heard the voice of the boy; and the angel of God (*mal'ak 'ēlōhîm*) called to Hagar from heaven, and said to her, 'What troubles you, Hagar? Do not be afraid; for God has heard the voice of the boy where he is. Come, lift up the boy and hold him fast with your hand, for I will make a great nation of him.' Then God opened her eyes and she saw a well of water. She went, and filled the skin with water and gave the boy a drink." (Gen 21:17-19)

In the narrative of Abraham and Lot in Geneses 18–19 and in the narrative of Gedeon in Judges 6:11-40 the differentiation and the boundaries between the angel and the Lord are blurred by the angel's anonymity. Abraham saw "three men standing near him" (Gen 18:2), "two angels" appeared to Lot in Sodom (Gen 19:1). From these information we can conclude that the third of Abraham's visitors was God. In a similar circumstance of encounter of a divine messenger and Gedeon in Judges 6:11-40, "the angel of the LORD (*mal'ak-yhwh*) came and sat under the oak as Ophrah ..." (Judg 6:11). According to Judges 6:16 the LORD said to Gedeon: "But I will be with you (*kî 'hyeh 'immāk*), and you shall strike down the Midianites, every one of them." Here the Lord identifies himself by using a variant of the divine name revealed in Ex 3:14. Adele Reinhartz tries to explain the reason for combining the figures of man, angel and God himself in various theophanies:

"The anonymity of the angels contributes greatly to the confusion surrounding the nature of the visitors, their number, their identities, and their relationship to one another. Proper names for all visitors would have gone some distance in resolving these problems, as later re-tellers of the story, including Jewish and Christian commentators, recognized. The contrast between the definite naming of the Lord and the indefiniteness of the angels is illusory in light of angels' ability to speak and act in God's name. And the question remains: If God can enter the human realm to do these things himself, why are angels needed? Does it make a difference whether God is perceived directly or through his angels? Their anonymity in any case is consistent with their lack of unique individuation; they seek in concert or in God's name and have no personalities to speak of." (Reinhartz 1998, 173–174)

Human messengers who convey God's word to those to whom they are sent execute their role separated from them just by physical distance. Angels, on the other hand, are divine messengers, who make possible communication between God and human beings separated from them by metaphysical distance. Divine-human relationships are unpredictable because angels do not display their own

personal ambition or will but the plan of God with humans according to their situation. Sometimes they act as prophets and warriors, sometimes as agents of salvation or destruction, sometimes as instruments of God, whose name lives within them.

5. Conclusion

Any study of names in lexical and onomastic fields is far more complicated than some general statements would indicate. There is a general agreement that the word “name” and proper names, appellatives and attributes often signify the essence of things, places, humans and gods/God. The biblical writers loved to explain the meanings of proper names and places, but most of their explanations are in the modern era recognized as “popular etymologies”: they are merely phonetic wordplays to express the sentiments of the people or the significance of a particular person or event. Within the Hebrew religion, aspects of naming properties of the God of Israel prevails over the aspects of naming humans. The Bible of the Old and the New Testaments contains many names, appellatives and attributes of God. It seems that the role of the great number of names, appellatives and attributes of God reflects most clearly the dimensions of God’s nature and his activity in the history of Israel and humankind. Allen P. Ross explains the development of naming of things, places, humans and God through the history of the ancient Near East as follows:

“In telling the stories of antiquity, the narrators saw great value in analysing the significance of the names in such a way as to unlock the meaning of the event. The people had vanished, but their reputations and contributions would remain in the memory of a name explained. Places remained intact, but it was their names that brought back to life the events that occurred there. What is interesting is that later in the classical period, just when the names were most transparent and lent themselves more readily to etymological analysis, the writers ceased doing this. They were more interested in names in the foundational periods of the nation. Hebrew names were freely chosen if not invented. The names could be religious in content, expressing salvation experiences, confidence in the Lord, trust, thankfulness, and a variety of prayers: or, they could be profane ideas, such as animal names, plant names, colors, and the like.” (Ross 1997, 149–150)

Religious dimensions of the Bible manifest the growth from mythical traditions common to the ancient Near East to the invention of vocabulary including many names, appellatives and attributes; literary phrases; forms of parallelism and theological symbols. We note that some names, appellatives and attributes are the abstract designations of God’s nature and properties, some others are symbols taken from the material world. The more the Hebrew religion was demitised and

personified the stronger the tendency to multiply names, appellatives and attributes relating to God. The process of naming God continues in the New Testament and in the early Church.¹²

Methodologically this means that any name, appellative and attribute can be properly explained not in isolation but in the framework of its lexical and onomastic fields, given literary modes and genres and intertextual relations. This process includes also the perception and naming of angels as God's messengers, demons and evil gods. The contrasting state of affairs is reflected most clear in forms of antithetical parallelism, in contrasting word pairs and names, and in contrasting dialogues. The more God is perceived as *summum bonum* the more names, appellatives and attributes related to him meet their opposite. So God's names, appellatives and attributes have in the Bible the role of controversy with pagan designations of gods and demons. Therefore any such comparative and holistic research requires accurate long-term research on linguistic, semantic, literary and hermeneutical levels. The question is of the fullness of the meaning of the particular name, appellative and attribute as against the shallowness and emptiness of naming things, humans and gods in the world of idolatry.

References

- Abba, Raymond.** 1962. Name. In: George Arthur Buttrick, ed. *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*. Vol. 3. Nashville: Abingdon Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu [Foundational Literary Forms in the Bible]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:855–875.
- Barr, James.** 1969. The Symbolism of Names in the Old Testament. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 52:11–29.
- Bietenhard, Hans.** 1995. Onoma, Onomázō, Eponomázō, Pseudōnymos. In: Gerhard Friedrich, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 5, 242–283. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Brongers, Hendrik Antonie.** 1965. Die Wendung *běšem yhwĥ*. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77:1–20.
- Donald, Trevor.** 1963. The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes. *Vetus Testamentum* 13:285–292.
- Eichler, Ernst, Gerold Hilty, Heinrich Löffler, Hugo Steger and Ladislav Zgusta, eds.** 1996. *Namenforschung / Name Studies / Les noms propres*. Vols. 1–2. Index Volume. Berlin: De Gruyter.
- Elitzur, Yoel.** 2004. *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History*. Jerusalem: The Hebrew University Pagnes Press; Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Fleischer, Wolfgang.** 1962. Zur Frage der Namenfelder. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* 11:319–326.
- Goethe, Johann Wolfgang von.** 2008. *Faust*. 2 vols. Translated with an Introduction and Notes by David Luke. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, Buchanan.** 1896. *Studies in Hebrew Proper Names*. London: Adam and Charles Black.
- Hallo, William W., ed.** 1997. *The Context of Sripture*. Vol. 1. *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill.
- Hanks, Patrick, and Flavia Hodges.** 1996. *Oxford Dictionary of First Names*. Oxford: Oxford University Press.
- Krašovec, Jože.** 2022. *God's Righteousness and Justice in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odre-

¹² Robert Petkovšek compares the ways of defining the nature and acting of God in the language of metaphysics and in the gospel (2016, 7–24).

- šenjske modrosti [The Use of the Old testament in the Rhetorical Argumentation of the First Epistle to the Corinthians and Its Importance for Understanding the Salvific Wisdom]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:923–935.
- Milton, John.** 2008. *The Major Works*. Edited with an Introduction and Notes by Stephen Orgel and Jonathan Goldberg. Oxford: Oxford University Press.
- Möller, Lucie A.** 1996. *Methods and Problems in Proper Name Lexicography*. In: Ernst Eichler et al. 1996, 324–328.
- Moser, Hugo.** 1957. Namenfelder. *Der Deutschunterricht* 9, no. 5:51–72.
- — —. 1958. Zum Problem der Namenfelder. In: *Actes et mémoires du cinquième congrès international de toponymie et d'anthroonymie, Salamanca 1955*. Vol. 1, 161–164. Salamanca: Salamanca University.
- Natanson, Maurice.** 1986. *Anonymity: A study in the Philosophy of Alfred Schutz*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nicolaisen, Wilhelm F. H.** 1982. Lexical and Onomastic Fields. In: *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Onomastic Sciences, Cracow 1978*. Vol. 2, 209–216. Wrocław: Ossolineum.
- Nicolaisen, Wilhelm F. H.** 1996. Name and Appellative. In: Eichler et al. 1996, 384–393.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2019. Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore in Ben Sira [The Study of Images and Metaphors on the Fear of the Lord in Ben Sira]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:891–907.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija [The Word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:7–24.
- Reinhartz, Adele.** 1998. "Why Ask My Name?": *Anonymity and Identity in Biblical Narrative*. Oxford: Oxford University Press.
- Reitener, Friedrich V., Heinz-Josef Fabry, and Helmer Ringgren.** 2006. Šëm. In: G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 15, 128–167. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Revell, Ernest John.** 1996. *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*. Kampen: Kok Pharos.
- Ross, Allen P.** 1997. Šëm. In: Willem A. VanGemeren, ed. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Vol. 4, 147–151. Carlisle: Paternoster Press.
- Schwennen, Jürgen.** 1995. *Biblische Eigennamen: Gottes-, Personen- und Ortsnamen im Alten Testament*. Neuhausen: Hänssler-Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1965. Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* 74:3–12.
- Woude, Adam Simon van der.** 1997. Šëm. In: Ernst Jenni and Claus Westermann, eds. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 3, 1347–1367. Peabody, MA: Hendrickson.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 863—876

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 27-277-245.38

DOI: 10.34291/BV2022/04/Palmisano

© 2022 Palmisano, CC BY 4.0

Maria Carmela Palmisano

Prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide

Perspectives of Freedom and Liberation in the Book of Sirach

Perspektive svobode in osvoboditve v Sirahovi knjigi

Riassunto: L'articolo presenta i risultati dell'analisi lessicale e semantica sul tema della libertà e della liberazione nella versione ampia del testo greco (GII) del libro veterotestamentario del Siracide e tiene conto del confronto con i manoscritti ebraici dell'opera sapienziale. Dopo una chiarificazione di ordine metodologico e avendo situato la ricerca nell'ambito delle indagini teologiche contemporanee sul tema nell'AT, il contributo presenta i risultati dell'analisi di circa trenta passi del libro nei quali compare un vocabolario direttamente o indirettamente collegato con il tema studiato. I testi sono raggruppati facendo riferimento a due prospettive adottate dal saggio Ben Sira: quella teologico-sapienziale, in cui soggetto della libertà e della liberazione è Dio o la sapienza, e quella antropologica, in cui soggetto è l'uomo (il maestro di sapienza o il suo discepolo) ed il suo agire nelle relazioni interpersonali e nella storia; un terzo gruppo di testi illustra lo stretto collegamento tra le due prospettive. Infine, l'articolo offre spunti di riflessione per un dialogo con la cultura del nostro tempo.

Parole chiave: Libertà, liberazione, salvezza, Siracide, prospettiva teologico-sapienziale, prospettiva antropologica

Abstract: The article presents the results of the lexical and semantic analysis of the theme of freedom and liberation in the broad version of the Greek text (GII) of the Book of Sirach and considers the comparison with the Hebrew manuscripts of the text. After having explained the methodology and having situated the research in the context of contemporary theological researches regarding the theme in the OT, the article provides the results of the analysis of approximately thirty passages of the Book, containing the vocabulary directly or indirectly connected with the topic studied. The texts are grouped according to two perspectives adopted by the sage Ben Sira: the theological-sapiential perspective, where the subject of freedom and liberation is God or wisdom, and

the anthropological perspective, in which a subject is a man (the master of wisdom or his disciple) and his action in interpersonal relationships and in the history. The third group of texts shows a close connection between the two perspectives. Finally, the article offers some guidelines for a dialogue with the culture of our time.

Keywords: Freedom, liberation, salvation, Sirach, theological-sapiential perspective, anthropological perspective

Povzetek: Članek predstavlja rezultate leksikalne in semantične analize teme svobode in osvoboditve v širši verziji grškega besedila (GII) starozavezne Sirahove knjige in upošteva primerjavo s hebrejskimi rokopisi knjige. Po metodološkem pojasnilu in umestitvi raziskave v kontekst sodobnih teoloških raziskav o tej temi prispevek predstavlja rezultate analize približno tridesetih odlomkov knjige, v katerih je posredno ali neposredno uporabljeno besedišče, povezano s preučevano tematiko. Besedila smo uvrstili v dve skupini, ki pomenita dve perspektivi, navzoči v knjigi: v teološko-modrostno, v kateri je subjekt svobode in osvoboditve Bog ali modrost, in v antropološko, v kateri je subjekt človek (učitelj modrosti ali njegov učenec) in njegovo delovanje v medsebojnih odnosih in v zgodovini. Tretja skupina besedil pa prikazuje tesno povezavo med obema perspektivama. Na koncu članek prikazuje nekatere sklepe in iztočnice za dialog s kulturo današnjega časa.

Ključne besede: svoboda, osvoboditev, odrešenje, Sirach, teološko-modrostna perspektiva, antropološka perspektiva

1. Introduzione

Tra i numerosi temi e valori, oggetto degli insegnamenti sapienziali del saggio Ben Sira, riveste un ruolo particolare quello della libertà presentata nelle sue numerose sfaccettature, innanzi tutto come caratteristica dell'esistenza umana ricevuta in dono con la vita stessa e perciò intimamente legata alla creazione e al Creatore.¹ La libertà è presentata anche come esperienza di liberazione da quelle condizioni che ostacolano l'espressione degli individui e dei popoli. Se Israele con l'esodo dalla schiavitù in Egitto sperimentò la libertà come dono gratuito di Dio, essa è pure ritratta da Ben Sira come un invito rivolto ad ogni persona a dare il suo assenso e a partecipare con responsabilità alla propria educazione e formazione, così come alla liberazione di coloro che, per ragioni di ordine storico, culturale o sociale, non sono nella condizione di progettare e realizzare una vita piena di senso.

In questo studio presenteremo i risultati dell'analisi lessicale dei concetti di libertà e liberazione nel libro del Siracide. Considerando la problematica della cri-

¹ Questo articolo è stato scritto come risultato del lavoro svolto nell'ambito del programma di ricerca «Valori nelle fonti e nelle tradizioni giudaico-cristiane e le possibilità di dialogo (P6-02621)», cofinanziato dall'Agenzia Slovena per la Ricerca.

tica testuale del libro sapienziale² e delle versioni antiche a nostra disposizione, prenderemo come testo base della ricerca quello della versione greca ampia (GII) edita da Ziegler (1980), facendo riferimento anche ai manoscritti ebraici quando questi sono presenti ed il confronto risulta significativo ai fini della nostra indagine. Analizzeremo inoltre alcuni testi nei quali, pur non ricorrendo il vocabolario tipico del campo semantico della libertà e della liberazione, Ben Sira utilizza immagini che attengono al medesimo tema e ci consentono di arricchire la discussione includendo nuove prospettive. Il libro sapienziale del Siracide è un testo poetico in cui l'autore ha utilizzato differenti generi letterari (come le istruzioni sapienziali, la preghiera, l'inno, l'elogio), caratteristica questa che è necessario avere presente quando cerchiamo di proporre una visione di sintesi su un tema che l'autore ha trattato in punti e contesti letterari diversi dell'opera.

2. Il vocabolario della libertà e della liberazione nel Siracide

L'indagine lessicale dei concetti di libertà e liberazione nel libro del Siracide³ indica che il nipote di Ben Sira utilizza un vocabolario ampio e articolato: oltre al sostantivo greco ἐλευθερία «libertà»⁴ (che traduce il termine ebraico הַפְּדוּת «libertà»), egli impiega i verbi greci λυτρόω «liberare» e σώζω «salvare» (con i quali sono rispettivamente resi i verbi לַצַּדִּיק «liberare»⁵ e עָשָׂה «salvare»). A questi occorre aggiungere le ricorrenze di altri verbi ebraici con valore sinonimico dei due verbi greci λυτρόω e σώζω (ad esempio, לָצַדַּק «redimere»⁶) e degli antonimi quali «opprimere, schiacciare» (cfr. la versione greca in 3,27a con riferimento al cuore; 13,12 nella descrizione dell'arrogante) oltre ai sostantivi ebraici corrispondenti ai termini greci quali «(θλιψις), grido (καταβόησις)» (cfr. la versione ebraica di 4,9 קָצַוּק). I verbi greci ed ebraici menzionati sono quelli più ricorrenti nell'AT per trattare del tema considerato.⁷

² Per una presentazione più dettagliata della critica testuale del libro del Siracide, cfr. Gilbert 2014a, 3–21; Palmisano 2016b, 18–31.

³ Oltre all'utilizzo delle concordanze elettroniche facciamo riferimento all'utile strumento di Barthélemy e Rickenbacher 1973.

⁴ Il sostantivo greco ricorre in Sir 7,21; 33,26 in entrambi i casi nel contesto di insegnamenti sulla relazione con lo schiavo. Il corrispondente termine ebraico הַפְּדוּת ricorre nel medesimo passo (Sir 7,21 mssACD, in forme grafiche diverse ma provenienti dalla medesima radice הפש) ed in Sir 13,11 msA. Nei manoscritti ebraici del libro sapienziale non ricorre il lemma קָדוֹר «liberazione» presente ad es. in Lv 25,10; Ger 34,8.15.17 in riferimento alla libertà proclamata nell'anno del giubileo e la liberazione degli schiavi e dei prigionieri.

⁵ Il verbo ricorre nei manoscritti ebraici di Sir 4,10 msA; 8,16 mssAD; 12,15 msA; 31,6 ms B; 40,24 msB; 51,2.8 msB.

⁶ Il verbo ebraico ricorre quattro volte nei manoscritti ebraici di cui disponiamo (Sir 37,19 mssBC; 51,8.12 msB).

⁷ Facciamo riferimento al lavoro di teologia biblica di Pietro Bovati 2012, 18-21 dove viene analizzato il campo semantico della libertà e della liberazione.

3. Analisi dei testi principali in cui ricorre il vocabolario della libertà e della liberazione

Lo studio analitico del libro del Siracide condotto sulla versione greca e col confronto con il testo ebraico, dove questo è stato possibile, ci ha consentito di individuare trenta passi in cui compare il tema della libertà e della liberazione,⁸ ovvero un vocabolario attinente alla tematica che include anche l'uso di immagini ad esso riconducibili direttamente o indirettamente.⁹

I passi analizzati possono essere ricondotti a due prospettive di interpretazione della libertà e del processo di liberazione da parte del saggio: la prospettiva teologico-sapienziale e quella antropologica. Nella prospettiva teologico-sapienziale soggetto della liberazione è Dio che dona la libertà oppure è la Sapienza (personificata o intesa come insieme di insegnamenti e istruzioni che hanno la loro origine nella rivelazione di Dio);¹⁰ nella seconda la libertà e la liberazione sono descritte nella loro dimensione antropologica, cioè come caratteristica della persona umana nel suo compiere scelte e agire nella storia. Presenteremo anche un terzo gruppo di testi in cui i due aspetti teologico ed antropologico della libertà si intrecciano.

I risultati dell'analisi condotta cercano di definire quali sono, per il sapiente di Gerusalemme, i tratti fondamentali del tema, tenendo conto del contesto socio-culturale e religioso del II° sec. a.C. nel quale l'opera è sorta.¹¹

3.1 Libertà e liberazione secondo la prospettiva teologico-sapienziale di Ben Sira

Il primo testo del libro sapienziale in cui troviamo un riferimento esplicito al tema della libertà e della liberazione è Sir 2,11 (διότι οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας καὶ σώζει ἐν καιρῷ θλίψεως, «Poiché compassionevole e misericordioso è il Signore, perdona i peccati e *salva* nel tempo della tribolazione»).¹² Nell'unità centrale dell'istruzione sapienziale di Sir 2,1-18 (Sir

⁸ Nel libro del Siracide il tema della libertà umana è oggetto esplicito di istruzioni sapienziali nella sezione di Sir 15,11–18,14 dedicata al tema di Dio, del peccato e della grazia; cfr. Gilbert 2014b, 123-141, soprattutto 124-128. I trenta testi ai quali facciamo riferimento in questo studio analizzano in modo sistematico tutti i passi nei quali si può osservare qualche riferimento al vocabolario diretto o indiretto della libertà anche se non si tratta sempre di trattazioni sistematiche.

⁹ I passi individuati e analizzati sono i seguenti: Sir 2,11; 4,9-10; 7,21; 8,18; 10,25; 12,15; 14,26; 15,14.16-17; 22,25; 23,1; 24,24; 25,25; 26,29; 29,12; 30,21; 31,5; 33,1.26; 34,12-13.16; 35,23; 36,8; 38,24; 39,26-27; 40,7.24; 41,1; 46,1.20; 47,25; 48,20; 49,10; 50,24; 51,2.8.9.11.

¹⁰ Nel presente lavoro usiamo il termine Sapienza, con l'iniziale maiuscola, quando ci riferiamo alla sapienza personificata e sapienza, con l'iniziale minuscola, quando facciamo riferimento agli insegnamenti sapienziali.

¹¹ Il contesto storico in cui visse Ben Sira era caratterizzato dalla sottomissione della Giudea alla dominazione siriana, dalle persecuzioni dei Giudei già presenti prima dell'avvento al regno di Antioco IV Epifane che certamente esercitarono un particolare influsso sul saggio e sulle sue istruzioni sapienziali; per una presentazione del contesto storico della Palestina al tempo di Ben Sira, cfr. Hengel 2001, 29–42.

¹² Al testo di Sir 2,11 potrebbe essere accostata un'aggiunta greca presente in 24,24cd avente valore di un'affermazione teologica in cui si sottolinea l'unicità della salvezza divina: «Il Signore Onnipotente è l'unico Dio, fuori di lui non c'è altro salvatore»; per un'analisi esegetica dell'aggiunta, cfr. Severino Busino 2013, 375–377. L'affermazione potrebbe essere collegata a una condizione storica particolare,

2,7-14 costituisce la seconda unità del passo), in cui il saggio invita i discepoli ad affidarsi al Signore che libera e salva al momento della prova, il v. 11 offre le ragioni teologiche di questo affidamento, radicato nell'esperienza dei padri (v. 10), nella storia della salvezza e corroborato dall'esperienza personale.¹³

La libertà umana riveste un ruolo particolare nel passo di Sir 15,14.16-17. Il v. 14 (αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφήκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ «Egli dall'inizio ha creato l'uomo e l'ha lasciato in potere della sua *volontà*») avvia la discussione sulla libertà umana indicando che essa è un dono di Dio, che l'uomo riceve al momento della creazione e risulta immediatamente legata, nei vv. 16-17, ai concetti di scelta e responsabilità libere e personali, espressi mediante il contrapporsi di duplici immagini particolari, quali quelle del fuoco e dell'acqua (al v. 16) e quelle della vita e della morte (al v. 17), verso i quali l'uomo può stendere la propria mano, avendo consapevolezza delle conseguenze del proprio agire; le immagini e i termini presentati ai vv. 16-17 infatti si escludono a vicenda.¹⁴ L'insegnamento di Ben Sira appare in questo punto in linea con la tradizione veterotestamentaria (Dt 30,19) ma in contrasto con il pensiero degli stoici, che rifiutano l'idea che l'uomo abbia la libertà di scegliere tra azioni opposte.

Il passo successivo, di particolare rilievo per il nostro tema, è la preghiera del sapiente presentata in Sir 22,27–23,6 nella quale il saggio si rivolge a Dio chiedendogli la libertà interiore espressa come controllo dell'uso della lingua e delle passioni.¹⁵ In Sir 23,1 leggiamo: κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου μὴ ἐγκαταλίπῃς με ἐν βουλήν αὐτῶν μὴ ἀφῆς με πεσεῖν ἐν αὐτοῖς, «Signore, padre e padrone della mia vita, non abbandonarmi *al loro volere*, non lasciarmi cadere per loro [bocca e labbra]». La preghiera esprime la fiducia dell'orante in Dio che può custodire la libertà interiore più profonda del saggio liberandolo dalla caduta in possibili forme

segnata da pericolo e persecuzione per il popolo (nel periodo della dominazione della dinastia dei Seleucidi in Palestina), probabilmente dopo la morte di Ben Sira, cfr. Hengel 2001, 276–313; per uno studio più ampio del periodo, cfr. Schürer 1973–1987.

¹³ Ben Sira anticipa, in questo passo, il motivo dell'insegnamento sviluppato nell'Elogio dei padri (44–50). Nelle generazioni precedenti siamo invitati a scorgere l'esempio della fede di Giobbe (cfr. Gb 8,8, che la fonda anch'esso sull'esempio dei padri), ma anche a considerare l'affermazione di Dt 32,7 e, per contrasto, di Ger 18,15-17). Il saggio invita, al v. 10, a tenere conto della tradizione, quindi offre una serie di domande retoriche negative cui corrispondono, per contrasto, riferimenti impliciti a esempi attinti dalla storia (cfr. Sal 22,5-6 e anche Sir 15,4b). Il v. 10 contiene anche espressioni simili a quelle ricorrenti nell'Elogio dei padri (Giosuè in 46,5, Samuele in 46,16-17 e Davide in 47,5). Tutti i riferimenti impliciti nel v. 10 tendono ad attualizzare le lezioni del passato, mentre al termine del libro lo stesso saggio si presenterà al discepolo come esempio di fede nella prova (cfr. 51,1-12).

¹⁴ Nel msA il v. 14 contiene tre stichi, nel secondo leggiamo: «L'ha liberato dal potere del suo nemico» che ricorda dall'inizio l'intervento salvifico di Dio. Il terzo («E l'ha consegnato alla sua inclinazione»), contiene il termine יָצַר (yצרw), che potrebbe indicare «il suo Creatore (colui che l'ha formato)» o anche «La sua (dell'uomo) inclinazione», secondo l'interpretazione rabbinica, con un'allusione proprio al problema della libertà dell'uomo.

¹⁵ La preghiera mostra somiglianza con testi più antichi (in particolare con la preghiera di Agur in Pr 30,7-9) ed è una preghiera tipicamente sapienziale, in quanto non allude a un particolare contesto della storia di Israele ma esprime a Dio una richiesta di carattere universale che, sollevandosi al di sopra delle contingenze storiche, rimane valida per ogni tempo e ogni luogo; cfr. Schökel e Linde 1988, 603–611.

di dipendenza dalle proprie passioni.¹⁶

In Sir 29,12 leggiamo, sempre nell'ambito della prospettiva teologica (in quanto agente non è l'uomo ma il bene operato che Dio conosce), un testo sul carattere espiatorio dell'elemosina (σύγκλεισον ἐλεημοσύνην ἐν τοῖς ταμείοις σου καὶ αὕτη ἐξελεῖταί σε ἐκ πάσης κακώσεως «Chiudi l'elemosina nei tuoi scrigni ed essa ti libererà da ogni sventura»), termine con il quale il traduttore greco traduce di frequente il termine ebraico «giustizia».¹⁷

Al termine di una sezione (32,14–33,3) sulle caratteristiche del saggio che teme il Signore e fedelmente trasmette la Legge, in Sir 33,1, leggiamo: τῷ φοβουμένῳ κύριον οὐκ ἀπαντήσῃ κακόν ἀλλ' ἐν πειρασμῷ καὶ πάλιν ἐξελεῖται «Chi teme il Signore non incorrerà nel male, ma nella prova ogni volta sarà liberato». La conclusione dell'istruzione indica che la liberazione ha la sua fonte nel timore del Signore, come possiamo dedurre dall'uso del verbo passivo nel quale riconosciamo l'agente divino. Chi osserva la Legge, nel senso più ampio indicato, mostra di temere il Signore che lo libera e salva nella prova. Il tema viene ripreso nuovamente e con tratti simili in Sir 34,13-17 dove il saggio è ritratto con le qualità religiose di chi teme il Signore. Ai vv. 13.16 leggiamo: ¹³πνεῦμα φοβουμένων κύριον ζήσεται ἢ γὰρ ἐλπίς αὐτῶν ἐπὶ τὸν σῶζοντα αὐτού; ¹⁶οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτόν ὑπερασπισμὸς δυναστείας καὶ στήριγμα ἰσχύος σκέπη ἀπὸ καύσωνος καὶ σκέπη ἀπὸ μεσημβρίας φυλακὴ ἀπὸ προσκόμματος καὶ βοήθεια ἀπὸ πτώσεως. «¹³Coloro che temono il Signore vivranno, poiché la loro speranza è posta in colui che li salva. ¹⁶Gli occhi del Signore sono rivolti a coloro che lo amano, protezione potente e sostegno forte, riparo dalla calura ardente e dal sole di mezzogiorno, protezione dagli ostacoli e soccorso nella caduta».¹⁸

In Sir 48,20, nel ritratto di Isaia, leggiamo in riferimento al tentativo di sottomettere la città di Gerusalemme da parte del re Assiro Sennacherib: καὶ ἐπεκαλέσασαντο τὸν κύριον τὸν ἐλεήμονα ἐκπετάσαντες τὰς χεῖρας αὐτῶν πρὸς αὐτόν καὶ ὁ ἅγιος ἔξ οὐρανοῦ ταχὺ ἐπήκουσεν αὐτῶν καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν χειρὶ Ἡσαίου, «Invocarono il Signore misericordioso, stendendo a lui le loro mani. Il Santo dai cieli subito li esaudì e li liberò per mano di Isaia». Anche in questo testo è chiara l'origine divina dell'atto liberatorio del Signore. In 49,10, invece, l'evento della liberazione

¹⁶ Nell'invocazione possiamo osservare anche l'uso della metafora della caduta, frequente in Ben Sira in relazione a diverse tematiche trattate (cfr. 28,18: la lingua; 9,5: le donne; 13,21: ricchi e poveri), per esprimere nell'orizzonte culturale e spirituale del saggio una grande disarmonia, che sconvolge l'ordine stabilito da Dio mediante la sapienza (cfr. Sal 27,1-2). Va quindi evitata con grande attenzione sia nella comunicazione (22,27), sia nell'uso del pensiero sia nella sfera dei sentimenti (23,3).

¹⁷ Pur non avendo il testo ebraico del passo, osserviamo, nella traduzione siriana della Peshitta, l'uso del termine «giustizia» che potrebbe essere stato presente anche nel testo ebraico. Sul carattere espiatorio dell'elemosina in Ben Sira, cfr. anche Sir 3,14 all'interno di una pericope che può essere considerata un commento sapienziale al comandamento divino di onorare i genitori (Es 20,12; Dt 5,16; cfr. anche Lv 19,3): il compimento del comandamento è un atto di giustizia che ha un suo ruolo nell'economia della salvezza.

¹⁸ Cfr. anche Sir 35,23 che in greco presenta un testo il cui soggetto è Dio ed il suo intervento in difesa dell'umile e del suo popolo: «finché [il Signore] non abbia giudicato la causa del suo popolo e non li abbia consolati con la sua misericordia»; nel testo ebraico leggiamo «con la sua salvezza» al posto di «con la sua misericordia».

del popolo viene presentato come parte della missione dei dodici profeti, descritti come soggetto del riscatto di Israele e verrà trattato in un paragrafo successivo.

In Sir 50,24, al termine della ricca descrizione del sommo sacerdote Simone e della liturgia da lui guidata, leggiamo un *augurio* conclusivo rivolto dal saggio al suo uditorio in cui viene invocato un nuovo intervento di liberazione di Dio, nel contesto in cui Ben Sira visse, caratterizzato dalla sottomissione della Palestina alla dinastia Siriaca dei Seleucidi: ἐμπιστεύσαι μεθ' ἡμῶν τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν λυτρωσάσθω ἡμᾶς, «Sia fedele con noi la sua misericordia e nei nostri giorni ci *liberi*».

del vocabolario della liberazione aventi come soggetto Dio sono particolarmente concentrate nell'ultima preghiera di ringraziamento rivolta da Ben Sira a Dio nell'ultimo capitolo del libro. Il passo, particolarmente interessante perché di carattere autobiografico, narra in forma di inno di ringraziamento la liberazione operata dal Signore quando il sapiente è stato vittima di una calunnia. I versetti più significativi ai fini del nostro studio sono: 51,2.8.9.11:

²ὅτι σκεπαστῆς καὶ βοηθὸς ἐγένου μοι καὶ ἐλυτρώσω τὸ σῶμά μου ἐξ ἀπωλείας καὶ ἐκ παγίδος διαβολῆς γλώσσης ἀπὸ χειλέων ἐργαζομένων ψεῦδος καὶ ἔναντι τῶν παρεστηκότων ἐγένου βοηθὸς καὶ ἐλυτρώσω με;

⁸καὶ ἐμνήσθην τοῦ ἐλέους σου κύριε καὶ τῆς ἐργασίας σου τῆς ἀπ' αἰῶνος ὅτι ἐξαίρητι τοὺς ὑπομένοντάς σε καὶ σώξεις αὐτοὺς ἐκ χειρῶν ἐχθρῶν;

⁹καὶ ἀνύψωσα ἀπὸ γῆς ἰκετεῖαν μου καὶ ὑπὲρ θανάτου ῥύσεως ἐδεήθην;

¹¹καὶ εἰσηκούσθη ἡ δέησίς μου ἔσωσας γάρ με ἐξ ἀπωλείας καὶ ἐξείλου με ἐκ καιροῦ ποιηροῦ

²poiché sei stato mio protettore e mio aiuto e *hai liberato* il mio corpo dalla perdizione e dalla trappola di una lingua menzognera e da labbra che dicono il falso e dinanzi a quanti mi accerchiavano fosti aiuto e mi *liberasti*.¹⁹

⁸Allora ricordai la tua misericordia, Signore, e le tue opere che sono da sempre, poiché tu *salvi* quanti sperano in te e li *salvi* dalla mano dei nemici.²⁰

⁹Allora elevai dalla terra la mia supplica e pregai per la *liberazione* dalla morte.

¹¹E tu hai ascoltato la mia supplica;²¹ poiché mi *hai salvato* dalla perdizione e

¹⁹ Nel msB leggiamo: «Hai trattenuto la mia carne dalla fossa e dal potere [traduzione letterale: “dalla mano”] dello še’ōl *hai liberato* il mio piede. Mi *hai liberato* dalla calunnia del popolo, dal flagello della calunnia della lingua e dalle labbra di chi insegue la menzogna». Continuando, nel msB al v. 3, leggiamo: «Tu mi hai *liberato* secondo la tua grande bontà dalla rete di quanti spiano dalle fessure della roccia».

²⁰ La traduzione dal testo ebraico del versetto nel msB: «Egli *salva* quanti cercano rifugio in lui, li *libera* da ogni male».

²¹ Il v. 11 descrive il momento dell'esaudimento della preghiera da parte di Dio come ascolto, salvezza e liberazione. Una dinamica simile di invocazione a Dio nella situazione di pericolo, comprendente la descrizione della minaccia subita, l'ascolto del Signore e la celebrazione della lode, si può osservare in numerosi salmi di supplica o grida di aiuto per la salvezza (cfr. Sal 22,2.7-19.22c.23-24; 35,17; 40,14; 41,11).

mi hai *liberato* nel tempo della malvagità.²²

Possiamo osservare come Ben Sira, nella descrizione della liberazione dalla lingua menzognera, utilizzi un vocabolario molto simile a quello dei salmisti ed anche degli autori dei libri storici con cui descrivono l'ostilità e l'avversità dei nemici, i pericoli sui campi di battaglia, spesso anche raffigurati con immagini di animali feroci o di immagini di caccia (per es. Sal 22,13-19).

La mappatura dei testi considerati consente di affermare che la prospettiva teologica è particolarmente ricorrente nel libro, sia negli insegnamenti sapienziali con cui viene descritta la libertà come dono originario di Dio sia nei passi, più numerosi e dettagliati, in cui il saggio descrive la liberazione come prezioso dono di Dio nella storia degli antenati d'Israele e, infine, nell'ultima sezione del libro, nell'esperienza personale.

Da quanto detto scaturisce che il riferimento ricorrente alla dinamica della liberazione nel libro può essere considerato un indicatore di quanto acuto fosse il desiderio di liberazione dal popolo oppressore al tempo di Ben Sira e di come questo anelito sia divenuto di seguito, al tempo delle traduzioni greca e latina, un tratto caratteristico sia della condizione della Palestina nei secoli successivi sia al tempo delle persecuzioni in epoca cristiana.

3.2 Libertà e liberazione secondo la prospettiva antropologica di Ben Sira

Passando ora a considerare la prospettiva antropologica, la prima ricorrenza che attiene alla prospettiva antropologica della libertà/liberazione ricorre in Sir 7,21 dove leggiamo: οἰκέτην συνετὸν ἀγαπάτω σου ἡ ψυχὴ μὴ στερήσης αὐτὸν ἐλευθερίας «ama il servo intelligente, non rifiutargli la *libertà*». Si tratta di una riflessione sul tema della relazione verso lo schiavo (cfr. Es 21,1-11; Lv 25,39-46; Dt 15,12-18),²³ nella forma di esortazione a favorirne la libertà, tema ripreso e affrontato in un contesto differente in Sir 33,25-32, dove al v. 26 la libertà viene presentata negativamente come volontà del servo di sottrarsi al lavoro.²⁴

Possiamo riconoscere un gruppo di testi che presentano la prospettiva antropologica della libertà ritraendo, in negativo, colui che manca di sapienza, lo stolto o l'irascibile, come tipi di persone che minacciano la libertà altrui; ad es. in Sir 8,16, con pochi tratti il maestro di sapienza rivela l'intenzione dell'irascibile di avventarsi contro chi gli si oppone: «¹⁶Non avere contesa con un irascibile e non attraversare con lui un luogo deserto, poiché ai suoi occhi il sangue non è nulla e nel luogo in cui non c'è *possibilità di soccorso* (in ebraico, msAD: «dove non c'è chi

²² Possiamo osservare che la versione greca, seguita da quella latina, usa la seconda persona singolare, mentre l'ebraico, con il siriano, la terza. Nel msB leggiamo: «Egli mi salvò da ogni male e mi *liberò* nel giorno della tribolazione».

²³ La tematica della relazione verso lo schiavo deve essere letta nell'ambito della situazione storica e sociale in cui il saggio Ben Sira viveva.

²⁴ Il versetto è di particolare interesse in quanto situato nel contesto di un insegnamento sulle relazioni amicali e familiari, dove la relazione con lo schiavo viene caratterizzata dall'amore (cfr. anche 33,32 che descrive la relazione con il servo come quella verso un fratello).

liberi dalla tua sventura, מַצִּיל יִשְׁחַדְךָ ») si avventerà contro di te». ²⁵

In Sir 10,25 viene presentato un tratto delle persone *libere*, la prontezza cioè a servire chi è dotato di sapienza: ²⁵οἰκέτη σοφῶ ἐλευθέροι λειτουργήσουσιν καὶ ἀνὴρ ἐπιστήμων οὐ γογγύσει, «²⁵Uomini *liberi* serviranno un servitore saggio e l'uomo esperto non brontolerà». Il testo indica significativamente che libertà e disponibilità a servire non si oppongono, ma procedono insieme, se guidate entrambe dalla sapienza.

Nella seconda metà del libro sapienziale sono frequenti gli insegnamenti del maestro di saggezza che invita il discepolo ad agire deliberatamente nei confronti di sé stesso per custodire un modo di vita buono che si basa sul saper discernere e decidere valutando le diverse situazioni di vita come potenzialmente positive o negative. Ad esempio in Sir 30,21 leggiamo un'esortazione al dominio di sé e a non abbandonarsi ad abbassamenti di umore e tristezza: : μὴ δῶς εἰς λύπην τὴν ψυχὴν σου καὶ μὴ θλίψῃς σεαυτὸν ἐν βουλή σου, «Non abbandonarti alla tristezza e non affliggerti *deliberatamente*» poiché al v. 23 viene specificato che «la grande tristezza» ha condotto molti alla rovina, facendo quindi leva sul valore dell'esperienza, maestra di sapienza nella tradizione popolare e biblica. ²⁶

Nell'istruzione del capitolo successivo in cui si affronta il tema della ricchezza, in Sir 31,5, leggiamo: «Chi ama l'oro non sarà giustificato, chi corre dietro i beni ne sarà fuorviato». La variante ebraica (msB e nota in margine al manoscritto) mostra una maggiore attinenza del passo con il tema della libertà e della liberazione: «Non si trovarono (i beni) per *liberarli* dal male né per *salvarli* nel giorno dell'ira». L'esperienza del saggio ammonisce contro l'inconsistenza dei beni che non possono procurare né libertà né salvezza davanti a Dio e così afferma che la libertà più profonda è dono di Dio e non può essere acquistata.

In Sir 38,24 nella descrizione del ritratto del saggio, viene presentato il tempo libero dedicato allo studio come condizione per acquistare sapienza: σοφία γραμματέως ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς καὶ ὁ ἐλασσούμενος πράξει αὐτοῦ σοφιοθήσεται «La sapienza dello scriba proviene dal tempo *libero dedicato alla lettura*, chi ha poche occupazioni diventerà sapiente». Questo passo consente di sottolineare il

²⁵ La medesima prospettiva antropologica che descrive situazioni negative, di *mananza di aiuto* e possibilità di *liberazione* ricorre in Sir 12,15ab (solo nel testo ebraico del msA) dove descrive l'atteggiamento del peccatore: «Quando viene con te egli non si manifesta a te, se cadi non intende cadere per *liberarti*»; per la ricostruzione del testo, cfr. Beentjes 1997, 38; 2001, 375. In Sir 26,29 il saggio descrive la difficoltà di incontrare un commerciante immune dal peccato, facendo riferimento ad un insegnamento ben radicato nella Legge (Lv 19,35-36; Pr 11,1; 20,10; Am 8,4-6) e nel giudaismo antico secondo i quali l'attività commerciale, che in se stessa non è negativa, rappresenta tuttavia di frequente una minaccia per chi la pratica e quindi il pericolo di infrangere la Legge; cfr. Palmisano 2016b, 255.

²⁶ Tra le istruzioni indirizzate al discepolo menzioniamo anche Sir 25,25 che, nell'insegnamento sulla cattiva e brava moglie, ritrae ciascuna con particolari immagini ed esorta il discepolo a: «Non dare all'acqua un'uscita e non dare confidenza a una donna malvagia». La sentenza fa uso dell'immagine della cisterna che, per adempiere alla sua funzione, deve essere senza fessure; essa è associata al motivo dell'abuso della libertà di parola da parte della donna «malvagia» che, come le screpolature del pozzo, ne rendono impraticabile l'uso. Il discepolo è invitato ad essere prudente e a scegliere la donna che teme il Signore, tratto che caratterizza sia il sapiente che la donna ideale (26,23b.25b), cfr. Di Lella 1987, 351-352.

valore della adesione libera del discepolo agli insegnamenti del saggio. Questo tratto deriva all'uomo, in particolare nella rivelazione, dalla creazione e dall'alleanza di Dio con il suo popolo. Il saggio sa che ogni percorso formativo necessita di una relazione di alleanza all'interno della quale il discepolo esprime la propria libertà accogliendo l'educazione.

3.3 L'intrecciarsi dell'aspetto teologico ed antropologico della libertà in alcuni passi del Siracide

All'inizio del libro del Siracide e all'interno di un'istruzione di sapienza offerta dal maestro al discepolo, sono presenti in contiguità le due prospettive antropologica e teologica del nostro tema. In Sir 4,9.10 leggiamo: ⁹ἐξελοῦ ἀδικούμενοι ἐκ χειρὸς ἀδικοῦντος καὶ μὴ ὀλιγοψυχίης ἐν τῷ κρίνειν σε ¹⁰γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατήρ καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῆ μητρὶ αὐτῶν καὶ ἔση ὡς υἱὸς ὑψίστου καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ μήτηρ σου, «⁹*Libera* chi subisce ingiustizia dalle mani di chi gliela arreca e non giudicare con ristrettezza d'animo. ¹⁰Sii come padre per gli orfani e come marito per la loro madre: sarai come figlio dell'Altissimo, che ti amerà più di tua madre». In questo testo è possibile osservare al v. 9 la prospettiva antropologica nell'invito rivolto dal saggio al discepolo perché sia attivamente promotore di liberazione. Il testo ebraico (msA) del v. 10, diverso dal greco, riporta: «Sii come un padre per gli orfani e diventa marito per le vedove e Dio ti chiamerà figlio e ti consolerà e *libererà* dalla disgrazia (מִשָּׁחַת וּיִצִילֶךָ)», utilizza il vocabolario della libertà facendo emergere il tratto della retribuzione divina che il saggio può attendere se vive nella fedeltà a Dio e all'alleanza con Lui. L'alleanza che fa da sfondo all'opera sapienziale di Ben Sira è quella bilaterale Sinaitica che si fonda sulla proposta di Dio, di essere l'unico Dio del suo popolo dopo averlo liberato dalla schiavitù d'Egitto, ed è espressa nel dono della Legge, alleanza accolta dal popolo dopo aver per tre volte espresso il proprio libero consenso (Es 19,8; 24,3.7).

In entrambe le versioni, ebraica e greca, è interessante la prospettiva teologica del v. 10 che presenta la risposta di Dio al saggio il quale, impegnandosi per la liberazione di poveri, orfani e vedove (categorie di persone privilegiate da Dio nell'AT), vivrà nell'amore di Dio che è superiore all'amore della madre (secondo il testo greco) o sarà riconosciuto da lui come figlio e sarà liberato al momento della caduta (secondo l'ebraico). Il discepolo è invitato a ricordare, con il suo *modus vivendi* (v. 10a: «Sii come padre per gli orfani»), colui che gli fa dono della sapienza e della libertà. Entrambe si presentano non tanto come un fine da raggiungere e un bene da possedere, quanto come un atteggiamento, una modalità di vivere l'amore di Dio il quale è compassionevole e libera dall'oppressione. La pericope andrebbe letta in parallelo a Sir 34,18–35,24, dove la semantica del povero e del popolo tendono a sovrapporsi così come anche si sovrappongono quella del sapiente e di Dio. Quanto è detto del povero viene detto del popolo di Israele ed il sapiente è invitato ad assomigliare nell'agire al suo Dio.

Il vocabolario della libertà e della liberazione è presente nella sua ricca varietà anche nella sezione del libro intitolata «Elogio dei padri»; in questa sezione (Sir 44–50) Ben Sira presenta una vivace carrellata degli antenati di Israele caratteriz-

zati dalla loro particolare relazione con il Signore e verso il popolo. In questi testi possiamo cogliere in modo ricorrente l'intrecciarsi delle due dimensioni teologica e antropologica di ciascun personaggio. Di Giosuè, in Sir 46,1 si sottolinea l'etimologia del nome che racchiude in sé stesso il riferimento al Signore come Salvatore («Potente in battaglia, Giosuè, [figlio] di Nun e successore di Mosè nelle profezie, divenne secondo il suo nome grande per la *salvezza* (ἡ ψυχῆ σωτηρία) dei suoi eletti, quando vendicò i nemici insorti per assegnare l'eredità a Israele»).²⁷

In Sir 49,10 viene usato il verbo «liberare», nella particolare accezione di «riscattare» per descrivere l'attività dei dodici profeti verso il popolo d'Israele: καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὅσα ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν παρεκάλεσαν γὰρ τὸν Ἰακωβ καὶ ἐλυτρώσαντο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος, «Le ossa dei dodici profeti fioriscano dalle loro tombe: poiché consolarono Giacobbe e lo *liberarono* con una fede piena di speranza». Il verbo della liberazione che ha per soggetto i dodici profeti minori va inteso non letteralmente ma indirettamente poiché il vero soggetto della liberazione sono la parola di Dio annunciata dai profeti ed il loro esempio di vita che invitavano il popolo alla conversione, essendo i profeti mediatori e intercessori di Israele. Essi agiscono stimolando nel popolo risposte di ritorno e conversione libera a Dio; senza libertà non c'è conversione.

Anche in questo testo è possibile osservare come gli antenati di Israele sono esempi significativi di come le due prospettive teologica ed antropologica si intreccino ed il vivere con la sapienza o come discepoli della sapienza costituisca uno spazio di relazione tra gli uomini e Dio in cui la storia della continua a compiersi.

3.4 Per una visione d'insieme della libertà e della liberazione nel libro del Siracide

L'analisi del vocabolario semantico della libertà e della liberazione (nei diversi aspetti della fraseologia adottata dal saggio, che include anche la descrizione della fenomenologia dell'oppressione e della schiavitù e si oppone alla condizione di libertà), ci ha permesso di cogliere punti di contatto tra il campo semantico della libertà ed altri campi, quali ad es. quello della salvezza e quello della sapienza; quest'ultima, mediante l'istruzione e l'educazione, conduce il saggio verso ampi e profondi orizzonti di libertà. Interessante è notare come il cammino del sapiente e del discepolo verso la libertà comporti una prima fase di sottomissione alla sapienza; in questa fase viene impiegato un vocabolario ricco di termini che appartengono al campo semantico dell'asservimento e della sottomissione collegato con il processo educativo e formativo (si veda ad es. l'espressione di Sir 51,26 che descrive la relazione tra sapiente/discepolo del sapiente e la Sapienza: «piegate il vostro giogo al suo collo»).

Le due prospettive teologica ed antropologica individuate nell'affrontare il tema della libertà nel libro del Siracide, come abbiamo visto possono essere distinte, ma al tempo stesso sono profondamente collegate tra loro e perciò indivisibili (cosa che risulta particolarmente visibile in Sir 4,9-10 e nei testi dell'Elogio dei

²⁷ Il nome, Giosuè, significa «YHWH è salvezza».

padri). Non può essere libero chi non riconosce da dove viene il dono della libertà.²⁸ Questo è il primo e più profondo insegnamento del saggio Ben Sira che conserva la sua grande attualità.

La libertà è un dono di Dio Creatore ad ogni persona ed è legato, in secondo luogo, all'alleanza stabilita da Dio con il suo popolo al Sinai. La consapevolezza del dono della libertà invita alla vigilanza e alla custodia del dono mediante un continuo atteggiamento di discernimento e esercizio di scelte responsabili perché il dono ricevuto non vada perduto ma possa svilupparsi nella vita e nelle relazioni in famiglia, nelle amicizie e nella società, ambiti ai quali il saggio dedica particolare attenzione e riflessione.

Inoltre nel pensiero di Ben Sira non può essere libero chi non partecipa alla liberazione altrui, sia che si tratti della relazione verso il servo, sia che si tratti dell'essere coinvolti in prima persona nella storia della salvezza e del ritorno del popolo a Dio (secondo l'agire profetico).

Ma l'esperienza del saggio mostra la sua peculiarità quando Ben Sira, in linea con gli antenati di Israele, riconosce nella vita personale – come maestro di sapienza – che vivere con responsabilità nel dono della libertà ricevuta apre alla fiducia che la liberazione compiuta da Dio per il suo popolo nel passato si compie nuovamente «oggi» nelle difficoltà e prove della vita e si trasforma in inno di ringraziamento a Dio, che è anche il fine per Ben Sira della vita umana.

Infine, un importante aspetto dell'analisi lessicale del libro del Siracide è legato al linguaggio poetico utilizzato e perciò ricco di immagini, allusioni e simboli con i quali il saggio presenta ai suoi discepoli numerosi e differenti aspetti della libertà e della liberazione. Ad es. in Sir 15,16-17 il sapiente parla della libertà umana senza utilizzarne il vocabolario tipico, ma attraverso una bella immagine che riecheggia testi più antichi della Legge:

¹⁶παρέθηκέν σοι πῦρ καὶ ὕδωρ
οὐδ' ἂν θέλης ἐκτενεῖς τὴν χεῖρά σου
¹⁷ἔναντι ἀνθρώπων ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος
καὶ ὃ ἂν εὐδοκῆσῃ δοθήσεται αὐτῷ

¹⁶Egli ti ha mostrato fuoco e acqua,
dove vorrai potrai stendere la mano.

¹⁷Davanti agli uomini sono la vita e la morte
e sarà dato a ciascuno secondo quanto gli è gradito.

Solo una lettura attenta dell'intero libro consente di cogliere profondamente il pensiero del saggio.

²⁸ Come leggiamo nella riflessione di Salomone riportata in Sap 8,21: «Sapendo che non avrei ottenuto la sapienza in altro modo, se Dio non me l'avesse concessa – ed è già segno di saggezza sapere da chi viene tale dono –, mi rivolsi al Signore e lo pregai, dicendo con tutto il mio cuore...».

4. Conclusione: teologia sapienziale in dialogo

L'indagine ci ha consentito di cogliere diverse sfumature del concetto di libertà e liberazione nel libro del Siracide e costituisce un contributo alle indagini della tematica biblica nell'AT.²⁹ Come è noto il tema della libertà e della liberazione non è stato affrontato in modo sistematico sia nell'AT sia nel NT. Le prospettive emerse nell'opera sapienziale appaiono in linea con quanto affermato nell'AT. Il NT orienta la riflessione teologica precedente alla persona di Gesù Cristo, Figlio Unigenito di Dio Padre, che rivela le dimensioni più profonde della libertà umana nel suo offrire la vita liberamente per la salvezza del mondo e mostrando che la libertà è un requisito imprescindibile dell'amore. L'apostolo Paolo in 2 Cor 3,17 afferma: 'Ο δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία, «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore, lì c'è libertà». Il passo descrive la Nuova Alleanza stabilita da Dio in Gesù Cristo come ministero dello Spirito che si contrappone all'alleanza della Legge.

Quali sono le possibilità di dialogo tra le prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide ed il nostro tempo? La libertà, valore al quale siamo particolarmente sensibili nella situazione storico sociale che viviamo, ha nelle radici giudaico-cristiane, dalle quali è sorta l'Europa moderna, la sua ricchezza spirituale e culturale, che necessita oggi più che mai di essere riscoperta anche mediante la riconsiderazione della riflessione biblica, in particolare sapienziale. L'invito peculiare che possiamo ricavare dalla riflessione sapienziale di Ben Sira, nella totalità della rivelazione dell'AT e del NT, si muove lungo due direttrici: la libertà necessita di formazione personale lungo tutta la vita perché possiamo crescere nella consapevolezza di ciò che essa è e di ciò che essa non è e di come vivere nella libertà vera e non apparente; essa inoltre si verifica nell'impegno personale e collettivo a promuovere la libertà e la liberazione di quanti nel corso della storia ne sono sempre di nuovo privati o non vi possono ancora avere pieno accesso.

Elenco delle abbreviazioni

- AT – Antico Testamento.
- cfr. – confronta.
- ms – manoscritto ebraico del Siracide.
- mss – manoscritti ebraici del Siracide.
- NT – Nuovo Testamento.

²⁹ Cfr. Bovati 2012, 203–206 (ove si fa cenno all'opera di Ben Sira).

Riferimenti bibliografici

- Barthélemy, Dominique, e Otto Rickenbacher, ed.** 1973. *Konkordanz zum Hebräischen Sirach mit syrisch-hebräischem index*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beentjes, Pancratius Cornelius, ed.** 1997. *The Book of Ben Sira in Modern Research*. Berlin: De Gruyter.
- . 2002. Errata et Corrigenda. In: Renate Egger-Wenzel, ed. *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham - Ushaw College 2001*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 321. Berlin: De Gruyter.
- Bovati, Pietro.** 2012. *Parole di libertà: il messaggio biblico della salvezza*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Bussino, Severino.** 2013. *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Trad. Michael Tait. Analecta Biblica 203. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Di Lella, Alexander A.** 1987. *The Wisdom of Ben Sira*. The Anchor Bible 39. New York: Doubleday.
- Hengel, Martin.** 2001. *Giudaismo ed ellenismo*. Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 14. Brescia: Paideia.
- Gilbert, Maurice.** 2014a. *Problèmes Généraux – Basic Questions*. In: *Ben Sira: Recueil d'études*, 3–58. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 264. Louvain la Neuve: Peeters.
- . 2014b. *God, Sin and Mercy: Ben Sira 15,11–18,14*. In: *Ben Sira: Recueil d'études*, 123–141. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 264. Louvain la Neuve: Peeters.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2006. *«Salvaci, Dio dell'universo!» Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*. Analecta Biblica 163. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- . 2016a. *Lo sguardo di Dio nel libro del Siracide: immagini e contesti*. In: Božo Lujčić e Darko Tepert, ed. *Bogu - gospodar u ljubitelju života (Mudr 11,26): zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, 109–126. Teološki radovi 79. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- . 2016b. *Siracide: Introduzione, traduzione, commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 34. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Schökel, Alonso Luis, e José Vilchez Lindez.** 1988. *I Proverbi*. Roma: Borla.
- Schürer, Emil.** 1973–1987. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 4 vol. A cura di Geza Vermes, Fergus Millar e Matthew Black. Edinburgh: T & T Clark. Originale, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 3 vol. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901–1911.
- Skehan, Patrick W., e Alexander A. Di Lella.** 1987. *The Wisdom of Ben Sira*. New York: Doubleday.
- Ziegler, Joseph, ed.** 1980. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Seconda edizione. Göttingen Septuagint 12/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 877—889

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 17:808.5“652“

DOI: 10.34291/BV2022/04/Bogataj

© 2022 Bogataj, CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Inspired by Cicero: Ambrosian Contribution to the Formation of a Clerical Ethos in the *De officiis*

*Navdihnjeno po Ciceronu: Ambrozijev prispevek k oblikovanju kleriškega etosa v *De officiis**

Abstract: The article focuses on the formation of priestly ethics in late antiquity, more specifically at the end of the 4th century. In his work *De officiis*, in which he draws heavily on the homonymous work of Cicero from more than three centuries ago, the bishop of Milan, Ambrosius, creates an interesting fusion between the ethical ideals of Roman pagan society and Christian doctrine based on biblical revelation. The virtues and values in which he wants to educate his clerics, the new emerging spiritual elite, turn out to be very similar to those found in Cicero: whether it is practical advice on speaking (rhetoric) or a general theoretical perception of morality. Despite the many similarities with Cicero, Ambrose serves up some more typically Christian ethical nuances: celibacy occupies a high place, *otium* becomes prayer and meditation, and *verecundia* receives an even stronger internal emphasis.

Keywords: Early Christian ethics, clerics, virtues, values, social elites, pagan ethics, Cicero, Ambrose

Povzetek: Članek se posveča oblikovanju duhovniške etike v pozni antiki, natančneje ob koncu 4. stoletja. Milanski škof Ambrozij je v svojem delu *De officiis*, v katerem se močno naslanja na istoimensko Ciceronovo delo izpred dobrih treh stoletij, ustvaril zanimiv spoj med etičnimi ideali rimske poganske družbe in krščanskim naukom, utemeljenim na bibličnem razodetju. Vrline in vrednote, v katerih želi svoje duhovnike, nastajajočo novo duhovno elito, vzgajati, se kažejo kot zelo podobne tistim, ki jih najdemo pri Ciceronu – pa najsi gre za praktične nasvete glede nastopanja (retorika) ali pa za splošno dojetje morale. Kljub številnim podobnostim s Ciceronom pa Ambrozij postreže z nekaj bolj tipično krščanskimi odtenci etike: celibat zasede pomembno mesto, *otium* postane molitev in meditacija, *verecundia* pa dobi še močnejši notranji poudarek.

Ključne besede: zgodnjekrščanska etika, duhovniki, vrline, vrednote, družbene elite, poganska etika, Cicero, Ambrozij Milanski

1. Ciceronian Prelude¹

In 44 BC, during a difficult political period, Cicero wrote to his son Marcus, who was studying in Athens, and his famous work *De officiis* was born out of this writing. The work itself was not intended only for his son but also for young Romans of the ruling class. For, in the lofty Stoic philosophical tradition, Cicero believed that those who lead other people must themselves first set a good example of right, good and moral living. This, for him, was the aim and the essence of all philosophy:

“Nam cum multa sint in philosophia et grauia et utilia accurate copiose que a philosophis disputata latissime patere uidentur ea quae de officiis tradita ab illis et praecepta sunt. Nulla enim uitae pars neque publicis neque priuatis neque forensibus neque domesticis in rebus neque si te cum agas quid neque si cum altero contrahas uacare officio potest in eo que et colendo sita uitae est honestas omnis et neglegendo turpitudine.” (Cicero, *off.* 1.1.4)²

“For although in philosophy there are many weighty and useful things discussed carefully and copiously by philosophers, the most widely accessible seem to be those concerning appropriate actions and the precepts derived from them. In fact, there is no part of life, neither public nor private, neither forensic nor domestic, neither in how you conduct yourself nor in your dealings with others, when is it possible to be free from appropriate action. It is in cultivating this that all honorableness in life lies, and in neglecting it, disgrace.”³

According to Cicero, therefore, the focal point of (practical) philosophy is the *officia* and *praecepta*. In his view, philosophy is intrinsically linked to life, i.e. to ethics and morality. Indeed, these words make it seem that ethics, the reflection on values and virtues, is the most important part of philosophy. Cicero expresses this in a similar way at the beginning of the third book as well:

“Sed cum tota philosophia, mi Cicero, frugifera et fructuosa nec ulla pars eius inculta ac deserta sit, tum nullus feracior in ea locus est nec uberior quam de officiis, a quibus constanter honeste que uiuendi praecepta ducuntur.” (3.2.5)

“But as all philosophy, my Cicero [i.e. *his son*], is fecund and fruitful, nor any part of it barren and desert, so is no subject in it more fertile and ample than appropriate actions, from which precepts are derived for living steadfastly and honorably.”

¹ This paper was written as a result of work within the research program “Values in Judaeo-Christian Sources and Traditions and the Possibilities for Dialogue (P6-0262)” which was co-funded by the Slovenian Research Agency.

² For Latin quotations of Cicero’s work, I refer to the Latin edition published in the series “Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana”.

³ For English quotations of Cicero’s work, I use Newton’s translation.

Officia and *vivendi praecepta* are, therefore, two poles of ethical philosophy that are irreplaceably linked.

More than four centuries later, as bishop of Milan, Ambrosius began a very similar project (*off.* 1.24).⁴ He composed a homonymous work for his spiritual sons, the young clerics—and through them to Christians in general—, in which he laid the foundations for a new Christian ethics, both from a theoretical and a practical point of view (Davidson 1995).⁵ This paper will try to outline the basic contours of Ambrose’s ethical programme, as elaborated in his work *De officiis*, based on Ciceronian Stoic morality and fertilised by the Scripture.⁶ Instead of focusing on theoretical principles, we will concentrate primarily on the elaboration of practical advice on the clerical ethos, which will at the same time provide a clearer understanding of Ambrose’s theoretical agenda in ethics.⁷

2. Ambrose’s Addressees

For the sake of methodological and terminological precision, it may be mentioned at the outset that Ambrose uses several titles to designate his clerics. Sometimes the term *sacerdos* depicts the priest or presbyter (*off.* 1.80; 1.152; 1.249; 2.69; 2.76; 2.78; 2.87; 2.111; 2.125; 3.58–59). The term *ministerium* (*minister*) can refer to the diaconate in particular (2.121–122; 2.134; 1.205; 1.207) or to the service of the clerics in general (1.86; 1.152; 1.247; 1.249; 2.25; 2.101; 2.149; 3.58). In other cases, he uses the term *clericus* (2.111; 2.134; 2.150), *ecclesiastici* (1.86) and *presbyteri* (1.87; 2.121–122).⁸

In the first instance, Ambrose writes for his Milanese *presbyterium*, his clerical body, his young men whom he sees as a new *élite*—just as Cicero was thinking not only of Marcus but of a generation of politically ambitious young men (Davidson 2001 [1], 61–62). Along with that Ambrose was certainly influencing a wider range of ecclesiastical officials across northern Italy. He wanted to form the new spiritual leadership and provide them with a new handbook of morals, replacing the older pagan one.⁹ As it is clear already from a cursory glance at the text, Ambrose has a special relationship with his addressees, calling them *fili*, his spiri-

⁴ For some comparative studies, see Emeneau 1930; Muckle 1939; Diederich 1948; Hiltbrunner 1964; Zelzer 1977; Testard 1984; Rossi 1992; Davidson 2001; Atkins 2011.

⁵ A. G. Hamman (1989) delivers a good overview on the priestly formation in the 4th century.

⁶ One of the most thorough study in the recent years on Ambrose’s usage of philosophy and about the literary quality of his work is Testard’s article “Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le *De officiis*” (1989). See the work of Savon (2007) as well.

⁷ Petkovšek (2021) elaborates well, *inter alia*, on ethics as a practical and not a theoretical science.

⁸ For Latin quotations of Ambrose’s work, I refer to the Latin edition published in vol. 1 of Davidson’s monograph which is a new working text for the new CSEL edition based on Testard’s Budé version. A good overview of Ambrose’s perception of the priesthood is elucidated by Bonato (1987).

⁹ Cf. Ambrosius, *off.* 1.22: “Deinde qui illa non legunt, nostra legent si uolent, qui non sermonum supellectilem neque artem dicendi sed simplicem rerum exquirunt gratiam.”

tual sons (Ambrosius, *off.* 1.1; 1.2; 1.23–24; 1.184; 2.25; 2.134; 2.149; 2.152–156; 3.132; 3.139; Bonato 1987, 449–461). Since he has chosen them, he can also teach them: his love towards them is the foundation of his ethical exhortation.¹⁰

In addition, the *De officiis* must have appealed to the Christian believers of his day, since it also mentions ethical principles for the conduct of traders and those engaged in financial affairs (1.242–245; 3.37–52; 3.52–75). These Christian laymen, who by the end of the 4th century were already beginning to occupy important positions in society, were certainly among the addressees of this work, even if not in the most explicit way. Ambrose is known to have dedicated two of his letters to a prominent Christian layman, Flavius Pisidius Romulus (*Ep.* 44[68] and 48[66]).

It is also likely that Ambrose's readers included pagan intellectuals, since they would have been interested in his writings from the point of view of the attitude of the newly emerging Christian society and its relationship to paganism (in this case, Cicero's ethics).

3. Historical Context: Forming Priests for Being Ethical Models

If we want to understand Ambrose's *De officiis* and his content, we must first sketch the historical context in which it was written. The Milanese bishop wanted to consolidate the clerical community in the context of the clashes between the homoian Arian theology of his predecessor, Auxentius (*off.* 2.136–143), and the slow progress of the Nicene orthodoxy. If Ambrose wanted to succeed with his quest for the latter, he had to form a new generation of priests (and future bishops across the area) with a very accurate ethical plan.

In this sense, Ambrose's plan was also purely utilitarian: only good priests, properly and solidly educated, could be the flag-bearers of his idea of right doctrine. Utilitarian in the Ciceronian sense of the word, *utile*, to which the bishop dedicated book two of his work: how good behaviour of the clergy is related to the fruits of their testimony. "Nihil tam utile quam diligi, nihil tam inutile quam non amari." (*off.* 2.29) Ambrose dedicates a long passage (2.29–39), with many Biblical examples, to the positive aspects of having a good reputation among the people, of being benevolent towards the others.

This idea of utility is perfectly explained also by a passage from the tractate (*off.* 1.72), in which the author closely correlates civilized behaviour with spiritual and theological soundness. The very way they walked betrayed the two of Ambrose's collaborators (only one of whom was already a priest) that something was wrong with their moral life and doctrinal convictions: one ended up with the Arians, and the other also fell away from the Church because of greed for money.

¹⁰ Cf. Ambrosius, *off.* 1.24: "Itaque illi necessitate diliguntur quae non satis idonea atque diuturna est ad perpetuitatem diligendi magistra; uos iudicio, quo magnum caritatis pondus ad uim diligendi adiungitur: probare quos diligas et diligere quos elegeris." Cf. *off.* 2.155.

“Hoc solum excepti nec fefellit sententia: uterque enim ab Ecclesia recessit ut qualis incesso probebatur, talis perfidia animi demonstraretur. Namque alter arianae infestationis tempore fidem deseruit, alter pecuniae studio, ne iudicium subiret sacerdotale, se nostrum negavit. Lucebat in illorum incesso imago leuitatis, species quaedam scurrarum percursantium.” (1.72)¹¹

“I did not prove mistaken in my judgement, for both of them went on to leave the church: they showed themselves to be every bit as faithless in spirit as their style of walking had suggested. One deserted the faith at the time of the Arian onslaught; the other was so keen on money that he was prepared to say he was not one of us, so as to escape being judged by his bishop. The hallmark of the fickleness inside these men was plain in the way they walked—they had all the appearance of wandering jesters.”

Therefore, we see how the author closely links external behaviour with internal behaviour on the one hand (cf. 1.71: “uox quaedam est animi corporis motus”), and morality and doctrine on the other. Priests should give *testimonium bonum*, not just among the faithful but among those who are outside as well, and *publica existimatio* should bear witness to their virtues, with which they were to be adorned (1.247). The personal integrity of their behaviour should be seen both by the people in the Church and outside. Ambrose is saying that the priestly ministers must pay attention to their good reputation in society at large: “Nam neglegere bonorum iudicia uel adrogantiae uel dissolutionis est.” (1.227)

4. The Appropriate Way for Priests to Speak

The area where rhetoric and ethics intersect is perhaps one of the most interesting in terms of Ambrose’s Ciceronian inspiration. Although a detailed analysis of the influence of his rhetorical works, both “major” (*De inventione, De oratore, Brutus, Orator*) and “minor” (*De optimo genere oratorum, Topica, Partitiones oratoriae*), is impossible at this point, a comparison in some case studies will show to what extent the most famous Roman orator influenced Ambrose’s teaching on ethics in speech. Ambrosian appropriation of the Ciceronian oratorical ideal, through which bishops and priests embodied the ideal orator of the classical age, can be perhaps foremost seen in linking *sapientia* and *eloquentia* (Cicero, *de inv.* 1.2; *de orat.* 3.142).

Ambrose distinguishes two types of speech for priests: informal and formal discourse, the latter addressing issues on faith and justice (*off.* 1.99). He suggests modesty, kindness, peacefulness, and pleasantness in both types.

The way of speaking is extremely important for the bishop of Milan because, in his view, it reveals either an orderly or a disorderly interior. The voice must be plain and clear, preserving a pace and not affecting a theatrical cadence (*off.* 1.104), and

¹¹ For English quotations of Ambrose’s work, I use Davidson’s translation.

it should be balanced (1.84). *Verecundia* is essential when speaking in order that one does not go beyond the *modus* (1.67; cf. 1.76) and the *ordo* (1.225). The language of a good minister should be full of elegance and pleasantness, without any jokes, especially those improper ones (1.102–103; cf. 1.85); he should avoid “fabulae de saeculo ac uoluptatibus” (1.85–86; cf. 1.88) and “fabulae profanarum et anilium” (1.184). Not a word should slip out dishonourably from a priest and neither should he engage in the listening of any immodest talk (1.76; cf. 1.86). *Sermo* of a one who gives advice should be “salubris atque inreprehensibilis” (2.86). Ambrose’s ideals in this case seem to be very similar to Cicero’s as the latter, for example, in book 1 of the *De oratore* advocates clearly that an orator has to have a vigorous voice, a gentle gesture and a kind attitude.

Even more, it must *affabilis* in order to gain people’s favour (*off.* 2.96), but without falling into flattery, falsehood, and hypocrisy (2.96; cf. 1.226; 2.112). “Accedat tamen suavis sermo ut conciliet sibi adfectum audientium gratum que se uel familiaribus uel ciuibus uel, si fieri potest, omnibus praebeat.” (1.226; cf. 2.96) Another danger of speaking is that we allow our passions to overwhelm us. Ambrose is clear that priests need to exercise self-control, not to fall into anger (1.5–22; 1.90–97). Silence plays a big role in avoiding anger: wise people know how to be quiet when it is appropriate, but, according to Ambrose, it is much harder to be silent than to speak (1.5–22; 1.31–35; 1.68; 1.234; 1.236; 3.1–7). Compared to Cicero, Ambrose assigns a much greater role to silence (Cicero, *De orat.* 3.79; Quiroga 2010).

Nonetheless, since a priest also has a public office, he still has to speak and teach. For these cases, Ambrose advises recourse to the Scriptures, in which the good minister should find the content of his discourse: for the improvement of life, for the encouragement to prudence, for morality in general (*off.* 1.100). Recourse to Scripture is especially valid when it comes to speaking on matters of faith and morals. In the light of the daily reading of God’s Word, the priest should direct his teaching to be simple enough, acceptable, decent, and pleasant to listen to (1.101).

5. Ecclesial Ethics of the Community

Ambrose’s ethics is not individualistic—on the contrary, it includes a clear communal dimension. It can be said that this feature shows one of the novelties in comparison with Stoic or Ciceronian morality, since for Ambrose the community is not only a place for the exercise of personal moral integrity, but for him ecclesiology opens up a new dimension of faith and love for one’s neighbour on a religious basis. For Cicero, *societas/communitas* implies a group of people united in a common purpose (business, politics, even the entire human race) of stronger or weaker degrees; *res publica* means commonwealth, the concern of a people, implying a proper distribution of power within a political community, or a good regime; and *civitas* refers to the organization of a people, to the distribution of

power within a given political community, that is, to its regime, and therefore can be translated as “political community”. In *off.* 1.13, for example, the Roman rhetor defines love as something natural that congregates people, but the fundamental principle of his view of society remains justice.

According to Ambrose, love among Christians is a unifying principle because we are to love more those with whom we will be for all eternity, counting, of course, on the help of grace: “Non enim uehementior est natura ad diligendum quam gratia.” (*off.* 1.24). Ambrose himself shows by his example that, especially among clerics, mutual love is the first thing that is needed. With rhetorical enthusiasm, he writes:

“Amate uos inuicem. Nihil caritate dulcius, nihil pace gratius. Et uos ipsi scitis quod prae ceteris uos semper dilexi et diligo: quasi unius patris filii coaluistis in adfectu germanitatis.” (2.155)

“Love one another. Nothing is sweeter than love, nothing is more pleasant than peace. And you know yourselves that I have always loved you and do love you above all others: like the sons of the father, you have grown together in the fondness of brotherhood.”

For him, the believing community, the Church, is like a family since it is rooted in grace, in partnership in the faith, in communion in the mysteries (*off.* 1.170). According to the bishop of Milan, there is nothing more beautiful in this earthly life than *amicitia cum fratribus*. This gives comfort, protects loyalty, teaches equality but the brotherly love is always related to the matters of faith: “Non potest enim homini amicus esse, qui Deo fuerit infidus.” (3.132–133).

The Church is presented as the place where the common vocation of all Christians is exercised. Ambrose calls her *forma iustitiae* and *commune ius*, since the rights and the activity, the prayer and the temptations are common (*off.* 1.142), and *una domus*, since she contains all Christians (1.88). The bishop of Milan is also keen on using the Biblical metaphor of the body when speaking about the Church: his clerics are like the members of his body (2.134–135) and not only the Church but the whole humanity is inextricably linked together (3.19).

In such a community, the role of the bishop is central, and he must ensure justice (*off.* 2.121). He must be obeyed and no one should boast over him otherwise he departs from the way of the truth (2.123). Ambrose also argues for the eminence of the ministry in the Church by referring to the Jewish Levites: the duty to serve God in the Church is before the duty to parents (1.257–258).

Ambrose is aware, of course, that there are various ministries in the Church which bring with them a certain honour, but he asks that striving for these ministries remain motivated by doing good and avoiding arrogant presumption, careless complacency, dishonourable pretension and unseemly ambition (*off.* 2.119).

6. Practical Advice for Priests

One further characteristic of Ambrose's ethics is practicality. He was aware that discussing the clerical ethos, in general, would not fully address the needs of his addressees. He even touches, for example, the manner of walking, which may already reflect an inner moral mood: walking should be calm, not too fast and not too slow (*off.* 1.72–75). The same applies to dress, which should be neither neglected nor too ostentatious (1.82–83).

Ambrose pays special attention to the social contacts of his addressees. He is aware that bad company can quickly draw them into bad actions, so he strongly advises against socialising with people who cannot control themselves (*off.* 1.85). Furthermore, he warns against too close contacts with people outside the Church and against taking part in their parties, which can quickly lead Church ministers astray into excessive food and drink, or simply give a bad impression because they are indulging in debauchery (1.86).

Particularly interesting and illustrative is the advice about visiting widows or young women, which he advises against for young priests, either because it is a sinful occasion or simply to make a bad impression. Such visits, if necessary, should always be accompanied by an elderly person:

“Viduarum ac uirginum domos nisi uisitandi gratia, iuniores adire non est opus, et hoc cum senioribus, hoc est cum episcopo, uel si grauior est causa, cum presbyteris. Quid necesse est ut demus saecularibus obtrectandi locum? Quid opus est ut illae quoque uisitationes crebrae accipiant auctoritatem? Quid si aliqua illarum forte labatur? Cur alieni lapsus subeas inuidiam? Quam multos etiam fortes illecebra decepit! Quanti non dederunt errori locum et dederunt suspicioni!” (1.87)

“There is no reason for younger men to go near the houses of widows and virgins, unless they are on an official visit. Even this should be done in the company of older men—namely, the bishop, or, if the situation is that serious, with the priests. Why should we give worldly people occasion to criticize us? Why should such visits take on some significance by their frequency? What if one of these women were by chance to fall? Why should you come under reproach because someone else has fallen? Think how many men there are, strong men, too, who have been taken in by charms like these. Think how many there are who have given no occasion for any kind of transgression, but have given plenty of occasion for suspicion!”

Ambrose's advice on leisure time can also be counted among the practical tips for the behaviour of priests. He recommends reading (of the Scripture) (*cf. off.* 1.165), but above all prayer, abiding in the company of Christ: “Cur non Christum reusas, Christum adloquaris, Christum audias? Illum adloquimur cum oramus, illum audimus cum diuina legimus oracular.” (1.88) But even prayer can fall into the danger of becoming something externalised or an occasion for exaltation before others and, therefore, Ambrose advises modesty even in prayer (1.70).

Practical and concrete advice on behaviour includes a warning about the responsibilities and dangers that await young men: “Est igitur bonorum adulescentium timorem Dei habere, deferre parentibus, honorem habere senioribus, castitatem tueri, non aspernari humilitatem, diligere clementiam ac uerecundiam quae ornamento sunt minori aetati.” (*off.* 1.65; cf. 1.212; 1.217–218) The bishop of Milan warns about deserting the faith or giving up (1.72; 1.188; 1.256; 3.126); he even admits the possibility of betrayal (3.137). Ambrose exhorts his young clerics through different Biblical examples that they have to behave like that as they are prepared also to face danger, troubles, and adversities in their ministry (3.82–85; 3.88; 3.90; 3.124).

7. Ascetical Ethics: Christianity as *perfectum officium*

In Ambrose’s logic, a real Christian behaviour is sacrificing your own interests for the sake of others, loving your neighbour even if he hates you—this is the *officium perfectum* (*off.* 1.36–37). *Medium officium* may be achieved by the many, but the *perfectum officium* is attainable only by the few—and the Christian clergy is, in Ambrose’s view, the first to strive for this perfection (3.10; 3.12; 1.16; 1.125; 1.184; 1.217–218).

One of the areas where Ambrose is furthest from pagan morality—because advice like avoiding wine (*off.* 1.247) is a quite common thing among the moralist from Antiquity—is in the area of chastity or celibacy. Of course, Peter Brown’s thesis that Christian *castitas* is in tradition with the Stoic, Platonic and other ethics of imperial Rome is true to a certain extent (Brown 1988).¹² But on the other hand, Christianity also brings a newness which primarily means a deepening, a religious grounding and a radicalisation of doctrine, especially in terms of celibacy. Certainly, the greater emphasis on celibacy and virginity as a way of religious life is more pronounced in the later and greater ascetic writers (Grandi 2021), so Ambrose seems somewhat halfway between the old pagan and the new Christian morality. He requires his clerics to strive for chaste and shameless behaviour towards women. *Castitas, verecundia, pudicitia, integritas, continentia, modestia*—these are the key terms of the bishop of Milan for describing the right approach of his young clerics towards the opposite sex. In his “utilitarian” logic he asks himself, what is more *utile*, beneficial, and *honestum*, honourable, than chastity, than maintain our bodies untainted, than the behaviour by which the kingdom of heaven is obtained (*off.* 2.27).

He is even so explicit in his advice that he is not ashamed to mention the so-called *braccae*—a male garment similar to trousers, but shorter and less loose-fitting, from which, in the 16th century, underwear originated—, which priests were supposed to have worn already in the Old Testament (Ex 28:42-43). Ambrose mentions that

¹² The question of celibacy in Ambrose is treated by him only superficially, briefly, in the sense that priestly celibacy developed on the basis of ideals of female virginity (Brown 1988, 357ff.).

even in his own time some priests still retained this custom in order to preserve modesty and protect chastity, though most interpret it spiritually (*off.* 1.80).

The most explicit reference to celibacy is in *off.* 1.249 where he describes a close relationship between the priestly ministry and the abstinence of any marital intercourse:

“Inoffensum autem exhibendum et immaculatum ministerium nec ullo coniugali coitu uiolandum cognoscitis qui integri corpore, incorrupto pudore, alieni etiam ab ipso consortio coniugali, sacri ministerii gratiam recepistis.” (1.249)

“But you are quite aware that you have this obligation to present a ministry that is blameless and beyond reproach, and undefiled by any marital intercourse, for you have received the grace of the sacred ministry with your bodies pure, and with no experience at all of marital union.”

Without turning a blind eye to the reality, he mentions even that in some places priests have fathered children. He attacks those who were apologizing for this practice with claims about the ancient custom of Jewish priests and Levites who were to offer sacrifices only at intervals, according to a weekly cycle. Ambrose counters this with the objection that even ordinary Jews, two or three days before going to the Temple to offer sacrifice, abstained from sexual intercourse, which is mentioned in Ex 19:10: “and they washed their clothes.” All the more so now that, as Ambrose argues, it is impossible for Christian ministers to offer sacrifices if the soul or body is unclean. Even an unclean look can be defiling (*off.* 1.256).

Another aspect of the Ambrosian ascetics for the priests lies in nurturing poverty which can contribute to the *uita beata* (*off.* 2.15). He dedicates many pages to the formation of the right attitude and behaviour towards the earthly goods whom he considers more of an obstacle than a help on the way to happiness (2.16; 2.15–21). *Contemptus diuitiarum* (1.23) is crucial if the young priests want to continue their journey towards perfection (1.137–138; 1.193; 1.195). Ambrose wants his addresses to form their souls to such a pitch that they will not attach any great importance to *diuitias*, *voluptates* or *honores* (1.182). The true tranquillity of spirit or the true temperance, claims Ambrose, cannot be reached by *stadium quaerendi* or *metus egestatis* (1.185). Ambrose’s ethics are very clear and decisive in this area: one must strive for virtue and defend oneself against greed (1.242–246; cf. 2.25; 2.66). Once again, the bishop of Milan emphasizes the tangible benefits of a virtuous life: “Illud magis decet ut supra thesaurum sit animo et infra amicum obsequio; humilitas enim auget gratiam.” (2.67)

Nothing better describes Ambrose’s tactful, calm, balanced, sober ethics than the following passage, when he talks about the need to be content with what we have, with a modest life, without exaggeration:

“Ideo boni uir consilii dicit: *Ego enim didici in quibus sim sufficiens esse* (Phil 4,11). Sciebat enim *omnium malorum radicem esse auaritiam*, et ideo

suo contentus erat, alienum non requirebat. Satis mihi est, inquit, quod habeo: siue parum siue plurimum habeam, mihi plurimum est. Expressius aliquid dicendum uidetur. Signato uerbo usus est: Sufficit mihi, inquit, in quo sum, id est, nec deest nec superfluit. Non deest quia nihil quaero amplius, non superfluit quia non solum mihi habeo sed pluribus.” (*off.* 2.89)

“This is why the man who gives good advice says: ‘I have learnt what it is to know that I have sufficient, whatever my circumstances.’ (Phil 4:11) He was well aware, you see, that greed is “the root of all evils”, and so he was content with what he had himself, and did not chase after things that belonged to other people. It is enough for me,’ he said, ‘that I have what I have: whether I have little or plenty, it is plenty for me.’ But perhaps we need to make the point clearer still. The precise word that he used is significant: ‘There is sufficient for me,’ he said, ‘whatever my circumstances.’ What he meant, in other words, was this: ‘I neither find myself in want, nor do I find that I have too much. I am not in want, because I am not looking for anything more; I do not have too much, because what I have is not just for my own good: it is the good of many.’ He was speaking about money.”

For Ambrose, the opposite of greed for money—which is not a new thing, but it is deeply rooted in human hearts (*off.* 2.129-132)—is charity and almsgiving (2.108-109; cf. 1.28-29; 1.45-46; 1.59) and striving for honest behaviour (3.57). It speaks out explicitly and forcefully against those priests who seek to gain access to the inheritance of others by trickery and hypocrisy (3.58). In this respect, too, Ambrose seems to be somehow halfway between the old pagan evergetism and the Christian radical renunciation of property as propagated by the ascetic writers. In his ethics, we find no exaggeration, but moderation, right measure, concern for justice and balance.

8. (Ciceronian) Postscript

Compared to Cicero, Ambrose’s treatise turns out to be much more practical. If the work of the former is concerned with giving advice on the basis of the “rule”—even though it can be classified as a work of practical ethics in general—, then the work of the latter, in addition to theoretical reflections, offers a great deal of concrete advice as well, representing clearly the (clerical) ethos of the bishop of Milan. Nonetheless, just as Cicero, who is convinced that only a governing class educated to a high manner of conduct can restore the Republic to a healthy condition, Ambrose too relies on the role of his clergy in the ethical renewal of the people entrusted to him. Moral criticism was rather the constant topos of authors belonging to the social class of patricians and equities (and Ambrose, by his origins and social background, certainly belongs to the highest elite) (Salzman 2000). As is clear from his *De officiis*, for Ambrose, more than the whole God’s people,

the new social elite is primarily the clerics. But since these are the most educated and, more importantly, the most spiritually formed members of the Christian community, we can speak of a kind of “positive” clericalism that grounds the greater importance of clerics not primarily in their ontological or economic privileges, but in their moral (and spiritual) life. Ambrose’s morality, therefore, also in this aspect, appears to remain somehow halfway: it does not (yet) bridge the gap between the old elitist idea of society and the new Christian one, more egalitarian.

Finally, to delineate all that has been said, we can contrast Cicero’s ethics with Ambrose’s by way of example on the concept of *verecundia*.¹³ For Cicero, honesty comprises the complex of the four fundamental virtues, i.e. prudence, justice, fortitude, temperance. Ambrose, too, considers *verecundia* in his treatise: it is especially appropriate for adolescents.¹⁴ However, from the very beginning, Ambrose makes the biblical inspiration of his work clear.¹⁵ In fact, he uses biblical examples to attribute certain specifically Christian traits to *verecundia*, such as, for example, moral modesty. Truthfulness is rooted in man’s inner dispositions and is closely linked to the spiritual life. For the bishop of Milan, internal righteousness is of fundamental importance: decency lies within man. For Ambrose, *verecundia* is above all a spiritual quality, the beauty which emanates from within man and shows itself in his words and actions. Thus Ambrose emerges as more of a Neoplatonist, compared to the rather more Stoic Cicero: in the former, the concern for modesty and reserve has more interior importance. The care for external behaviour, in Ambrose’s thought, derives from the inner truth, which is basic to being able to live as a cleric (Bonato 1987, 449–461). The ethical rules proposed by Ambrose are not in function of a worldly appearance that would aim to hide the true inner reality in order to deceive the other, but to make one’s own inner light appear in all its splendour, to let oneself be known by the other.

In *De officiis*, Ambrose shows himself to be a careful mentor of his young clerics, in whom he sees a new social elite. He weaves into his advice for their moral education a number of intuitions that were already present in Cicero’s work. In fact, in some respects, for example with regard to the ideal orator, Ambrose, through his vision of the leaders of the Christian community, can be said to fully embody Cicero’s ideal of the orator, in whom moral integrity, rhetorical skill and zeal for the common good are perfectly in harmony. On the other hand, it complements the old pagan moral precepts by using biblical examples and some other more Christian elements, such as greater attention to celibacy, worship, prayer, loving community. We can conclude that Ambrose’s Christian morals, which in this work is primarily addressed to clerics, echoes to a certain extent an innovative approach, which nevertheless remains very strongly inspired by Cicero.

¹³ For more on this topic, see Janssens 1992.

¹⁴ For a general synthesis on Ambrose’s role in the history of moral theology, see Deman (1953).

¹⁵ An example of the confrontation and interplay between the virtues of pagan antiquity and the Bible is the study carried out by Avsenik Nabergoj (2021) in which she elaborates well this fundamental binome.

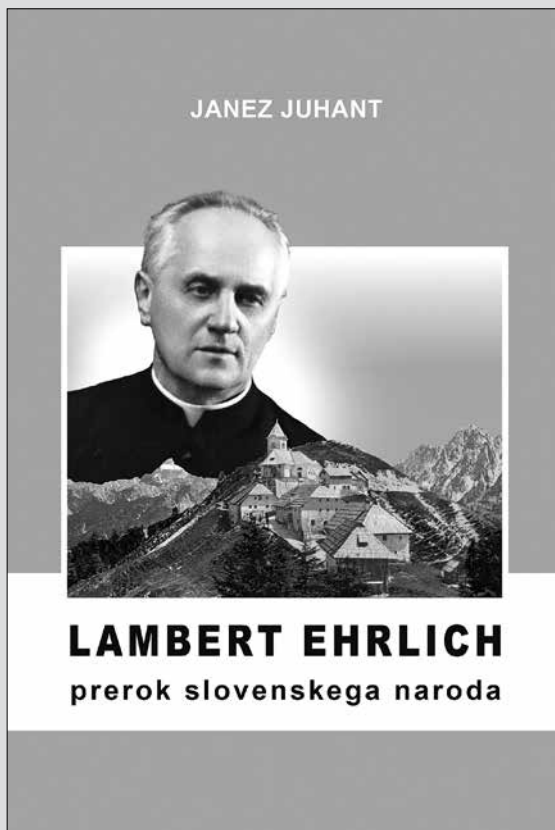
References

Primary Sources and Translations

- Davidson, Ivor J.** 2001. *Ambrose: De officiis*. Vol. 1. *Introduction, Text and Translation*. Vol. 2. *Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Klotz, Alfredus ed.** 1963. *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 48. Leipzig: Teubner.
- Newton, Benjamin Patrick.** 2016. *Marcus Tullius Cicero: On Duties*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Secondary Sources

- Atkins, Jed W.** 2011. The *officia* of St. Ambrose's *De officiis*. *Journal of Early Christian Studies* 19, no. 1:49–77.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2021. Temeljne vrline v evropski duhovni zgodovini ter njihova vloga v sodobnem času. *Monitor ISH: Revija za humanistične in družbene znanosti* 23, no. 1:180–202.
- Bonato, Antonio.** 1987. L'idea del sacerdozio in S. Ambrogio. *Augustinianum* 27:423–464.
- Brown, Peter.** 1988. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Davidson, Ivor J.** 1995. Ambrose's *De officiis* and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century. *Vigiliae Christianae* 49:313–333.
- . 2001. A Tale of Two Approaches: Ambrose, *De officiis* 1.1–22 and Cicero, *De officiis* 1.1–6. *The Journal of Theological Studies: New Series* 52, no. 1:61–83.
- Demant, Thomas.** 1953. Le *De officiis* de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 37:409–424.
- Diederich, Mary Dorothea.** 1948. Cicero and Saint Ambrose on Friendship. *The Classical Journal* 43:219–222.
- Emeneau, Murray Barnson.** 1930. Ambrose and Cicero. *Classical World* 24:49–53.
- Grandi, Giorgia.** 2021. Narrating the Ascetic Model, Its Context and Its Hero(in)es: A New Proposal for Jerome's Letters and Lives. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 2:391–401.
- Hamman, Adalbert-Gautier.** 1989. La formation du clergé latin, dans les quatre premiers siècles. *Studia Patristica* 20:238–249.
- Hiltbrunner, Otto.** 1964. Die Schrift *De officiis ministrorum* des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild. *Gymnasium* 71:174–189.
- Janssens Jos.** 1992. La verecundia nel comportamento dei chierici secondo il *De officiis ministrorum* di Sant' Ambrogio. In: Sergio Felici, ed. *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri: convegno di studio e aggiornamento*, 133–143. Roma: LAS.
- Muckle, Joseph Thomas.** 1939. The *De officiis ministrorum* of Saint Ambrose. *Mediaeval Studies* 1:63–80.
- Petkovšek, Robert.** 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:991–998.
- Pipitone, Giuseppe.** 2011. Il dono e i poveri: la trattazione *de beneficiis* nel *De officiis ministrorum* di Ambrogio. *Sacris Erudiri* 50:133–183.
- Quiroga, Alberto J.** 2010. *Quid est gloria, si taceatur?*: Silence in Ambrose's *De officiis*. In: Carl Deroux, ed. *Studies in Latin Literature and Roman History*. Vol. 15, 463–472. Bruxelles: Latomus.
- Ricci, Roberta.** 2008. *Est etiam in ipso motu, gestu, incessu tenenda verecundia*: Il corretto modo di camminare secondo Ambrogio. In: Paola Francesca Moretti, ed. *Debita dona: Studi in onore di Isabella Gualandri*, 437–459. Napoli: D'Auria.
- Rossi, Custode.** 1992. Il *De officiis* di Cicerone e il *De officiis* di Ambrogio: Rapporti di contenuto e forma. In: Sergio Felici, ed. *Humanitas classica e sapientia cristiana: scritti offerti a Roberto lacoangeli*, 145–162. Roma: LAS.
- Salzman, Michele R.** 2000. Elite Realities and Mentalités: The Making of a Western Christian Aristocracy. *Arethusa* 33, no. 3:347–362.
- Savon, Hervé.** 2007. Pourquoi saint Ambroise a-t-il écrit un *De officiis*? Intentions et structure. *Revue des Etudes Latines* 85:192–203.
- Testard, Maurice.** 1984. Saint Ambroise et son modèle ciceronien dans le *De officiis*. *Caesardunum* 19:103–106.
- . 1989. Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le *De officiis*. *Recherches augustiniennes* 24:65–122.
- Zelzer, Klaus.** 1977. Zur Beurteilung der Cicero-Imitation bei Ambrosius, *De officiis*. *Wiener Studien* 9:168–191.



Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 891—904

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-76(497.4)

DOI: 10.34291/BV2022/04/Kolar

© 2022 Kolar, CC BY 4.0

Bogdan Kolar

Misijonske dejavnosti – v službi evangelizacije in vzgoje za vrednote

Missionary Activities – In the Service of Evangelization and of the Education of Values

Povzetek: Slovenska misijonska zgodovina pozna številne posameznike, ki so se v izvajanju svoje vloge izpostavili kot veliki zagovorniki in promotorji vrednot ljudstev, med katerimi so delovali. Čeprav je bilo njihovo poslanstvo v prvi vrsti versko, se v svojih prizadevanjih niso omejevali izključno na to. Ob spoštovanju njihove izvirnosti so k ljudem pristopali integralno – v upoštevanju celovitosti njihovih potreb in skrbi za razvoj vseh vidikov njihovega življenja. Živeli so z ljudmi in za ljudi in bili pri tem odvisni od konkretnih političnih razmer. Njihove odločitve so narekovalе konkretne potrebe vsake skupnosti. Zavzemali so se za višji življenjski standard ljudi, njihovo boljšo izobrazbo, za osnovno zdravstveno oskrbo in za večjo solidarnost med ljudmi – ter za neposredno pomoč tistim, ki so bili v največji stiski. V vrsti slovenskih misijonarjev, ki so v 20. stoletju delovali na Kitajskem, je predstavljen primer Andreja Majcna, ki je bil na Kitajskem od leta 1935 do izгона iz države v letu 1951.

Ključne besede: Katoliška Cerkev, misijoni, inkulturacija, vzgoja, vrednote, Jožef Kerec (1892–1974), Andrej Majcen (1904–1999)

Abstract: The Slovenian missionary history knows many individuals who while realizing their primary mission exceeded as defenders and promoters of the ethnic values of peoples where they worked. Even though their original job was a religious one they did not limit to it. Respecting their originality, they approached peoples in a holistic way considering all their needs and all aspects of their lives. Depending on the actual political circumstances, they lived with peoples and for them. Practical needs of their communities dictated their decisions. Missionaries were engaged for a higher standard of living and for a better education, for the basic health services, and for a deeper solidarity among peoples as well as for the immediate help to those most in need. Among the Slovenian missionaries working in China in the 20th Century the example of Andrej Majcen, who worked in China from 1935 up to his expulsion in 1951, is presented.

Keywords: Catholic Church, missions, inculturation, education, values, Jožef Kerec (1892–1974), Andrej Majcen (1904–1999)

1. Uvod¹

Celotna slovenska misijonska zgodovina, v tej razpravi imamo v mislih predvsem 19. in 20. stoletje, izpričuje, da so misijonarji in misijonarke, ki so izšli iz slovenskega etničnega prostora, svojo nalogo razumeli kot poslanstvo – ki naj služi celovitemu razvoju ljudi, med katere so bili poslani. V novo okolje so stopali z izkušnjo lastne narodne zgodovine in položaja, v katerem je bila njihova narodna skupnost. Pri nobenem ni najti sledov pristopa s stališča nadrejenega ali večvrednega naroda, ki bi v misijonskem delu videl novo in dodatno možnost uveljavljanja lastnih vrednot in zatiranja izvirnosti posameznih ljudstev. Kar se je pri mnogih misijonarjih iz velikih kolonialnih držav kazalo kot nova možnost za utrjevanje njihovih nacionalnih interesov in služenje načrtom politike domačih držav, velikokrat tudi v odprtem nasprotju z načeli, ki naj bi jih prinašalci evangeljskega sporočila uveljavljali, pri slovenskih misijonskih delavcih ni imelo vloge. Položaj lastne narodne skupnosti, izkušnja podrejenosti v odnosu do oblasti in posledično občutljivost za izvirnost kultur, tudi jezika in drugih vrednot, so jim pomagali, da so se ljudem v izvirnih okoljih še bolj približali, hitro spoznali njihove razmere – in odkrili področja, ki so potrebovala dodatno razvojno podporo. Tega so se zavedali tako veliki slovenski misijonarji 19. stoletja Friderik I. Baraga (1797–1868), Ignacij Knoblehar (1819–1858), Franc Pirc (1785–1880), Janez Madon – Serafin Goriški (1829–1918) kot tudi drugi, ki so po njihovih stopinjah stopali v 20. stoletju.

V tem času je bila za slovenske misijonarje posebej privlačna Kitajska, katere zgodovina je bila polna notranjih napetosti ter območje konfliktov interesov različnih kolonialnih imperijev in trgovskih družb. Še bolj zapletene so bile razmere v času japonsko-kitajske vojne (1938–1945) in prevlade komunističnih idej po letu 1949. V začetku 20. stoletja so na Kitajskem delovali slovenski frančiškani p. Baptist Turk (1874–1944, na Kitajsko odšel 1901), p. Veselko Kovač (1872–1928, na Kitajsko odšel 1902) in p. Engelhard Avbelj (1887–1928, na Kitajsko šel 1910). Vsi so se s svojimi poročili redno oglašali v slovenski prostor in rojake seznanjali ne le s svojim delom, temveč tudi z razmerami na Kitajskem in tamkajšnjo Cerkvijo. Poročila so se objavljala v glasilu *Cvetje z vrtov sv. Frančiška*. Prav na temelju njihovih poročil se je za odhod med Kitajce nekaj let kasneje odločil tudi p. Aleksij Benigar (1893–1988, v misijonih od 1929) – sin slovenskih staršev iz Zagreba, ugleden teolog in organizator frančiškanskih skupnosti na svetovni ravni (Kolar 1998, 128–129). V letih neposredno pred drugo svetovno vojno in še po končani drugi vojni (tedaj skupinsko) so se za odhod na Kitajsko odločali tudi posamezni člani Misijonske družbe lazaristov. Ti so pred tem na Slovenskem razvili številne dejavnosti s ciljem podpiranja misijonov in oktobra 1923 začeli izdajati revijo *Katoliški misijoni*. Ta je pozneje postala uradno glasilo Družbe za širjenje vere, osrednje misijonske podporne ustanove.

Leta 1921 je na Kitajsko odšel salezijanec Jožef Kerec (1892–1974, na Kitajskem 1921–1952), ki se je odlikoval kot voditelj cerkvenih struktur, arhitekt in organiza-

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

tor izobraževanja domačih duhovniških in redovniških poklicev. S svojimi zanimivimi, obširnejšimi in pogostnimi poročili za slovenski tisk je pripomogel k boljšemu poznavanju razmer na Kitajskem in k pravemu valu podpiranja misijonskih pobud. Po dobrem letu delovanja v kitajski pokrajini Junan (mesto Junanfu, nato Kunming) je misijonar Andrej Majcen (1904–1999, na Kitajskem 1935–1951) svoje poslanstvo videl v dvojni luči: »Misijonarji moramo svetiti z lučjo sv. vere in pravega nauka, v drugi roki pa nam je držati svetilko prave omike in napredka.« (Majcen 1938b, 92) Seveda pa je bilo od vsakega posameznika, zgodovinskega trenutka, v katerem je delal, in od razmer v okolju, kjer je zastavil svoje delo, odvisno, kateri poudarki so bili v prvi vrsti in čemu je namenjal največ svoje pozornosti. Pri misijonarju Majcnu je viden primer celovitega pristopa k ljudem, dela za njihov napredek na vseh področjih in temeljne zvestobe poslanstvu, ki ga je prejel od skupnosti, ki ga je poslala. Čeprav ni imel prave možnosti, da bi se na nove dolžnosti pripravljaval sistematično in kontinuirano (za kaj takšnega takrat tudi še ni bilo na voljo zadosti ustreznih ustanov), je mogoče v njegovem ravnanju videti držo, ki jo je drugi vatikanski cerkvi zbor v „Odloku o misijonski dejavnosti“ začrtal z besedami:

»Te različne oblike izobraževanja je treba v deželah, kamor bodo misijonarji poslani, dopolniti tako, da se še obširneje seznanijo z zgodovino, družbeno ureditvijo ter navadami narodov in da dobijo globlji vpogled v moralni red, religiozne predpise ter globoke notranje predstave, ki so si jih ti narodi izoblikovali na podlagi svojih svetih izročil o Bogu, svetu in človeku. Jezikov naj se tako temeljito nauče, da jih bodo mogli uporabljati gladko in lepo, saj bodo tako lažje našli dostop do duha in srca domačinov. Razen tega naj bodo pravilno uvedeni v posebne pastoralne potrebe.« (M 26)

V nadaljevanju želimo opozoriti na nekatere bistvene sestavine njegovih dejavnosti in izvirnost v pristopih.

2. Delo za evangelizacijo

Delo za posredovanje evangeljskega sporočila v okolja in ljudem, ki ga še ne poznajo, je med temeljnimi nalogami krščanskih skupnosti od ustanovitve Cerkve. »Lasten namen te misijonske dejavnosti je evangelizacija in zasajanje Cerkve med narodi ali skupnostmi, pri katerih še ni zakoreninjena.« (M 6) Skupnosti in posamezniki so za izpolnitev te naloge izbirali različne poti, bolj ali manj izvirno in zavzeto – marsikdaj tudi z drugotnimi nameni in ob uporabi različnih metod. Zelo odmevno je bilo izvirno delo za inkulturacijo krščanstva v kitajsko kulturo pri članih jezuitske skupnosti v 17. in 18. stoletju. Da bi se prebivalcem približali in jim posredovali evangeljsko sporočilo v razumljivi govorici, so utirali nove poti – med drugim so pri liturgiji namesto latinščine uporabljali jezik ljudi. Uporabljali so versko terminologijo, ki je bila ljudem domača. V obrede so vključili na Kitajskem cenjene oblike češčenja prednikov. Domačini so bili za nov pristop dojemljivi – tudi v luči modernizacije družbe, čeprav izvajanje nove poti ni bilo brez neuspehov. Jezuitska

metoda prilagajanja je izzvala nasprotovanje tako pri vodstvu Cerkve kot pri drugih redovnih skupnostih in posledično pri kitajskih oblasteh. Tema ‚kitajskih obredov‘ je postala vzorčni primer obravnavanja različnih pristopov in neupoštevanja kulture ljudi, med katere je evangelij vstopal na novo – ter hkrati prevladovanja načela nastopanja od zgoraj (Leung-Liu 2004, 28–36). O tem so bile objavljene že številne razprave in ocene (Wiest 2003, 497–498). Čeprav je takšen način izvajanja misijskega dela v naslednjih stoletjih stopil v ozadje, so po zatrtju jezuitskega reda posamezni misijonarji z istim pristopom nadaljevali in – kljub občasnim preganjanjem – utrjevali krščanske skupnosti ne le ob obali, temveč tudi v notranjosti obširne dežele. Evangelizacija se je kazala kot raznovrsten pristop, ki je dobil svojo najbolj izrazito obliko v organiziranju verskega pouka in bogoslužnih srečanj, a se ni omejil le na to. Takšen pristop, ki je izhajal iz spoštovanja izvornosti vsakega ljudstva, tudi njegovega religioznega in duhovnega izročila – čeprav v svojih prilagojenih pristopih vsi niso izvajali istih korakov, kot so jih pred njimi člani Jezusove družbe –, je bil temeljna značilnost ravnanja vseh slovenskih misijonarjev, ki so na Kitajskem delovali v prvi polovici 20. stoletja, to je do izгона tujih misijonarjev po letu 1949 in začetka uvajanja kitajske narodne Cerkve.

Bogato in dolgo versko izročilo v različnih delih obširnega kitajskega imperija je za misijonarje predstavljalo izziv. Če so želeli med ljudstvi delovati verodostojno, so se morali z izročilom seznaniti, si pridobiti temeljno znanje in zaupanje ljudi. To ni bilo mogoče brez osnovnega poznavanja jezika dežele, kjer je misijonar svoje delo opravljal. Neurejene razmere, v katerih je živela kitajska družba konec 19. in na začetku 20. stoletja, so bile za stabilen in kontinuiran razvoj misijskih ustanov in dejavnosti dodatna ovira. Ob tem ne smemo zanemariti dejstva, da je bil to čas rasti nacionalne zavesti – in da so zato na misijonarje gledali kot na tujce, ki naj bi predstavljali grožnjo kitajski izvornosti, duhovnemu in verskemu izročilu: bili so glasniki tujih političnih sil. Izraz tega so bili različni ukrepi, ki so želeli misijsko dejavnost upočasniti ali ustaviti – med njimi je bila začasna prepoved gradnje novih poslopij katoličanom. Poslopju, ki ga je leta 1936 v Junanfuju začel graditi misijonar Kerec in bi služilo zlasti izobraževalnim dejavnostim, so nacionalno nestrpni krajevni oblastniki izrekli prepoved gradnje, delavce so razgnali, Kereca pa postavili pred sodišče in ga na kratko priprli (Majcen 1936b, 61). Obtožbe so bile glasnejše v času japonsko-kitajske vojne, ko so misijonarje in tujce nasploh krivili, da je Japonska vojno proti Kitajski začela. Višek so tovrstni očitki, ki jih je bilo sicer slišati že v času državljanske vojne med komunistično gverilo in nacionalističnim gibanjem Kvomintang, dosegli po oktobru 1949, ko se oblast prevzeli Mao Cetungovi komunisti in razglasili Ljudsko republiko Kitajsko – to je postopoma pospešilo načrtno razkristjanjenje dežele in uničevanje vsega, kar so do tedaj zgradili misijonarji različnih krščanskih denominacij.

Misijonske dejavnosti Katoliške cerkve sta v desetletjih med dvema svetovnima vojnoma zaznamovala dva papeška dokumenta, ki sta imela splošni misijonski namen in sta zato veljala za vsa misijonska okolja, in nekateri dokumenti, ki so bili namenjeni Kitajski. V letih po prvi svetovni vojni je bilo mogoče v večji meri upoštevati in izvajati načela delovanja v misijonih, ki jih je z encikliko „Maximum illud“

(„Največja naloga“) novembra 1919 postavil papež Benedikt XV. (1914–1922). Gre za dokument, ki je misijonsko delo v življenje Cerkve umestil na novo in jasneje opredelil vlogo domačih moči – izvirnega okolja in nosilcev tamkajšnjih cerkvenih služb. Misijonarji so bili pozvani, naj spoštujejo in upoštevajo duhovno izročilo ljudstev, med katerimi delujejo. V prvem obdobju po objavi je sicer skrb za odpravljanje posledic vojne stopila na prvo mesto – ni bilo možnosti za uresničevanje načel enciklike in reorganiziranje misijonskih ustanov v polni meri. Prav v kitajskem primeru se izrazito pokaže, da je bilo načelo, naj se daje večji poudarek skrbi za organiziranje lokalnih cerkvenih skupnosti, izobraževanju domačega klera, tudi izbiri škofov izmed domače duhovščine, dobro sprejeto. Enciklika je zelo jasno zavrnila povezovanje misijonskih dejavnosti s političnimi in nacionalnimi interesi – in še posebej s kolonialnimi načrti (Dolinar 1979, 424; Kolar 1998, 20). Cerkevne ustanove, ki so takšne vezi še ohranjale, so bile pozvane, naj jih prekinejo.

Na prvi plenarni sinodi Cerkve na Kitajskem, ki je bila sklicana leta 1924 v Šanghaju, sta prvič nastopila dva kitajska apostolska prefekta. Poleg drugih smernic, sprejetih na tem zborovanju, so ustanovili štirinajst velikih semenišč, ki naj bi ob upoštevanju navodil osrednjega cerkvenega vodstva poskrbela za dobro pripravo domačih duhovnih poklicev. Dve leti pozneje je bilo v Rimu posvečenih šest kitajskih škofov; to so bila prva škofovska posvečenja po dveh stoletjih (Wiest 2003, 500).

Februarja 1926 je papež Pij XI. (1922–1939) objavil okrožnico „Rerum Ecclesiae“ („Zadeve Cerkve“) in v njej poudaril dolžnost škofov (posebej misijonskih), duhovnikov in vseh vernikov delovati v prid misijonov. Za koordinatorje vseh dejavnosti na svetovni ravni so bila predvidena papeška misijonska združenja in ustanove ter v misijonskih deželah domači škofje in duhovniki. Med dejavnostmi je imela prednost skrb za vzgojo in izobraževanje domače duhovščine ter članov oz. članic domačih redovnih skupnosti. Predstojnikom cerkva na Kitajskem je Pij XI. istega leta namenil še posebno poslanico z opozorilom, da se je treba v ravnanju prilagajati okolju, kjer misijonar deluje. Kot posebna priložnost za osveščanje, informiranje in zbiranje sredstev je bila predvidena vsakoletna misijonska nedelja, ustanovljena leta 1927, ki je stopila v veljavo naslednje leto oktobra. Vse cerkvene skupnosti naj bi opomnila, da je delo za misijone med temeljnimi oblikami poslanstva vsake krajevne Cerkve (Dolinar 1979, 424–425; Kolar 1998, 21). K ugodnim okoliščinam za misijonsko delo je prispevala tudi izjava kongregacije za širjenje vere „Plane compertum est“ („Povsem jasno je“) v letu 1939, ki je evangelizacijsko delo še olajšala. Izjava je češčenje Konfucija, obrede v čast prednikov, druge narodne navade razglasila za povsem svetne zadeve – in zato dovoljene tudi katoličanom (Wiest 2003, 500). Vsi omenjeni dokumenti so postali osnovni okvir razvijanja dejavnosti, ki so jih v kitajskem okolju opravljali slovenski misijonarji.

Poročila misijonarjev v prvih desetletjih 20. stoletja sicer govorijo o zanimanju prebivalstva za krščanstvo, o primerih odločanja za vstop v krščansko skupnost, vendar je do tega najpogosteje prihajalo posredno – predvsem preko otrok, ki so se v misijonskih šolah izobraževali, se srečali s krščanstvom in za vstop v Cerkev pridobili svoje starše ter razširjeno družino. Delo z otroki in mladimi je postalo

preizkus ustreznosti misijonskega pristopa, najboljše sredstvo za to pa so postale različne izobraževalne ustanove, ki so nudile možnosti za srečevanje tudi s krščanstvom. Cerkev je prek različnih redovnih skupnosti skrbela zlasti za ustanavljanje univerz in srednjih šol – leta 1949 je bilo teh šol 190 in še tri univerze. Druga prepričljiva oblika povezovanja z ljudmi in pričevanja o vrednosti evangeljskega sporočila so bile zdravstvene dejavnosti, ki so bile navadno sestavni del poslovanja misijonskih postaj. Misijonarji sami ali njihovi sodelavci so v omejenem obsegu in navadno s skromnim znanjem skušali ljudem pomagati tudi s skrbjo za njihovo zdravje ali z lajšanjem bolezní.

3. Skrb za širjenje izobrazbe

Vzporedno z evangelizacijskimi načrti so tekla prizadevanja za uveljavljanje razširjene in poglobljene izobrazbe, ki bi ljudem omogočila razumevanje evangeljskega sporočila, nudila orodje za osebni in skupnostni napredek ter jim vzbujala večjo samozavest. V ta okvir je bila vključena še skrb za vzgojo domačih misijonskih delavcev – tako duhovnikov kot katehetov –, kar je vsaj za nekatere misijonske družbe in ustanove veljalo že v predhodnih obdobjih (Truong 2021). Med temi je izstopala Pariška družba za zunanje misijone, ki je svoj vpliv širila predvsem tam, kjer so se izkazovali interesi francoske zunanje politike. Takšne ustanove so seveda lahko zaživele v okoljih, kjer je Cerkev že imela določeno zgodovino in infrastrukturo, to je v večjih urbanih središčih. Ustaljena navada je bila, da so misijonarji sprejemali v svoje ustanove fante, misijonarke pa dekleta – a oboji so imeli za izobraževanje prihodnjih sodelavcev in nosilcev vodstvenih služb podobne programe. Ob pregledu opravljenega dela je Kerec leta 1937 zapisal: »Med našimi Kitajci smo imeli prav lepe uspehe, posebno med mladino, ki obiskuje šole. Medtem ko se nasprotne sile trudijo potegniti mladi rod v tabor brezboštva in komunizma, smo mi napeli vse sile, da pridobimo posebno mladi rod za Boga. Delo za mladino je najvažnejše. Če pridobimo mladino, smo pridobili vse. Dandanes je tako, da starejši sledijo mladini in ne narobe. S tem mora tudi misijonar računati.« (Kerec 1938, 81) Pripisal je še:

»Naše delo tukaj je zelo mnogolično. Poleg že omenjenih opravil delamo tudi za znanstveni in gmotni napredek kitajskega naroda, kar vse koristi našemu misijonskemu delu. Jaz sam delam mnogo tudi v tem oziru, g. misijonarju Majcenu pa sem dovolil, da poučuje po 7 ur na teden na državni tehnični šoli. S tem se odstranjujejo mnogi predsodki proti misijonarjem in mladina se z otroškim zaupanjem zbira okrog njega. V njem vidijo svojega dobrotnika, ki jim hoče pomagati v napredku in znanosti.«

Kerec je bil ljudem v pomoč tudi, ko je šlo za izboljšanje vsakodnevnih življenjskih razmer, njihovih domov in pogojev življenja. Ob njegovih gradnjah so se ljudje učili, kako urediti svoje domove in katere pogoje izpolniti, da bodo bivališča bolj zdrava. Znan je bil še po tem, da je pomagal pri iskanju vodnih žil. Majcen pa je na njegove pobude ter različne oblike izboljšanja delovnih in bivalnih razmer gle-

dal z občudovanjem. Kmalu po prihodu v Junanfu je ugotavljal, da je njihova misijonska postaja postala »nekaka kulturna posvetovalnica«, kajti Kerec »je že izdelal par načrtov za manjše stavbe, ki so se deloma že izvršile.« Ko so ga ljudje prosili, jim je narisal načrt za dobro peč. Ključavničarje je učil izdelovati kovinske postelje. »S svojo uro je poiskal že 3 vodne žile, kjer se sedaj kopljejo vodnjaki.« (Majcen 1936b, 69)

Misijonske postaje so vedno postale tudi kraj izobraževanja in širjenja kulturne razgledanosti. Misijonarji sami ali njihovi sodelavci so prevzemali učiteljske naloge – potem ko so se najprej sami v družbo vsaj v določeni meri integrirali, jo spoznali in se naučili jezika. Ker v Evropi še ni bilo možnosti za učenje katere od kitajskih jezikovnih različic, so se najprej ustavili v Macau ali Hongkongu, kjer so si lahko pridobili temeljna jezikovna znanja. Dodeljen jim je bil domači učitelj, ki jih je seznanil z osnovami jezika. Majcen se je najprej učil kantonščino: »Njih jezik je zelo težak, ker ima 9 glasovnih višin in zveni kot ubrano petje.« (Majcen 1936a, 120) Zaradi velikih razlik med narečji so se morali v času delovanja novih jezikovnih variant učiti znova in znova. Ko je Majcen decembra 1935 prišel v Junanfu, je ugotovil, da ljudje govorijo drugačno narečje. »Te dni se bom začel učiti tujkajšnjega jezika. Par mesecev bom imel na razpolago samo za učenje jezika, ki je zelo težak, ker ima mnogo meni še popolnoma nepoznanih glasov. Ima pa 5 tonov. Vsaka beseda se mora povedati v svojem glasu, sicer te ne razumejo.« (1936c, 33) Po letu dni je ugotavljal: »Pridige, govori in šola me precej zdelajo, ker mi je jezik še precej okoren in uho še precej kosmato za kitajske tone. Kadar besede postavim prav v nasprotni red, kakor so v slovenščini, še skoraj najbolje zadenem.« (1937a, 29) Učenje posameznih variant kitajskih jezikov je bilo toliko večji izziv za tiste, ki niso imeli posluha za jezike.

Temeljna in poklicna izobrazba, ki bi ljudem omogočila samostojno vključevanje v svet dela, možnost ustvarjanja lastne družine in sprejemanje odgovornosti za razvoj družbe, sta bili tako za Jožefa Kereca kot za Andreja Majcna osnovni cilj vseh prizadevanj. Majcen je imel učiteljsko izkušnjo iz Slovenije – bil je učitelj in voditelj strokovnih šol na Rakovniku. Na poti na Kitajsko se je za več mesecev ustavil v Italiji in si načrtno zbiral informacije o delovanju strokovnega šolstva, za katerega je sklepal, da mu bo veljalo največ pozornosti (1936a, 119). Nove izkušnje si je pridobil še v Hongkongu, kjer je obiskal vse salezijanske ustanove. Strokovne šole so mu pustile zelo dober vtis: »V zavodu je sedaj ljudska šola ter strokovna šola za mizarje, krojače, čevljarje in ključavničarje. Delavnice so veliko večje in lepše kot na Rakovniku. Odkrito povem, da sem bil res iznenaden, ko sem ogledoval te delavnice. Sicer je še vse v začetku in še marsičesa manjka, pa je že v glavnem vse strokovnjaško urejeno. Treba bi bilo le še raznih mojstrov. Pridite, ne bo vam žal!« (1936d, 10)

Ko je videl, kakšne so na tem področju razmere na Kitajskem in kakšne načrte ima Kerec, ki ga je pokrajinska vlada v letu 1937 imenovala za svetovalca na področju obrtnega šolstva, je Majcen delo za poklicno usposabljanje uvrstil v osnovne oblike svojega delovanja. »Obrtništvo ni dospelo tu niti na prvo stopnjo razvoja. V celi pokrajini (veliki kot Francija) ni nobenih obrtniških zadrug, ki bi vodile vzgo-

jo obrtnega naraščaja, ne poznajo vajeniške dobe, pomočniških in mojstrskih izpitov. Tudi zakonov o zaščiti delavstva ni. Obrtuje lahko vsak, ki zna kaj narediti, zato pa so izdelki tehnično nedovršeni. Modnih listov ne poznajo, pa če bi jih tudi imeli, si ne bi znali mnogo pomagati, kajti nimajo niti surovin, kot na pr. boljše vrste usnja ali blaga za obleke, mizarских potrebščin itd. in tudi nimajo strojev in orodja za izdelavo solidnih izdelkov.« (1937b, 7) Podobne razmere so pestile različna področja obrti – gradbeništvo, kovaštvo, mizarstvo, čevljarstvo in drugo. »Mladi rod čuti to zaostalost in bi rad dvignil narod k omiki, posebno odkar prihajajo iz centrale ostri ukazi. Reveži pa ne vedo, kako in kje bi začeli. Gospod Kerec jim je že predložil več načrtov, posebno glede ustanovitve obrtniških izobraževališč in vladni gospodje so se takoj z vnemo podali na delo. Prišli so celo, da bi jim naše prvoletnike odstopili kot instruktorje! Gotovo je, da bo njegovo kulturno delo za delavstvo te obširne province velikega pomena.« (7)

V začetku leta 1938 je Majcen lahko z zadovoljstvom sporočil, da so kljub težkim in negotovim razmeram, ki so jih prinašali napadi japonske vojske, in vojnemu gospodarstvu, ki so ga uvajale osrednje oblasti, za razvoj poklicnega izobraževanja naredili vsaj nekaj. »Naše delo je zelo raznovrstno, tako v verskem kot kulturnem oziru, in se še vedno odpirajo nove poti. V zadnjem času smo se posebno zanimali tudi za organizacijo obrtnega šolstva in obrtništva sploh, nadalje smo ustanovili karitativno akcijo za gobavce, otvorili tudi ambulanto za bolnike. – Škoda le, da moramo radi pičlih sredstev marsikaj opustiti.« (1938a, 53)

Čeprav so se težave povečale že ob izbruhu japonsko-kitajske vojne leta 1938, so bili stiki z Evropo in Združenimi državami – od koder so dobivali finančno in drugo podporo, nove sodelavce in navodila za ravnanje – povsem prekinjeni šele v času druge svetovne vojne. Kljub temu so obrtne šole delovale naprej, pri mnogih voditeljih krajevnih Cerkva pa se je zanimanje za takšne šole izkazalo kot pomembna oblika dela za domače prebivalstvo, in zato so Majcna nagovarjali, da bi šole iz Kunminga razširil še drugam. V začetku februarja 1947 je tako Majcen sporočil: »Tukaj smo sedaj trije Slovenci: podpisani; Meolic je za čevljarja in bi zelo rad imel kakega pomočnika vsaj za nekaj časa, da bi ga navadil na kitajsko življenje; potem bi ga lahko takoj vtaknili kot mojstra na kako šolo. Mizarje bi tudi krvavo potrebovali in krojače še posebno. Tu je tudi klerik Pavlin, ki je bil svoj čas na Japonskem in bo menda drugo leto že lahko šel v teologijo. Msgr. Kerec je pa še vedno v Chaotungu, tam na severu od Kunminga, 5 dni z avtom ali 12 na konju.« (1947, 3) Vabil je člane salezijanske skupnosti, pred tem mojstre v obrtnih šolah na Slovenskem, ki so maja 1945 odšli v tujino, da bi se mu pridružili in postali mojstri na Kitajskem. Nekateri med njimi so se za takšno pot tudi zares odločili (npr. dolgoletni poznejši misijonar na Filipinih Rafael Mrzel, ki je na Kitajsko prišel leta 1948).

Po letu 1949 so pri izvajanju šolskih dejavnosti začeli čutiti različne omejitve, ki so jih uvajale nove oblasti. Vrstila so se ulična zborovanja, kjer so zahtevali kitajsko šolo in kitajske učitelje, nove načine pouka in nove vsebine. Občasno so zborovali tudi dijaki in zahtevali spremembe v šolskem letu, drugačen odnos do sebe in konec posnemanja tujih kultur. Šole so sicer delovale še naprej, a je bil v vsaki

vladni komisar, ki je pouk in učitelje nadziral. Tujce so želeli omejiti predvsem z visokimi davki: če jih niso mogli plačati, so bili priprti in nato izgnani. »Naši fantje morajo vedno iti med ljudi za propagando za vlado – bobne, zastave, slike in še marsikatero ropotijo nesejo s seboj ter plešejo, pojejo in pridigajo. V začetku so imeli mnogo poslušalcev, sedaj pa imajo ljudje menda prazen trebuh in se jim mudi, da kaj malega zaslužijo in si potešijo lakoto s kako borno skodelo riža. Morda pa jim je tudi volja do pesništva že pošla. Naši zavodi rinejo naprej in nekateri so že popolnoma spremenili metode. Mi delamo, koliko moremo, pa ni več tisto, kar je bilo.« (1950, 15)

Po 16 letih delovanja v Kunmingu je bil Majcen aprila 1951 zaprt in spoznan za krivega, da naj bi bil v službi imperialistov in prejšnje nacionalistične oblasti, da je skrival denar, medtem ko je sredstev za uboge šolarje primanjkovalo, in več drugih stvari. Kerec je o tem sporočil 2. maja: »Ubogi g. Majcen je 16 let delil dobrote in se z neizrečenimi žrtvami trudil za ubogo mladino in obsipaval z dobrotami in pomagal vsem, ki so se v njegov zavod zatekali. Bil je zvest do skrajnosti. A končno je hudobni duh napel vse sile, tako da so ravno oni, ki so bili deležni največ dobrot, postali najhujši tožitelji. S čistimi rokami in mirno vestjo je sprejel obsodbo in sedaj tudi mirno pričakuje njeno potrditev z visokega mesta. Morda bo zaprt, morda izgnan, morda celo usmrčen, in bo tako s palmovo vejico šel v nebeško slavo.« (Kerec 1951, 4) Majcen je moral konec avgusta 1951 notranjost Kitajske zapustiti in se je najprej zatekel v Hongkong, kamor je prispel 15. septembra, nato pa v Macao.

4. Skrb za uveljavljanje človekovih pravic

Tesna povezanost z ljudmi na podeželju in vsakdanja izkušnja je misijonarjem kazala, da so ljudje prikrajšani za najbolj osnovne pravice in da prihaja do zlorab na vseh področjih. V času državljanske vojne so jih izkoriščale različne roparske tolpe, nato komunistične vojaške skupine – in slednjič na novo vzpostavljena oblast. Zaradi neugodnih letin so trpeli lakoto, ki je poleg nalezljivih bolezni uničila številna otroška življenja. Negotove razmere so zaznamovale ne le življenje ljudi, temveč tudi obstoj in delo misijonskih ustanov ter samih misijonarjev. »Iz naše sosedne province Sečuan prihajajo grozne vesti o lakoti. Več kot pol leta ni deževalo in suša je pobrala vse. Dan za dnem umirajo ljudje od lakote. Poleg tega pa so se pojavile črne koze, tifus, vnetje možganske mreže in druge nalezljive bolezni. Mnogi so pribežali v našo provinco, da se rešijo smrti. Tudi tu se je riž zelo podražil in tako tudi mnogi ne morejo več preživljati sebe in svojih. Povsod je polno roparjev, ki napadajo popotnike in brez vojaškega spremstva se v tem času ni podajati na pot. Na cesti je polno napol oblečenih in sestradanih otrok in odraslih, ki s skodelico v roki prosjačijo za par zrnč riža. Mi jim pomagamo, kolikor moremo, pa večkrat krvavi človeku srce, ko jim ne more nič dati, saj smo sami v nevarnosti, da od lakote umremo. Mati domovina pa spi in ne sliši naših obupnih klicev na pomoč.« (1937b, 7)

Poleg načrtnega dela za izboljšanje izobrazbe in poklicnih možnosti je bila med prioriteta delovanja za misijonarje večja splošna razgledanost in v službi tega

razvoj tiskovnih dejavnosti. Tiska niso videli le v funkciji uvajanja krščanstva, temveč tudi kot sredstvo informiranja in uveljavljanja osebnih zmožnosti posameznika. Slovenski misijonarji so se pomembnosti tiska, v tistem času še vedno osrednjega sredstva množične komunikacije, zavedali. Tisk, cerkveni in siceršnji, je bil v njihovem času na Slovenskem zelo bogat – in pomembno sredstvo širjenja informacij ter oblikovanja javnega mnenja. Zato so v Junanfuju ustanovili tiskarno, uvajali programe tiskarskega usposabljanja in glede na finančne možnosti posodabljali opremo. Če so se sprva o smiselnosti takšnega početja pojavljali dvomi – pismenost je bila še vedno privilegij redkih –, so po nekaj letih delovanja šol ugotavljali, da je večina mladih že sposobna branja, k čemur je pripomogla poenostavitev pisnega sistema in šolskih programov. »Še laže pa bo delo, ko se bo udomačila nova kitajska abeceda z nekaj nad 40 znaki, ki se je učenci že pridno uče. Na ta način bo dana podlaga, na kateri se bo omika lahko hitreje in uspešneje širila med temi še neizobraženimi masami naroda.« (1938b, 92) Jeseni 1938 je Majcen že lahko zapisal: »Ob koncu semestra smo priredili lepo razstavo tiskarskih izdelkov. To je bilo nekaj novega za naše meščane. Posebno pozornost so vzbujali učni zvezki iz tehnologije, strojeslovja, korespondence in knjigovodstva, tudi za tehnične risbe je bilo precejšnje zanimanje, le da teh niso mnogo razumeli.« Dodal je še: »Tisk je velesila. Tudi za misijonske dežele je to morda eno najvažnejših vprašanj; g. Kerec se trudi na vse načine, da bi organiziral centralno tiskarno zapadne Kitajske, išče pa tudi dobrotnikov, da bi mu pomagali.« (92) Voditelji krajevnih škofij so v tiskarnah, ki so jih ustanovljale redovne skupnosti, in v tiskovni dejavnosti nasploh videli osrednjo obliko služenja nastajajoči domači Cerkvi.

V nobenem okolju, kjer so misijonarji delovali, zdravstveni sistem ni bil razvit ali pa ga sploh ni bilo, kar jim je narekovalo, da so skušali pridobiti sodelavce s strokovnim znanjem in ljudem pokazati, da jim za njihovo zdravje ni vseeno. Občasno so morali kaj postoriti kar sami, čeprav so – v primerjavi z misijonarji, ki so prišli iz drugih okolij – ugotavljali, da nimajo ustreznega znanja in da za take naloge niso usposobljeni. Ko se je srečal z boleznimi, je Majcen storil, kar je le mogel, ob tem pa slovenskim podpornikom sporočil: »Imamo tudi svojo ambulanto, kjer Kerecu tudi jaz pomagam obvezovati rane. Škoda, da nimam nobenih primernih knjig in da se nisem že prej bolj zanimal za medicino. Zelo koristen bi bil tudi medicinsko-misijonski tečaj, kakor ga priredijo v Nemčiji za vse misijonarje, preden odidejo v misijone, kakor mi je pravil moj tovariš v Hong-Kongu.« (1936b, 69–70)

Med tistimi, ki so bili najbolj zapostavljeni in iz družbe praktično izločeni, so bili gobavci. Za Majcna je bila prva izkušnja z njimi že na poti iz Hongkonga v Junanfu decembra 1935. Zapisal je: »Videl sem tudi gobavke, ki so imele črno maskirane obraze v svarilo potnikom. Te uboge reve so se nam ognile v velikem loku in z rokami so si zakrivalo obraze, ki že razpadajo od gnilobe.« (1936c, 30) Načrtnega in sistematičnega dela za pomoč gobavcem ni bilo ne od države ne od zasebnih ustanov. Edino na več misijonskih postajah so imeli zavetišča zanje, ki so jih ustanovljali ali misijonarji sami ali so jim jih izročale državne oblasti. Ob krajih, kjer sta delovala Kerec in Majcen, je nastalo več gobavskih naselij, kjer so se okuženi lahko sami organizirali in si medsebojno pomagali, ker jih je širša družba povsem iz-

ločila in odpisala. V takšnih okoljih so družine z okuženimi člani imele možnost ostati skupaj. Nekoliko bolje je bilo na območjih, kjer so delovali slovenski misijonarji, poskrbljeno za gobavce po letu 1946 – tedaj so namreč v Čaotung prišli prvi člani redovne skupnosti kamilijancev in posvetili posebno skrb prav gobavcem.

Misijonarji so po svojih močeh organizirali vsaj najbolj osnovne oblike zdravstvene pomoči in skušali k sodelovanju privabiti usposobljene sodelavce. V misijonu, ki sta ga vodila Kerec in Majcen, so skrb za to prevzele redovnice iz skupnosti šolskih sester iz Slovenske Bistrice (k sodelovanju jih je med svojim obiskom v Sloveniji povabil Kerec) in po koncu druge svetovne vojne še zdravnik dr. Janez Janež. Konec decembra 1936 so na Kitajsko odpotovale prve štiri sestre, ki so postale nosilke zdravstvenih dejavnosti na območju, kjer sta delovala misijonarja Kerec in Majcen (Maršič 1937). Po krajšem uvajanju v Hongkongu in Kantonu so odšle v Junanfu in od tam v Čaotung. Že v letu 1938 je Majcen svojim podpornikom na Slovenskem z veseljem sporočil, da so v misijonu odprli ambulanto za bolnike in podporno akcijo za gobavce (Majcen 1938a, 53). »Nevednost in revščina sta vzrok, da še vedno umirajo novorojenčki kar trumoma. Misijonarji store, kar morejo. Navadno pošiljajo katehiste in domače sestre od hiše do hiše z zdravili. Žal, da pogosto ne pomagajo nobena zdravila, tedaj pa pripomorejo ti samarijani s krstno vodo v nebesa,« beremo v misijonskem poročilu s Kitajske v času prihoda slovenskih sester (Po misijonskem svetu 1936/37, 94). Redovnice z medicinskim znanjem so bile misijonarjem v veliko oporo, z neposrednimi stiki in raznovrstno pomočjo pa so imele velik vpliv med ljudmi. Zdravnik Janez Janež (1913–1990) se je Kerčevemu misijonu v Čaotungu pridružil v letu 1948 in tam deloval do izгона iz države leta 1952. Tako je ob sodelovanju kamilijancev, sester iz Slovenske Bistrice in dr. Janeža začela nastajati krajevna bolnišnica, ki je hitro pridobila sloves ljudem naklonjene ustanove. Temeljno izhodišče njenega delovanja je bila skrb za najbolj zapostavljene ljudi, ki zaradi pomanjkanja sredstev niso imeli možnosti priti niti do osnovne zdravstvene oskrbe. Nove oblasti so ob prevzemu bolnišnice najprej zaprle, obsodile in nato izgnale vse tujce – med njimi vse slovenske misijonarje.

5. Uvajanje v medsebojno pomoč

Med domačini so bile razširjene zelo različne razvade, ki so jim onemogočale, da bi si izboljšali življenjske pogoje, ohranili zdravje in podaljšali življenjsko dobo. Razvade so zaznamovale ne le posameznike, temveč celotne družine – tudi otroke, ki so bili rojeni v nezdravem okolju in niso bili deležni osnovne pozornosti. Čeprav so bile med pokrajinami razlike, so se v velikem delu pokazale posledice dotedanjih odvisnosti od mamil in drugih razvad. Ko je misijonar Kerec leta 1935 po 14 letih delovanja v provinci Kvantung – kjer je značaj ljudi in njihove navade dobro spoznal ter se naučil jezika – odšel v provinco Junan, je v ravnanju ljudi in v njihovih medsebojnih odnosih takoj odkril velike razlike. Zato je zapisal kritične besede: »Če naj še kaj povem o narodu, moram priznati, da je zabit in zaostal, len in zamazan. Po

mojem mnenju je temu krivo uživanje opija, ki ga tu zelo mnogo pridelajo. Misijonarji se zelo trudijo, da bi omejili to zlo, v zadnjem času tudi vlada. Uživanje opija silno slabi človeški organizem in ga napravi topega in nepodjetnega. Tudi jaz se bom prizadeval zatirati to zlo. Opij je tudi kriv, da je dežela tako malo obljudena in zao-stala.« (Kerec 1935, 16–17) Srečanje s tovrstno odvisnostjo je bilo tako za Kereca kot za Majcna odkritje povsem nove okoliščine, ki je na vsakodnevni utrip ljudi in na njihovo odprtost za humanistične (tudi nadnaravne) vrednote močno vplivala.

Skrb za bližnjega v stiski ni bila sestavni del ravnanja ljudi, med katere so slovenski misijonarji prišli. Ljudi je bilo tega treba šele naučiti in najti utemeljitev za drugačno ravnanje. Šlo je za osnovne oblike karitativne dejavnosti, ki so zaživele v zelo omejenem obsegu, a so kazale načine, kako je mogoče v ljudeh vzbujati večjo solidarnost in pripravljenost za pomoč v stiski. Zelo zgovorno je pričevanje, ki ga o odpravljanju posledic bombardiranja japonskega vojaškega letalstva v kraju Lin-Čov novembra 1938 podaja misijonar Jožef Geder (1901–1972, na Kitajskem od 1929). Ob napadu je bilo ubitih več kot sto ljudi, veliko je bilo ranjenih; s takšno nevarnostjo se ljudje pred tem še niso srečali.

»Še so brnela letala, ko sem bil že na kraju nesreče ter sem pomagal, kakor sem znal in zmožel. Naš mandarin me je našel pri tem samaritanskem delu ter mi potožil, da so vsa reševalna društva prav malo vredna. Na kraj nesreče so prišla med zadnjimi. In še tedaj so tu pa tam ‚glihali‘: ›Koliko mi daš, da ti ga izkopljemo izpod razvalin?‹- ›Koliko daš, da pokopljemo mrtveca?‹ Za pogreb enega mrliča so zahtevali sedem kitajskih dolarjev. Mandarina je to početje tako razkačilo, da je potem na javnem zborovanju vse okregal ter postavil nas, katoliške misijonarje in tujce, za zgled prave ljubezni do bližnjega [...] V teh težkih časih nam preostane samo ena pot, in to je pot samaritanske ljubezni, pred katero tudi sovražniki vere klonejo. Res, težka je preizkušnja, ki jo preživljamo mi in tudi ves kitajski narod. Upamo pa, da bo po tem hudem viharju prisijalo zlato toplo sonce [...].« (Geder 1939, 138)

Gedrovo upanje je bilo sicer na mestu, a razvoj dogodkov je šel v povsem drugačno smer.

Sestavni del poslanstva vsakega misijonarja je bila skrb za revne, bolne in zapostavljene, otroke in sirote. Zgled svetopisemskega samarijana je bil pomembno merilo sprejemanja odločitev in ravnanja. Vera je učila, naj v ubogih in zapostavljenih vidijo trpeče brate; revščina, bolezen in zapuščenost pa so bile okoliščine, ki so bile za misijonskega delavca najpomembnejši izziv. Zato so se zavzemali za organiziranje karitativnega dela in hkrati poudarjali pomen organizirane skrbi za vse kategorije potrebnih. Iz te skrbi so poleg misijonskih postaj nastajale ambulante, bolnišnice, hiralnice in sirotišnice, zavetišča za gobavce in razni drugi karitativni zavodi. Šlo je za prve in najbolj elementarne oblike pomoči, ki so jih bili misijonarji sploh sposobni ali zanje usposobljeni. Vedno pa so imeli pred očmi, da so k sodelovanju pritegovali domačine, ki so se s tem uvajali v nudenje medsebojne po-

moči in dela dobrega za bližnjega, kar je bila bistvena razsežnost sprejetja evangeljskega sporočila.

Japonsko-kitajska vojna je razmere v pokrajinah, kjer so delovali slovenski misijonarji, še poslabšala. Ljudje so bili zaradi nedelovanja državnih ustanov popolnoma prepuščeni sami sebi in lastni iznajdljivosti. Majcen je bil med japonskimi napadi za delovanje ustanove v Kunmingu in za organiziranje pomoči najpogostejše odgovoren sam. Število ljudi v stiski se je neprestano večalo. Če so otroci izgubili starše, so preprosto prišli v zavod in tam ostali kot sirote, za katere je moral poskrbeti. Kolikor je bilo mogoče, jih je vključil v dejavnosti, ki jih je zavod še lahko organiziral, da so bili v pomoč denimo pri pridelovanju in zbiranju hrane ter tako sprejemali, v skladu s svojim zmožnostmi, svoj delež odgovornosti. Hkrati je iskal pomoč pri podpornikih v Evropi. Nekako do konca leta 1940 so povezave s svetom še delovale, nato pa so se prekinile. Ker pošta ni več prihajala, je usahnila tudi pomoč (Majcen 1941). Misijonarji so bili odrezani od svojih zaledij in odvisni le od lastne iznajdljivosti. Delili so usodo ljudi, med katerimi so bili, in se preživljali z najbolj osnovnimi sredstvi.

Septembra 1945 je Majcen medvojno dogajanje povzel z besedami: »To vojno smo zelo čutili! Koliko sirot, ki so izgubili očete na bojnih poljih, koliko beguncev prosi za kruh, obleko in sprejem! Predstavljajte si, da v našem zavodu ni prosta niti ena soba – vse so napolnjene z mladimi. Imamo okoli 600 gojencev, od tega jih v zavodu živi 160. Zanje skrbita dva duhovnika in en vzgojitelj. Že tri leta nimamo od predstojnikov nobene pošte!« (1945, 30)

6. Sklep

Slovenski misijonarji, ki so delovali na Kitajskem do revolucionarnih sprememb po letu 1949, so imeli za bistveni del svojega poslanstva ne le skrb za inkulturacijo evangeljskega sporočila, temveč tudi različne dejavnosti, ki so ljudem, med katerimi so delovali, pomagale izboljšati življenjske pogoje, si pridobiti boljšo izobrazbo, poklicno usposobljenost, osnovno zdravstveno oskrbo in se seznaniti s temeljnimi pravicami. Misijonarji so hitro spoznali vrednote, ki so bile za domače prebivalstvo pomembne. Kot del svojih nalog so zato prevzeli skrb za izobraževanje domačih sodelavcev in pripravo domačih misijonskih poklicev. Kljub veliki negotovosti, ki je v deželi vladala vse od konca prve svetovne vojne dalje in jo je pod vplivom Sovjetske zveze povzročalo zlasti hitro rastoče komunistično gibanje, so slovenski misijonarji uspeli postaviti temeljno infrastrukturo, pridobiti sodelavce, hkrati pa postaviti več misijonskih postaj, v okviru katerih so nato zaživele šole različnih stopenj in smeri, osnovna zdravstvena oskrba, akcije za medsebojno pomoč, karitativne ustanove. Z letom 1949 se je začela oblikovati nova družbeno-politična ureditev, v kateri prostora za tujce in kristjane ni bilo. Začele so se oblikovati ideje in gibanje, ki je govorilo o možnostih povezanosti krščanstva s kitajskimi komunističnimi ideali, o skupnem zavzemanju za revne in delu za oblikovanje domače Cerkve brez imperialističnih primesi od drugod. Vidni sadovi večdesetletnega dela

slovenskih misijonarjev so bili uničeni – ohranili so se le pri nekaterih posameznikih, ki so imeli možnost spoznati in izkusiti drugačnost evangelijskega pričevanja, ki so jo predstavljali misijonarji, in ohraniti osebno svobodo.

Kratice

M – *Koncilski odloki* 1980 [Odlok o misijonski dejavnosti drugega vatikanskega cerkvenega zbora].

Reference

- Dolar, France Martin.** 1979. Katoliški misijoni včeraj in danes. *Bogoslovni vestnik* 39, št. 4:411–427.
- Geder, Jože.** 1939. Pismo konec maja 1939. *Salezijanski vestnik* 35, št. 9:138–139.
- Kerec, Jože.** 1935. Prvi doživljaji misijonarja Jožefa Kereca na njegovi novi misijonski postaji v Junnanfuju. *Katoliški misijoni* 13, št. 1–2:16–17.
- . 1938. Obračun za preteklo leto. *Katoliški misijoni* 15, št. 6:81–82.
- . 1951. Na Kitajskem nič novega. *Naše delo*, št. 45:3–4.
- Kolar, Bogdan.** 1998. *Na misijonskih brazdah Cerkev: Oris zgodovine slovenskega misijonstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Leung, Beatrice K. F., in William T. Liu.** 2004. *The Chinese Catholic Church in Conflict: 1949–2001*. Boca Raton: Universal Publishers.
- Majcen, Andrej.** 1936a. Moja pot v Yunnanfu. *Katoliški misijoni* 13, št. 8:119–120.
- . 1936b. Naši misijonarji. Pismo z dne 3. novembra 1936. *Katoliški misijoni* 14, št. 4:61.
- . 1936c. Pisma misijonarjev. Pismo z dne 5. januarja 1936. *Salezijanski vestnik* 32, št. 2: 30–33.
- . 1936d. Pisma misijonarjev. *Salezijanski vestnik* 32, št. 1:9–10.
- . 1937a. Pisma misijonarjev. *Salezijanski vestnik* 33, št. 2:28–29.
- . 1937b. Pisma misijonarjev. 4. julij 1937. *Salezijanski vestnik* 34, št. 1:6–7.
- . 1938a. Predragi mi v domovini. *Salezijanski vestnik* 34, št. 3:52–53.
- . 1938b. Pisma misijonarjev. *Salezijanski vestnik* 34, št. 5:92.
- . 1941. Z Daljnega vzhoda. *Salezijanski vestnik* 37, št. 9–10:106–108.
- . 1945. Pismo z dne 24. septembra 1945. *Bollettino Salesiano*, št. 3:30.
- . 1947. Glas g. Majcena. *Naše delo*, št. 19:2–4.
- . 1950. Pismo z dne 31. maja 1950. *Naše delo*, št. 40:14–15.
- Maršič, Imakulata.** 1937. Iz Slovenske Bistrice na Kitajsko. *Katoliški misijoni* 14, št. 6:87–88.
- Po misijonskem svetu.** 1936–1937. *Katoliški misijoni* 14, št. 6:94.
- Truong, Anh Thuan.** 2021. The Society of Foreign Missions of Paris and Building Indigenous Missionary Force: A Study on Vietnam during the 17th and 18th Centuries. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:115–134.
- Wiest, Jean-Paul, ur.** 2003. Christianity in China. *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 3, 489–507. Washington, D.C.: The Catholic University of America.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 905—923

Besedilo prejeto/Received:06/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-722.54(497.4Kočevje)“19“

DOI: 10.34291/BV2022/04/Ambrozic

© 2022 Ambrožič, CC BY 4.0

Matjaž Ambrožič

Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ob preselitvi kočevskih Nemcev

The Stance of the Parish Priests of Kočevska and the Fate of Their Parishes During the Resettlement of the Germans from Kočevska Region

Povzetek: Prispevek obravnava v slovenskem zgodovinopisju doslej prezrto tematiko odnosa kočevarskih župnikov in župnijskih upraviteljev do preselitve kočevskih Nemcev leta 1941. V njihovih vrstah sta se izoblikovali skupini nasprotnikov in podpornikov preselitve. Posledično so trije župniki ostali in s preostali župljani delili dogodke in preizkušnje medvojnega in povojnega časa, drugi trije pa so se s svojimi župljani preselili v okolico Krškega in Brežic ter se maja 1945 izselili v Avstrijo. Skupaj s svojimi preseljenimi in izseljenimi župljani so v treh letih in pol dvakrat doživeli izgubo „domovine“. Kočevska je po preselitvi kočevskih Nemcev postala in ostala bolj ali manj izpraznjena dežela. Med vojno in po njej je bila sistematično uničena njihova sakralna in kulturna dediščina, ki so jo v izjemno skromnih razmerah in pogojih skušali ohraniti preostali prebivalci skupaj s svojimi dušnimi pastirji.

Ključne besede: Kočevska, kočevski Nemci, duhovniki, August Schauer, Josef Eppich, Josef Kraker, Josef Gliebe, Josef Kreiner, Alois Krisch

Abstract: This paper tackles the hitherto overlooked topic in Slovenian historiography of the attitude of the priests and parish administrators of the Kočevska region towards the resettlement of the Germans from Kočevska in 1941. In their ranks, groups of opponents and supporters of resettlement formed. As a result, three parish priests remained and shared with their flock the trials of the interwar and postwar period, while the other three moved with their parishioners to the surroundings of Krško and Brežice, and emigrated to Austria in May 1945. Together with their relocated and emigrated parishioners they experienced the loss of “homeland” twice in three and a half years. After the resettlement of the Germans from Kočevska, the region became and remained more or less empty. During and after the war, their sacral and cultural heritage was systematically destroyed, which the remaining inhabitants and their pries-

sts tried to preserve in indescribably modest circumstances.

Keywords: Kočevska, Germans of Kočevska region, priests, August Schauer, Josef Eppich, Josef Kraker, Josef Gliebe, Josef Kreiner, Alois Krisch

1. Uvod¹

Za kočevske Nemce so se po 1. svetovni vojni začeli težki časi. Po razpadu Avstro-Ogrske so se znašli v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. Država jim je začela kratiti številne pravice, čeprav jim jih je zagotavljala mirovna pogodba z Avstrijo iz leta 1919. Ukinjene so bile številne nemške šole na vseh ravneh, nezaželeni pa so postali tudi domači učitelji. Preko 30 jih je našlo zaposlitev na avstrijskem Koroškem oziroma so bili upokojeni. Učencem s slovenskimi priimki niso dopuščali obiskovanja nemških razredov. Nemški uradniki so v državnih službah in uradih težko dobili službe. Poslovenili so tudi krajevne napise in priimke, uradni jezik poslovanja pa je bila slovenščina. V gospodarskem smislu je Kočevarje prizadela starojugoslovanska agrarna reforma in z njo povezana razlastitev večjega dela Auerspergove gozdne posesti (od 229,65 km² je bilo razlaščenih 176,65 km²). Po uvedbi državne uprave leta 1934 so bili številni delavci in uradniki Auerspergove uprave odpuščeni. Svetovna gospodarska kriza je sprožila ponovno izseljevanje v Ameriko. Narodnostne napetosti med kočevskimi Nemci in Slovenci so se sicer zaostriale zlasti v desetletju pred 2. svetovno vojno. Ta je za Kočevarje pomenila upanje, ki pa se je kmalu razblinilo v tragedijo ljudstva brez prave domovine.

Tudi Ordinariat škofije Ljubljana se je po propadu monarhije novim razmeram hitro prilagodil in od župnikov zahteval poslovanje v slovenskem jeziku. Temu so se kočevarski župniki pod vodstvom dekana Ferdinanda Erkerja kolektivno upirali, zato so dopise še naprej pisali večinoma v nemščini, pri njeni rabi v cerkvi in pri verouku v šoli pa tudi niso popuščali. To je na celotnem Kočevskem kmalu privedlo do odkritih narodnostnih sporov. Zapostavljene so se počutili predvsem slovenski verniki, ki jih je bilo zaradi doseljavanja z leti vedno več (Ambrožič 2007, 91–93; 114–212).

Kočevski Nemci so v letih pred 2. svetovno vojno predstavljali večino v naslednjih župnijah Dekanije Kočevje: Borovec [Morobitz], Gotenica [Göttenitz], Kočevje [Gottschee], Koprivnik pri Kočevju [Nesseltal], Mozelj [Mösel] z ekspoziuro Zdihovo [Oberskrill], Nemška Loka [Unter-Deutschau], Polom [Ebental], Kočevska Reka [Rieg], Spodnji Log [Unterlag], Stara Cerkev [Mitterdorf], Stari log [Altlag] in Topla reber [Unter-Warmberg]. V novomeški dekaniji so večino predstavljali v župnijah Črmošnjice [Tschermoschnitz] in Poljane pri Dolenjskih Toplicah [Pöllandl], v ribniški v župnijah Draga [Suchen] in Grčarice [Masern], v semiški oziroma črnomaljski dekaniji pa je bila večinsko kočevarska le župnija Planina pri Črnomlju

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

[Stockendorf] (Letopis 1935, 61–68). Skupaj je bilo župnij, v katerih so prebivali kočevski Nemci, 18.

2. Začetek 2. svetovne vojne

Popolnoma drugačna zgodovina se je za Kočevsko začela pisati leta 1941. Ob koncu marca so jugoslovanski Nemci prejeli naročilo, naj državo zapustijo. To je bilo že znamenje, da bo med Nemčijo in Jugoslavijo kmalu izbruhnila vojna. Napad se je zgodil na cvetno nedeljo, 6. aprila. Okoli 30 nemških Kočevarjev so jugoslovanske oblasti takoj zaprle, med njimi tudi župnika Heinricha Wittina iz Borovca in Augusta Schauerja iz Koprivnika, vendar pa sta bila že v sredo izpuščena, kar je kazalo na to, da država razpada. Veliki teden je bil dokaj razburljiv. Vpoklicani so bili nekateri domači vojaški obvezniki – nekateri so ostali doma, nekateri pa so zbežali v gozdove. Na veliki petek so skozi Kočevsko šle večje in manjše vojaške enote, oboroževalo pa se je že tudi domače domobranstvo. Na velikonočni torek so prišli Italijani, ki so zasedli njihove kraje na veliko razočaranje nemških Kočevarjev. Vsi so namreč pričakovali nemške zasedbene sile. Prav razočaranju lahko pripišemo tudi poznejšo odločitev za preselitev kočevskih Nemcev v rajh.

Zanimivo je, da problematike preselitve kočevskih Nemcev iz župnij uradni cerkveni dokumenti, ki jih hrani Nadškofijski arhiv Ljubljana, skorajda ne omenjajo. Dejstvo je, da so po začetku vojne vsi kočevarski župniki in župnijski upravitelji ostali na svojem mestu. Sprva jih je bilo sedem, nato le še šest, saj je koprivniški župnik August Schauer 1. julija 1941 umrl. Kočevskoreški župnik Josef Kraker v kroniki popisuje, da je bilo prebivalstvo na preselitev že dolgo pripravljeno. V Banatu je bil že pred leti ustanovljen Švabsko-nemški *Kulturbund*. V to ‚Kulturno zvezo‘ naj bi se vključili vsi jugoslovanski Nemci. Prav tako so bile po Kočevskem ustanovljene njene krajevne skupine. Na začetku so *Kulturbund* vodili častni krščanski možje, kasneje pa je vodstvo prevzela nekrščanska, za nacizem zagreta manjšina. Duh novih voditeljev je bil v krajevnih skupinah kmalu opazen – vso zimo 1940/41 so mladino vadili v nacističnem duhu. Znotraj krajevnih skupin so po nemškem vzoru organizirali tudi t. i. *stürmabteilungen* – jurišne oddelke, ki pa so že imeli polvojaški značaj, moralo in urjenje. Vanje naj bi vstopil vsak moški Kočevar do 50. leta starosti. S pomočjo *Kulturbunda* in *stürmabteilungen* naj bi ljudje dozoreli za preselitev.

Že sredi maja 1941 so bila po kočevarskih župnijah ljudska zborovanja, na katerih je bilo sporočeno, da vodja Adolf Hitler nedaleč od Kočevske za nemške Kočevarje pripravlja novo domovino znotraj Nemčije. Ni bilo rečeno, kje naj bi ta nova domovina bila. Opisana je bila kot pravi paradiz, kjer vse raste samo od sebe. Na ta način so ljudi prevzgjajali celo poletje in jih pripravljali na preselitev. Seveda so nekateri takoj vedeli, da gre za pretiravanje, vendar so jim grozili s smrtjo oziroma jih bojkotirali. Celotno ljudstvo je zajela takšna mrzlica, da bi lahko njihovo upanje in pričakovanje označili za nerazumljivo množično psihozo. V začetku jeseni se je slišalo mnogo glasov – kaj se bo izcimilo iz vsega tega? Naenkrat pa je prispela

novica, da bo preselitev predstavljena na pomlad. Za večino je pomenila novo upanje, da bodo lahko ostali v deželi. Seveda pa se agenti za preselitev tej niso odpovedali. Na odločilnih mestih v Berlinu so znali zadevo predstaviti tako, da so jim verjeli, da bi nepreselitev za kočevarsko ljudstvo pomenila propad. Tako je novembra in v začetku decembra 1941 do preselitve prišlo v težkih zimskih razmerah. Ljudje so na tovornjake naložili hišno opravo in kmetijsko orodje ter se s težkimi srci poslovili od svoje domovine. Nekateri so imeli željo, da se na svoje kmetije še kdaj vrnejo, saj so se slišali tudi vzkliki: »Ne gremo prostovoljno, prisilili so nas, da gremo ...« Kočevskoreški župnik Josef Kraker, ki je svoje ljudi poznal, je bil prepričan, da bi se jih vrnilo 80 %. Seveda pa so se s podpisom obvezali za preselitev in oddajo posesti v skladu z meddržavno pogodbo med Italijo in Nemčijo, ki je 31. avgusta 1941 zapečatala njihovo usodo. Morali so oditi, ne da bi vedeli, kam in kod. Župnik Kraker je razočaran zapisal: »Kako so lahko Kočevarji, ki so bili z dušo in telesom navezani na svojo domovino, le-to tako lahkomišelnostno zapustili?« (ŽAKR, Pfarrchronik für Rieg, Leto 1941)

Glavni razlogi za preselitev naj bi bili: 1. ukrepi in omejitve, ki jih je uvedla Jugoslavija po prvi svetovni vojni; 2. nemška propaganda in obljube nemških nacionalsocialistov glede rodovitne zemlje, z boljšimi obeti za prihodnost v nemškem rajhu na spodnjem Štajerskem; 3. umik italijanski oblasti, ki bi lahko odredila izselitev; 4. podobni italijanski ukrepi kot prej slovenski; 5. neopredeljeni so se pridružili večini – nihče ni hotel ostati sam na Kočevskem; 6. duh optimizma v nemškem rajhu in uspehi nemške vojske (Loske 2021, 4).

3. Nasprotovanje kočevarske duhovščine preselitvi

Že maja 1941 je v Kočevje prišel pronemški častnik, italijanski podporočnik Carlo Aglietta. Kočevski dekan Peter Flajnik mu je povedal, da poteka akcija proti preselitvi. V rajhu so jo vodili direktor Widmer na Dunaju, profesor Ramor v Gradcu in profesor Jonke v Celovcu. Na Kočevskem so bili vodje te akcije župniki August Schauer iz Koprivnika, Josef Kraker iz Kočevske Reke in Josef Eppich iz Stare Cerkve, poleg njih pa tudi nekdanji vodja narodnostne skupnosti dr. Hans Arko, predsednik hranilnice in posojilnice Josef Hönigmann, vinski trgovec Robert Ganslmayr in mizar Josef Kraker (Busbach 1941, 1).

Preselitvi je sprva najbolj nasprotovala kočevarska duhovščina, kmalu pa se je odpor razširil tudi med meščani in kmečkim prebivalstvom. Vodstvo narodnostne skupnosti je zato konec junija 1941 javno ukrepalo. 25. junija je Služba za organizacijo in propagando objavila:

»Rimskokatoliški duhovnik, župnik Kraker iz Kočevske Reke, v zadnjem času neusmiljeno izvaja propagando v zaledju proti vodstvu narodnostne skupnosti in proti ukrepom, ki jih Reich v dogovoru z zavezniškim in prijateljskim partnerjem osi (Italijani) izvaja za zagotavljanje narodnostnega življenja naše narodnostne skupnosti. Omenjeni duhovni gospod zmerja

vodilne ljudi narodnostne skupnosti kot »smrkavce« in skuša preprečiti, da bi se narodnostni tovariši preselili. Poziva ljudstvo, naj počaka in vidi, kot da bo izbruhnila vojna in s tem poskuša vzbuditi dvome o dokončni zmagi osi. Pričakuje se, da bodo cerkvene oblasti ustavile njegove čudne dejavnosti. To je pričakovano še toliko bolj, ker bi končno izbrisal konflikte vesti, ki so sprožili nerazumljiva dejanja dušnega pastirja za naše notranje pobožne ljudi.« (*Gottscheer Zeitung*, 26. 6. 1941)

Avtor objave se je dotaknil tudi tlečega generacijskega problema med mladim vodstvom narodnostne skupnosti in posameznimi starejšimi voditelji Kočevarjev. Zmerljivka ‚smrkavci‘ kaže na odnos jeznega župnika. Mlade nacionalsocialiste v vrhu narodnostne skupnosti (štirje štabni vodje so bili končno stari le med 22 in 32 let) je imel za premlade, da bi bili lahko zanjo odgovorni; manjkalo jim je vodstvenih izkušenj. Ravno zaradi pobožnosti, ki je bila pri ljudstvu še čislana, so mladi člani nacističnega vodstva narodnostne skupnosti z objavo želeli zamajati verodostojnost župnika Josefa Krakerja, da bi lahko boljše širili lastne ideje (NAW, Roll 306, frame 2434025 sl.).

Prvo pomembnejšo prelomnico v izvajanju agitacije proti preselitvi je pomenila smrt koprivniškega župnika Augusta Schauerja 1. julija 1941. Ob tej priložnosti je imel župnik Josef Eppich pridigo v koprivniški cerkvi, v kateri se je v svojem imenu in v imenu pokojnika ter drugih sodelavcev proti preselitvi izrekel odkrito. Nato je *Gottscheer Zeitungu* poslal v objavo osmrtnico, v kateri je pisno ponovil isto. Nasprotniki preselitve so v Schauerjevem pogrebu videli manifestacijo proti načrtovani preselitvi (Busbach 1941, 2).

Kočevarski župniki so se zato konec oktobra 1941 znašli na zaupnem nacističnem seznamu nezanesljivih Kočevarjev, ki ga je pripravil SS-Sturmbannführer Wilhelm Lampeter. Imeli naj bi vpliv na stare ženske, zato so jih nacisti označili za nacionalno-klerikalne (NAW, Roll 306, frame 2434025 sl.). Zbali so se, da bi s svojim vplivom ljudi odtegovali od preselitve, po drugi strani pa so zlasti mladini hoteli privzgojiti nacistični nazor in jih od vpliva duhovščine odtegniti. Lampeter je na nasprotnike preselitve gledal kot na objekte, ki niso ustrezali zahtevam nacionalsocialistične morale in jih je bilo zato treba iz narodnostne skupnosti izgnati. Tisti, ki so bili označeni kot ‚politično nezanesljivi‘, so po želji vodstva narodnostne skupnosti pravico do življenja v njej izgubili. Dejstvo je, da je ta ocena zadevala župnike in 25 uglednih meščanov mesta Kočevje. Ti skupini je vodstvo z nacionalsocialistično terminologijo ožigosalo kot opozicijo, ki jo je bilo treba ustrezno obravnavati kot ‚škodljivce ljudi‘ (NAW, Roll 306, frame 2433842 sl., frame 2433989 sl.).

Mladi folksdojčerski nacionalsocialisti so dejansko uveljavili pravico, da so kot majhna elita nadzorovali preostalih 95–98 % prebivalstva. Vodstvo narodnostne skupnosti je poskušalo vzbuditi zaupanje in glede preselitve razbliniti vse pomisleke. V *Gottscheer Zeitungu* so zlasti oktobra 1941 uporabljali propagando, ki je obravnavala temo ‚domov v rajh‘. Kočevarjem so resnico o prisilni izselitvi Slovencev prikriili – da bi preselitev predstavili kot vrnitev v pravo domovino z namenom ohraniti lastno narodnost. S tovrstnim postopanjem vodstvu narodnostne skup-

nosti zadržkov opozicije očitno ni uspelo utišati. Tako je nastala situacija, ki jo je vodstvo narodnostne skupnosti sicer skušalo z vsemi sredstvi preprečiti.

4. Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij

Oglejmo si držo kočevarskih župnikov in župnijskih upraviteljev glede preselitve kočevskih Nemcev ter usodo njihovih župnij in slovenskih duhovnikov neposredno po njej.

4.1 August Schauer, Koprivnik pri Kočevju

August Schauer se je rodil v Kočevskih Poljanah pri Dolenjskih Toplicah 17. januarja 1872. Nižjo gimnazijo je obiskoval v Kočevju, višjo pa v Novem mestu. Teologijo je študiral v Ljubljani, kjer je bil 22. julija 1897 posvečen v duhovnika. Najprej je bil kaplan v Koprivniku, od koder je leta 1899 prišel v Stari Log. Leta 1901 je postal župnik na Topli Rebri. Od leta 1906 je župnikoval v Koprivniku, leta 1930 pa je bil imenovan za duhovnega svetnika. Umrli je 1. julija 1941 v Leonišču v Ljubljani, pokopan pa je v Kočevskih Poljanah (Ferenc Zupan 2012, 229; *Slovenec*, 3. 7. 1941, 4; Letopis 2000, 437).

V letih 1925–1941 je bil August Schauer urednik kočevskega koledarja *Gottscheer Kalender*, ki je bil neke vrste almanah za pospeševanje katolištva, krajevnih zgodovinskih študijev in kočevskega narečja. Leta 1930 je bil med organizatorji obhajanja 600. obletnice naselitve nemških Kočevarjev in pridigar na jubilejni cerkveni slovesnosti v kočevski župnijski cerkvi (Eppich 1941, št. 27; Ferenc 1969, 590; Petschauer 1980, 95; 1984, 126; *Gottscheer Persönlichkeiten* 2005, 7).

V večinski skupini kočevarskih župnikov, ki je bila proti preselitvi Kočevarjev v nemški rajh, je župnik August Schauer zaradi svoje modrosti veljal za uglednega. Skupino so sestavljali še Josef Eppich, Josef Gliebe, Josef Kraker in Josef Kreiner, ki pa se je kasneje premislil in se skupaj s svojimi župljani preselil. Sprva je bil župnik Schauer snovalcem preselitve, ki so si po njegovi smrti oddahnili, največji trn v peti (Frensing 1970, 19; Petschauer 1980, 110). *Župnik Josef Eppich pa je ob njegovi smrti zapisal: »Ne bomo dovolili, da bi nam vzeli naše zadnje, karkoli že pride: očetovsko vero, domovino in materni jezik. Te besede je branil v Koledarju leta 1925 in vse do svoje smrti in globoko ga je bolelo, ko je moral opaziti, da so naši ljudje v zadnjem času tu in tam izgubili razumevanje.«* (Eppich 1941) 10. julija je dodal: »A tisto, kar ga je bolelo, je bilo opažanje, da se je v zadnjem času omajala navezanost mlajše generacije na kočevarsko domovino. Ta ljubezen do domovine pojasnjuje tudi njegovo negativno stališče do vprašanja preselitve. To stališče so njegovi duhovniški bratje odobraval in delili.« (*Gottscheer Zeitung*, 10. 7. 1941)

Dejstvo je, da se je vodstvo narodnostne skupnosti v svojem ožjem krogu bojevalo proti Katoliški Cerkvi, zlasti pa proti konservativni kočevski duhovščini. S svojo interpretacijo načrtovane preselitve je globoko dvomilo v prejšnji koncept domovine (Frensing 1970, 71).

Soupravo župnije je po Schauerjevi smrti od 8. julija do 30. septembra 1941 izvajal dekan Peter Flajnik. 4. julija je v zvezi s preselitvijo nemško govorečih Kočevarjev nekaj vrstic namenil Ordinariatu:

»V sedanjih razmerah, ko se bodo Kočevarji predvidoma v par mesecih selili in se skoraj nič ne zmenijo za cerkev, še manj za duhovnike, je težko predlagati kakega gospoda za upravitelja, zlasti ker se nič ne ve, kdo bo naseljen v te kraje. Ako se ne bi tudi izmed pregnanih duhovnikov kateri prostovoljno priglasil za Koprivnik, bi sprejela začasno ekskurendo upraviteljstvo v župniji Koprivnik duhovščina župnije Kočevje, ki bo tedensko oskrbovala tamošnje vernike z nedeljsko sv. mašo. [...] V mesecu oktobru oz. septembru se bo pa položaj na Kočevskem razčistil.« (NŠAL, Župnije, šk. 129, Koprivnik, Dekanijski urad Ordinariatu, Kočevje 4. 7. 1941; Rožman Flajniku, Ljubljana, 8. 7. 1941)

14. julija 1941 je dekan napravil zapisnik o prevzemu cerkvenega in nadarbinskega premoženja (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 26, Koprivnik, Prezemni zapisnik, Koprivnik 14. 7. 1941)

1. oktobra 1941 je službo župnijskega upravitelja v Koprivniku nastopil Stanislav (Stanko) Skvarča, a mu je grozila internacija v Italijo (NŠAL, Župnije, šk. [?], Kočevje, Flajnik Ordinariatu, Kočevje 22. 10. 1941; Župnije, šk. 129, Koprivnik, Skvarča Ordinariatu, Koprivnik 14. 10. 1941; Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 21. 11. 1941; Župnije, šk. 316, Stara Cerkev, Rožman Dekanijskemu uradu, Ljubljana 6. 7. 1942). Zaradi očitkov o sodelovanju s partizani je Skvarča leta 1942 iz Koprivnika odšel, škof Rožman pa zaradi nevarnosti drugega duhovnika tja ni nameraval poslati (NŠAL, Župnije, šk. 129, Koprivnik, Rožman Dekanijskemu uradu, Ljubljana 27. 2. 1943).

4.2 Josef Eppich, Stara Cerkev

Josef Eppich se je rodil 20. februarja 1874 v Mali Gori pri Stari Cerkvi. Kot otrok je bil pastir. Ker je bil v ljudski šoli dober učenec, so ga poslali na nižjo gimnazijo v Kočevje. Bogoslovje je študiral v Ljubljani, kjer je bil 22. julija 1897 posvečen v duhovnika. Sprva je kaplanoval v Dobrniču, od leta 1898 pa v Kočevju. V Stari Cerkvi je župnikoval od 13. septembra 1902. Škof Anton Bonaventura Jeglič ga je leta 1907 imenoval za duhovnega svetnika. Josef Eppich se je preselitvi upiral in je ostal v župniji. 2. junija 1942 je bil v nejasnih okoliščinah ustreljen v spopadu med italijanskimi vojaki in partizani v Stari Cerkvi (Letopis 2000, 437).

Posebej pomembna je bila Eppichova zavezanost nemško govoreči narodnostni skupnosti Kočevarjev v Kraljevini SHS oziroma Jugoslaviji in njegov boj proti nacionalsocialistični preselitvi rojakov pozimi 1941/42. V teh prizadevanjih je bil med katoliškimi Kočevarji osrednja osebnost, saj je bil v obdobju med obema svetovnima vojnama priznan publicist in politik. Zato je prav, da Eppichovo dejavnost na kratko predstavimo (Kren 2004, 1, 7, 11).

Skupaj s svojim nekdanjim učiteljem na kočevski gimnaziji in kasnejšim osebnim prijateljem Josefom Obergföllom ter kočevskim župnikom in dekanom Ferdinan-

dom Erkerjem je ustanovil kočevski krajevni časopis *Gottscheer Bote*; njegova prva številka je izšla leta 1904. Po ustanovitvi Kraljevine SHS je nova oblast leta 1919 izhajanje časopisa zatrla. Še istega leta je bil ustanovljen nov mesečnik *Gottscheer Zeitung*, katerega založnik in lastnik je bil Josef Eppich. Po Obergföllovi smrti leta 1921 je Eppich pri integraciji Kočevarjev v jugoslovansko državo vse bolj postajal vodilna osebnost.

Eppich je skupaj z odvetnikom dr. Hansom Arkom vodil Kočevarsko kmečko stranko in deloval v glavnem odboru Politične in gospodarske zveze Nemcev na Slovenskem, ki je bila ustanovljena leta 1924 – in bila leta 1929 prepovedana. Leta 1927 je bil na deželnih volitvah za kočevski okraj izvoljen v deželni odbor, dr. Hans Arko pa za njegovega namestnika. V svojem ustanovnem govoru je poudaril, da je zvest državi Jugoslaviji in svojemu ljudstvu Kočevarjev. V tem času je skušal pridobiti nemško govoreče razrede po šolah in je za to uporabljal svoje stike z duhovniki in s poslancem Karlom Škuljem iz Dolenje vasi. Leta 1929 je kralj Aleksander I. suspendiral ustavo in razpustil parlament ter deželne skupščine. Prav tako so bile prepovedane vse stranke, ki so predstavljale narodnost. Eppich je kasneje z odvetnikom Arkom deloval v Švabsko-nemški kulturni zvezi, ki je bila leta 1931 ponovno dopuščena (Frensing 1970, 11).

V tistem času je Josef Eppich navezal stike s koroškimi Slovenci in skupaj z njihovim govornikom Janezom Starcem skušal – na podlagi vzajemnosti – doseči popuščanje zahtevam manjšin v Jugoslaviji in Avstriji. 18. avgusta 1937 so se predstavniki koroških Slovencev in nemških Kočevarjev dogovorili o načelih ravnanja z manjšinama na Koroškem in v Dravski banovini. Nato so Josef Eppich, kanonik Ferdinand Erker in dr. Hans Arko 28. avgusta 1937 predsedniku vlade Milanu Stojadinoviću poslali memorandum, v katerem so vlado pozvali, naj ustavi napade na manjšino na kulturnem, gospodarskem in političnem področju – ter na kočevarske uradnike, zlasti učitelje glede zaposlitev. Ta prizadevanja so večinoma ostala brez učinka (19).

Do 10. januarja 1939 je bil Eppich urednik in lastnik časopisa *Gottscheer Zeitung*. Nato se je uklonil pritisku nacionalsocialističnih ‚inovatorjev‘ *Kulturbunda* in uredništvo predal nacionalsocialistu Herbertu Erkerju. Maja 1939 so nacionalsocialisti v *Kulturbundu* prevzeli oblast.

Po okupaciji aprila 1941 je ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman duhovnike vdanostne zaprisege oprostil. Josef Eppich je skupaj z ostalimi kočevarskimi duhovniki preselitvi, ki so jo načrtovali nacionalsocialisti, javno nasprotoval. Pri tem mu je bilo skrajno nerodno, ker mu je nacionalsocialistično kočevarsko vodstvo narodnostne skupnosti, t. i. *Volksgruppenführung*, zapovedalo, naj se besedi ‚preselitev‘ izogiba (19). Kar četrtnina Eppichovih župljanov se na poziv za registracijo za preselitev ni odzvala (Petschauer 1980, 116).

Župnik Eppich je v drugem članku o pokojnem župniku Schauerju zapisal, da so vsi kočevarski nemški duhovniki delili stališče, ki je bilo uglašeno proti preselitvi (*Gottscheer Zeitung*, 10. 7. 1941). S tem pa je ustvaril položaj, ki je bil za nacionalsocialistično vodstvo narodnostne skupnosti izjemno neprijeten – in verjetno celo

nevaren, ker je kočevarska nemška duhovščina na starejšo generacijo še imela velik vpliv. Zato protinapad vodstva narodnostne skupnosti ni izostal in se je zgodil na način, ki je moral biti za kočevarsko nemško duhovščino skrajno neprijeten. 31. julija je bilo objavljeno pismo borovškega župnika Heinricha Wittineja pod naslovom „Malo drugačno stališče“, ki pa je preselitev odobravalo (Wittine 1941). Celotni narodnostni skupnosti je razkrilo, da duhovščina vendarle ni imela povsem enotnega pogleda na to življenjsko pomembno vprašanje.

Ob Eppichovi smrti je dekan Peter Flajnik Ordinariatu o tem poročal z dobršno mero samocenzure: »Nenadoma' je umrl dne 2. 6. 1942 v Stari cerkvi g. župnik in duh. sv. Jožef Eppich.« (NŠAL, Župnije, šk. 316, Stara Cerkev, Dekanijski urad Ordinariatu, Kočevje 5. 6. 1942) Po njegovi smrti je bil 8. junija za župnijskega upravitelja imenovan kaplan Stanko Erzar, a so ga Italijani po mesecu dni odpeljali v internacijo v Italijo, zato je soupravo župnije na željo škofa Rožmana prevzel dekan Flajnik, izvrševal pa jo je Ivan Drešar (NŠAL, Župnije, šk. 316, Stara Cerkev, Rožman Dekanijskemu uradu, Ljubljana 8. 6. 1941 in 6. 7. 1942). Dekan je svoja kaplana nagovarjal, a se za prevzem župnije ni odločil nobeden. Obrnil se je na črmošnjiškega kaplana Leopolda Čampo, ki je bil naposled za župnijskega upravitelja imenovan 31. oktobra 1942, a je službo nastopil šele 30. novembra (NŠAL, Župnije, šk. 316, Stara Cerkev, Dekanijski urad Ordinariatu, Kočevje 29. 9. 1942 in 15. 10. 1942; Rožman Čampi, Ljubljana 31. 10. 1942; Čampa Ordinariatu, Stara Cerkev 3. 12. 1942; Ordinariat Visokemu komisariatu, Ljubljana 7. 12. 1942). Zaradi Erzarjeve internacije in nato Čampovega zapoznelega prihoda je bila predaja cerkvenega in nadarbinskega premoženja izvršena šele 11. februarja 1943 (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 57, Stara Cerkev, Prevzemni zapisnik, Stara Cerkev 11. 2. 1943).

4.3 Josef Kraker, Kočevska Reka

Josef Kraker se je rodil na Smuki pri Starem Logu 13. maja 1875. Mašniško posvečenje je prejel 18. julija 1903 v Ljubljani in nato postal kaplan v Črmošnjicah (NŠAL, Zapuščine, šk. 376, Franc Pokoren, Kočevska Reka, D.). Za župnijskega upravitelja na Kočevski Reki je bil imenovan 18. maja 1906 (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Ordinariat Krakerju, Ljubljana 18. 5. 1906). To službo je opravljal v obdobju od 13. junija 1906 do 1. aprila 1908, ko je bil umeščen za župnika. Na Kočevski Reki je ostal do leta 1942, kot župnik formalno do leta 1943. Umril je 15. novembra 1949 na Blejski Dobravi (Letopis 2000, 444). Z Ordinariatom je posloval v nemščini.

Dejstvo je, da je izmed vseh duhovnikov kočevskoreški župnik Josef Kraker preselitvi nemško govorečih Kočevarjev nasprotoval najbolj odločno – in pri tem pokazal veliko mero poguma. Skupaj z goteniškim župnikom Josefom Gliebejem in nekaterimi Kočevarji je konec septembra in začetek oktobra 1941 pobiral podpise proti preselitvi v Gotenici, Kočevski Reki in Grčaricah. Nationalsocialistično vodstvo Kočevarjev (Wilhelm Lampeter, Richard Lackner, Herbert Erker in Ludwig Kren) je na to akcijo odreagiralo z grožnjo, da naj bi Italijani preostale Kočevarje nameravali preseliti na jug Italije ali v Etiopijo. S tem je bil uspeh kampanije obsojen na propad (Frensing 1970, 84). Kraker se je skupaj z ostalimi nemškimi kočevarskimi župniki konec oktobra 1941 znašel na nacističnem zaupnem seznamu nezanesljivih

Kočevarjev. O njem je v seznamu zapisano, da je »geradezu deutschfeindlich klerikal« – naravnost nemškoso vražno klerikalen (NAW, Roll 306, frame 2434025 sl.).

Glede Krakerja je SS-Obersturmbannführerju Hannesu Wagnerju pisal tudi kočevski Stabsführer Alfred Busbach, saj naj bi z župnikoma Augustom Schauerjem iz Koprivnika in Josefom Eppichom iz Stare Cerkve vodil akcijo proti preseljevanju, pridružili pa naj bi se jim še nekdanji vodja narodnostne skupnosti dr. Hans Arko, predstojnik hranilnice in posojilnice Josef Hönigmann, vinski trgovec Robert Ganslmayr in mizar Josef Kraker. To so sklepali po izpadih, ki naj bi si jih dovolil prav župnik Kraker, saj je proti preselitvi agitiral s prižnice – na najostrejši način. Javno je izjavil, da naj bi bila tla, kamor bodo prišli Kočevarji, prekleta, saj da bodo kmetje morali uživati skisano mleko, gnoj pa bodo zaradi pomanjkanja vlečne živine morali voziti sami. Celotna preselitev je zadeva, od katere ne bodo imeli ničesar. Odkrito naj bi proti preselitvi agitiral tudi v Kočevju (Busbach 1941, 1). In imel je prav. Tudi v Kočevski Reki se četrtna župljanov na poziv za registracijo za preselitev sprva ni odzvala – kar je pripisati župnikovi agitaciji (Petschauer 1980, 116).

Kljub vsem Krakerjevim naporom je bila 4. decembra 1941 preselitev večine župljanov kočevskoreške župnije izvršena – novo domovino so jim uredili v okolici Rake na Dolenjskem. V t. i. Brežiškem trikotniku so okupatorji z domov pregnali Slovence in jih izselili ter na ta način pripravili prostor za nemške Kočevarje, ki so prispeli v dobrih 40 km oddaljeni rajh.² Iz župnije tako niso odšli samo naslednji kočevski Nemci: župnik Josef Kraker, družina Dulzer s Kočevske Reke 45, Mathias Weber iz Handlerjev 6, Magdalena Anderkühl iz Handlerjev 8, Johann, Josefa in hči Paula Stalzer iz Novih Laz 39, Floriana Jaklitsch in hči Floriana Wolf z Morave 12, Christina Cetinski z Morave 18 in Johanna Spiletisch z Morave 36 (ŽAKR, Pfarchronik für Rieg, Leto 1941).

Od maja 1942 Visoki komisariat za Ljubljansko pokrajino Krakerju dodatkov h kongru (duhovniški plači) ni izplačeval, zato je ta za posredovanje zaprosil Ordinariat (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Kraker Ordinariatu, Kočevska Reka 23. 9. 1942). Septembra 1942 so vojne razmere tudi za župnika Krakerja postale neznosne, zato se je odločil za vsaj začasno selitev v Kočevje. Vaški stražarji iz Dolenje vasi pri Ribnici naj bi ga skušali pregovoriti, da bi tudi v Kočevski Reku ustanovili vaško stražo, kar je zavrnil (Frensing 1970, 84; Troha 2004, 76). V posebnem pismu Ordinariatu, datiranem 12. decembra 1942, je Kraker zapisal, da je bilo ozemlje župnije zaradi preselitve Kočevarjev, partizanskega gospodovanja in vojaških operacij skoraj povsem brez prebivalstva. Nekatere vasi so bile popolnoma izpraznjene, ostale komajda nekoliko poseljene. Omenja, da je zaradi tega zelo trpel. Zdelo se mu je, da je konec vojne še daleč. Komunistom se je enkrat komajda izmaknil, vendar pa so mu ti še naprej grozili. Škof naj bi z njegovo preselitvijo soglašal, čeprav mu ni izdal potrebnega dovoljenja. Kraker se je ob nedeljah vračal v Kočevsko Reko, da je opravil sv. mašo. V drugem – nedatiranem – pismu piše,

² Na spodnjo Štajersko je bilo preseljenih 11174 kočevskih Nemcev. Doma jih je ostalo le 380, 571 jih je kot politično nezanesljivih odšlo v Nemčijo, 66 optantov pa je bilo tudi zavrnenih. V zameno za 860 km² površin na Kočevskem so v „novi domovini“ prejeli zgolj 500 km². (Busbach 1941)

da so se razmere tako spremenile, da jim ni več dorasel. Zato se je odločil, da se k svojim rojakom odseli tudi sam, saj je prejel povabilo nemške strani. Ostal naj bi na ozemlju škofije, vendar pa Kočevsko Reko po skoraj 37 letih zapušča s težkim srcem. Menil je, da bi na tem območju moral ostati vsaj kakšen duhovnik, ki bi ljudi ščitil pred v vojno vpletenimi stranmi – saj se za pomoč običajno obrnejo le na duhovnika. Škofu Rožmanu je predlagal, da bi bil za to nalogo najprimernejši prifarski kaplan Anton Pogorelec, saj je župnija potrebovala mladega in zagnanega duhovnika (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Kraker Ordinariatu, Kočevska Reka 12. 12. 1942 in nedatirano pismo). Škof Rožman mu je dovolil, da sedež župnije začasno zapusti in se naseli v Kočevju, ni pa ga odvezal dolžnosti maševanja za župljane ob nedeljah – osebno ali po drugem duhovniku. Dolžnosti župnika ga je namreč nameraval razrešiti šele ob odhodu (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Rožman Krakerju, Ljubljana 11. 2. 1943).

Krakerjeva kočevskoreška doba se je zaključila sredi aprila 1943. Že 10. aprila je Ordinariatu sporočil, da v naslednjih dneh odhaja na nemško zasedbeno območje na Gorenjsko in da se službi župnika odpoveduje. Paramenti in cerkveno posodje so bili varno shranjeni v zakristiji, ključ od cerkve pa je izročil ključarju Jožefu Lesarju. Matične knjige, z izjemo najnovejših, je izročil kočevskemu dekanu Petru Flajniku. Cerkevno blagajno so poleti 1942 oropali italijanski vojaki, vse ostalo pa je bilo shranjeno v župnijski pisarni. Oblast je sicer Krakerjevo službovanje uradno zaključila 30. aprila 1943 (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Kraker Ordinariatu, Kočevje 10. 4. 1943; Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 27. 5. 1943). Za cvetno nedeljo in veliko noč je na prošnjo preostalih župljanov maševal goteniški župnik Josef Gliebe (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Gliebe Ordinariatu, Gotenica 18. 4. 1943). 1. maja 1943 naj bi službo v kočevskoreški župniji zgolj formalno nastopil kaplan Franc Čampa, dejanski upravitelj župnije pa je postal Josef Gliebe (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 27. 5. 1943; Rožman Gliebeju, Ljubljana 3. 5. 1943). Kraker je od maja 1943 deloval na Bledu, kjer so nemške okupacijske oblasti zaradi kritičnih izjav zaprle župnika Jakoba Černeta (NŠAL, Zapuščine, šk. 416, Alojzij Avguštin, »Arhiv«, 4). Ljudje ga niso sprejeli, saj so ga dolžili za njegovo aretacijo. Kljub prepovedi je Kraker branje Božje besede in verouk v cerkvi imel tudi v slovenščini. Po 26. maju 1945 se je umaknil na Blejsko Dobravo, kjer je umrl 15. novembra 1949 (Gornik 1990, 134–135).

4.4 Josef Gliebe, Gotenica

Josef Gliebe se je rodil 3. februarja 1873 v Kukovem v nekdanji župniji Polom. Mašniško posvečenje je prejel v Ljubljani 23. julija 1896 (Letopis 1935, 62). Župnik v Gotenici je postal leta 1903 (Letopis 1944, 120). Z Ordinariatom je posloval v slovenščini.

Ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman je po italijanski zasedbi župnike vdanostne zaprisege odvezal. V goteniški župniji je življenje prva dva meseca po zasedbi sicer potekalo dokaj mirno. Od 4. do 11. maja 1941 je župnik Gliebe načrtoval celo izvedbo misijona (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Župnijski urad Ordinariatu, Go-

tenica 12. 3. 1941). Kmalu zatem pa se je položaj zaostрил, saj so mladi kočevski nacisti začeli propagando za preselitev. Župnik Gliebe je zato v naslednjih mesecih proti preselitvi svojih nemško govorečih župljanov in ostalih Kočevjarjev vodil odpor (Frensing 1970, 19; Petschauer 1980, 124). Skupaj z župnikom Krakerjem in nekaterimi Kočevjarji je konec septembra in začetek oktobra 1941 pobiral podpise proti preselitvi v Gotenici, Kočevski Reki in Grčaricah (Frensing 1970, 84).

O preselitvi nemško govorečih Kočevjarjev je župnik Gliebe leta 1946 zapisal: »Iz župnije Gotenica so se leta 1941 kočevski nemški prebivalci izselili, ostalo jih je samo 7 slovenskih družin in ravno toliko jih je, ki so se iz Loškega potoka tu sem naselili; torej skupno 14 družin z 65 prebivalcev.« (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Župnijski urad Ordinariatu, Gotenica 8. 1. 1946)

Med roško ofenzivo poleti 1942 je italijanska vojska preostale moške zajela, da bi izvedela, kje se skrivajo partizani. Italijanski oficirji so zagrozili, da bodo zajete ustrelili pri naslednjem partizanskem strelu. Za vaščane se je zavzel župnik Gliebe in zanje jamčil s svojim življenjem – tako je dosegel, da so jih izpustili. Gliebe se je med vojno še naprej ukvarjal s čebelarstvom. Čeprav so imeli Italijani v kraju postojanko, je partizane podpiral predvsem z medom (Troha 2004, 76–79). Po odhodu župnika Krakerja je župnik Gliebe od 1. maja 1943 do prihoda župnijskega upravitelja Antona Pogorelca 16. avgusta 1943 soupravljal izpraznjeno kočevskoreško župnijo (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 27. 5. 1943; Pogorelec Ordinariatu, Kočevska Reka, 17. 8. 1943; Pokrajinska uprava Ordinariatu, Ljubljana 2. 10. 1943). Gliebe je do 30. aprila 1941 soupravljal tudi župnijo Grčarice, in potem ponovno po odhodu Adolfa Knola v pokoj – slednji je župnijo upravljal le do 1. decembra 1941. Po preselitvi nemško govorečih Kočevjarjev je bil za njenega upravitelja 18. decembra 1941 imenovan Franc Krašna, a je službo nastopil šele 4. aprila 1942 (Župnije, šk. 85, Grčarice, Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 12. 8. 1941 in 12. 12. 1941; Rožman Krašnji, Ljubljana 18. 12. 1941; Krašna Ordinariatu, Grčarice 19. 4. 1942). Predajni zapisnik cerkvenega in nadarbinskega premoženja sta Gliebe in Krašna vpričo ribniškega dekana Viktorijana Demšarja podpisala 14. aprila 1942 (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 18, Grčarice, Zapisnik, Grčarice 14. 4. 1942).

Josef Gliebe je moral decembra 1949 skupaj s preostalimi prebivalci Gotenico zapustiti, saj je komunistična oblast v njeni okolici uredila zaprto območje s podzemnimi rovi in bunkerji (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Ordinariat Gliebeju, Ljubljana 9. 12. 1949). Nedotaknjeno župnijsko cerkev sv. Ožbolta je komunistična oblast zatem podrla. Njegova zasluga je, da je iz nje uspel rešiti kelih in gotsko monštranco iz leta 1571. Ostareli Josef Gliebe je naposled postal župnik v Dolnji vasi pri Ribnici, od koder je bil formalno odgovoren tudi za župnijo Grčarice, ki se je, podobno kot goteniška in kočevskoreška župnija, prav tako znašla na zaprtem območju. Tamkajšnja župnijska cerkev je bila prodana lesnemu podjetju iz Ribnice, njene ruševine pa so porabili za gradnjo cest. Župnišče in gospodarsko poslopje so uporabljali za gozdarske namene. V Grčarskih Ravnah je Gliebe v kapeli še nekaj časa maševal za peščico vernikov, proti katerim so se obrnili veri sovražni prebivalci (Ferenc 2001, 133). Upravljanja vseh treh župnij je bil župnik

Gliebe razrešen 11. marca 1954, prevzel pa jih je Ivan Sešek (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Vovk Sešku, Ljubljana 11. 3. 1954). Zatem sta se sprla zaradi preostalega goteniškega cerkvenega inventarja. Dekan Anton Pogorelec je zapisal:

»G. Gliebe je z vso marljivostjo in skrbnostjo varoval inventar župnijske cerkve Gotenica. Skoraj do najmanjše podrobnosti, ki je sploh možna v njegovih letih, je gledal, da se ne bi kaj izgubilo. In to varuje on še sedaj kot največji zaklad: bolj ko vse svoje premoženje. Trdno je prepričan, da bo prišel čas, ko bo on kot skrbni varuh cerkve sv. Ožbolta, zopet mogel maševati v svoji nepozabni Gotenici. Ker mu pa hoče novi upravitelj včasih vzeti kak prt za oltar v Dolenji vasi, ali pa morda kak boljši plašč, seveda gospoda Gliebeja zelo boli.« (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Dekanijski urad Ordinariatu, Fara 7. 11. 1956)

Velja omeniti, da dolenjevaški župljani med vojno partizanskega gibanja večinoma niso podpirali; Gliebeja so nekateri imeli za ‚partizanskega župnika‘. Za sodelovanje z Osvobodilno fronto je bil namreč odlikovan z značko aktivista OF (Troha 2004, 76–79). Umrl je v Dolenji vasi v 87. letu življenja 14. julija 1960, pokopan pa je pri podružnični cerkvi v Prigorici, kjer ima tudi nagrobnik (Letopis 2000, 450; Ferenc 2001, 126).

4.5 Josef Kreiner, Polom

Josef Kreiner je bil rojen 2. junija 1895 v Slovenski vasi pri Stari Cerkvi. Mašniško posvečenje je prejel 29. junija 1924 v Ljubljani. Leta 1929 je postal župnijski upravitelj v Polomu (Letopis 1935, 66). 2. decembra 1941 se je izselil. Leta 1944 je bil v letopisu zabeležen kot duhovnik v Dobovi (Letopis 1944, 87). Umrl je 26. marca 1958 v Šentvidu na Glini (Sankt Veit an der Glan) na avstrijskem Koroškem (Letopis 2000, 449). Z Ordinariatom je posloval v nemščini.

Kreiner je bil sprva član večinske skupine kočevarskih župnikov, ki ni bila za preselitev. Iz razpoložljive literature in arhivskih virov ni moč razbrati, zakaj si je premislil in se s svojimi župljani preselil v okolico Dobove. Po vojni je emigriral na avstrijsko Koroško.

Novi župnijski upravitelj, Ivan Hrovat, ki je prišel iz Bučke, je bil imenovan 22. novembra 1941, upravo polomske župnije pa je sprejel 26. novembra – torej slab teden pred Kreinerjevim odhodom. 2. decembra sta napravila prevzemni zapisnik, podružnic v Vrbovcu in Kukovem pa si sploh nista ogledala. Tudi sicer zapisnik dejanskega stanja cerkvenih poslopij in financ ni odražal (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 47, Polom, Zapisnik o predaji, Polom 2. 12. 1941). Nad Kreinerjevo ‚zapuščino‘ se je Hrovat pritožil Ordinariatu že 12. decembra 1941. V župnišču je bilo brez potrebnih popravil skoraj nemogoče stanovati. Med drugim je zapisal: »Dosedanji župni upravitelj je tudi cerkev temeljito obral. Pobral je cerkvi ves denar in prikazal deficit. Danes tudi nimam denarja, da bi dal matične knjige in družinske knjige prepeljati v Kočevje. [...] Nimam prav nobenih sredstev za življenje v Polomu [...]«. (NŠAL, Župnije, šk. 250, Polom, Rožman Hrovatu, Ljubljana 22. 11. 1941;

Župnijski urad Ordinariatu, Polom 27. 11. 1941 in 12. 12. 1941) Škof Rožman ga je dolžnosti rezidence odvezal in mu naročil, naj vsak mesec vsaj eno nedeljo ali na praznike mašuje in deli sv. zakramente, dokler se ne bo število prebivalcev povečalo (NŠAL, Župnije, šk. 250, Polom, Ordinariat Župnijskemu uradu, Ljubljana 19. 12. 1941). Zaradi neugodnih materialnih razmer Hrvat škofovega naročila ni mogel izvrševati.

4.6 Alois Krisch, Stari Log

Alois Krisch se je rodil v Kočevski Reki 13. decembra 1893. Mašniško posvečenje je prejel 26. junija 1917. Od leta 1934 je bil župnik v Starem Logu. Z Ordinariatom je posloval v nemščini. Pol meseca preden se je s svojimi župljani preselil, je škof dr. Gregorij Rožman 29. novembra 1941 že imenoval novega župnijskega upravitelja Silvestra Skebeta z uradnim nastopom službe 1. januarja 1942 (NŠAL, Župnije, šk. 322, Stari Log, Rožman Skebetu, Ljubljana 29. 11. 1941; Ordinariat Dekanijskemu uradu, Ljubljana 24. 12. 1941; Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 17. 1. 1942). Župnijski inventar je Krisch Skebetu predal 9. decembra 1941 (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 58, Stari Log, Prezemni zapisnik, Stari Log 9. 12. 1941). Leta 1942 je Alois Krisch postal generalni vikar škofa Rožmana za Posavje, torej za ozemlje med Savo in Krko, ki so ga zasedli Nemci. Leta 1944 je bil župnik na Čatežu ob Savi (Letopis 1944, 87). Umrli je leta 1966 v Brandenbergu na Tirolskem (Petschauer 1980, 83).

Župnik Alois Krisch je pri preselitvi zastopal sredinsko mnenje in se je nazadnje zanj odločil pod težo razmer. V letih 1947/48 je o preselitvi in povojni usodi Kočevarjev napisal poročilo. Iz njega lahko razberemo nekaj pomembnih podatkov, ki pomagajo pri interpretaciji dogodkov.

Nekaj dni potem, ko je župnik Krisch spoznal, da bo do preselitve prišlo, se je ustavil pri župljanu in se z njim zapletel v dialog. Župljan ga je vprašal: »Ali greste tudi vi zraven?« – »To ni odvisno od mene.« – »Od koga pa?« – »Od vas.« – »Če tako pride, bomo vsi glasovali za to.« – »Ne, glasovanja naj ne bi bilo.« – »Ja, kaj pa potem?« – »Povsem preprosto: jaz sem vaš župnik. Če bo večina naših ljudi odšla, potem spadam tudi jaz k njej, če večina ostane tu, moram tudi jaz ostati.« Podobno stališče je imel Krisch pri tozadevnih pogovorih tudi z ostalimi kočevskimi duhovniki. Štirje izmed njih, ki so imeli do tedaj drugačno mnenje, so obljubili, da bodo ravnali enako. V resnici pa potem trije (Eppich, Kraker in Gliebe) niso odšli. Zakaj so se premislili, Krisch kljub ponovljenim vprašanjem ni ugotovil.

Septembra 1941 je bil v Ljubljani in je naključno srečal škofa dr. Gregorija Rožmana. Ta je Kirscha vprašal: »Kakšno stališče imate osebno do preselitve?« Krisch mu je odgovoril: »Škofovska milost, sem mnenja, da naj bom kot župnik tam, kjer bo večji del mojih župljanov, tu ali tam, vseeno, tudi če mi bo potem osebno šlo boljše ali slabše.« Škof mu odvrne: »Potrebno ni, da greste zraven. Tudi vi, kočevski duhovniki, ste moji in za vas bom skrbel, kolikor bom mogel. Je pa tudi po mojem mnenju najlepša misel, če župnik želi biti pri svojih župljanih.« Na podlagi pogovora s škofom se je Krisch odločil, da bo ostal skupaj s svojimi župljani. Ker je

računal tudi z možnostjo, da ostane, se je za preselitev prijavil skoraj zadnji v župniji. Svoj pogled in obljubo škofu je držal do konca. To ga je drago stalo: ostal je brez premoženja, oblek, perila in knjig.

15. decembra 1941 so iz župnije na vrsto za izselitev prvi prišli vaščani Belega Kamna in Starega Loga. Župnik Krisch je postal vodja transporta. Dopoldne so prtljago z avti prepeljali v Staro Cerkev, živino pa so ljudje na železniško postajo prignali sami. Popoldne naj bi se preostali tja peljali z avtobusi. Ljudje so bili zbrani na vaškem prostoru v napetem pričakovanju. Župnik je iz njihovih obrazov razbral, kako težko jim je zapustiti domove. Čakali so med hišami v majhnih in večjih skupinah. Polotil se jih je nemir. Pogovarjal se je tudi s tistimi, ki naj bi odšli v naslednjih dneh. Nato so prišli avtomobili. Čeprav so se ob rokovanju mnogi smejali, se je na njihovih obrazih jasno videlo, da jim je bil jok bližje. Župnik Krisch je tako zapisal: »K. P. se ob poslavljanju ne more zadržati, joče; ostali se še držijo. ›Pridi kmalu!‹ – ›Da, jutri, pojutrišnjem, srečno pot!‹ – ›Adijo!‹ in gremo.« Župnik v opisu kratke poti do Stare Cerkve in od tam z vlakom do Brežic pripoveduje tudi o tem, kako se je trudil, da bi vsaj za čas vožnje preprečil jok in žalost (Bericht des Pfarrers Alois Krisch aus Altag (Stari Log) in der Gottschee, 1947–48 [s.a.]).

Župnik Krisch je problem preselitve retrospektivno komentiral takole:

»Zelo veliko ljudi [...] je imelo velike pomisleke, ko se je izvedelo, da se nas nasilno naseli na del slovenskega območja na spodnjem Štajerskem. [...] To je bila močna oslabitev »pomirjevalne tablete«, ni pa vplivalo na dejanski razlog za preselitev. [...] Mimogrede, ti pomisleki so bili vprašanje vesti, in sicer: ali je treba sprejeti premoženje, ki se je na ta način izpraznilo. Zato sem kot župnik pojasnil, da bi morali takšne pomisleke prezreti. Vse skupaj je bilo za preseljevalce menjava. [...] Ker sta bila posrednika v tem primeru dve državi (Italija in Nemčija), posamezni naseljenec za to ni bil odgovoren, še manj, ker nihče ni bil kriv in si nihče tega ni želel.« (Bericht des Pfarrers Alois Krisch aus Altag (Stari Log) in der Gottschee, 1947–48 [s.a.]

Krisch se je nezakonitosti slovenske preselitve, ki jo je sam označil za ‚nasilno‘, do neke mere zavedal. In ko je kot duhovnik navadne ljudi vprašanja vesti razbremenil in zadevo razglasil za barantanje med dvema državama, je svojo interpretacijo problema prestavil na drugo raven – kar je posamezniku dvomljivo olajšalo vest, da osebno odgovornost prezre. Iz te zgodovinske situacije je razumljivo, zakaj so tudi konservativni kmetje, ki so bili do mladega vodstva narodnostne skupnosti skeptični, svoj odpor postopoma opustili – in začeli razumeti preselitev kot neizogibno in potrebno.

4.7 Heinrich Wittine, Borovec

Heinrich Wittine se je rodil 11. julija 1891 v Svetlem Potoku pri Koprivniku. Bogoslovje je obiskoval v Ljubljani, kjer je 22. [30.] junija 1915 prejel mašniško posvečenje. Župnijski upravitelj Župnije Borovec je postal leta 1934, njen župnik pa naslednje leto. Po preselitvi svojih župljanov je bil od konca leta 1941 pa do maja

1945 župnik na Bučki (Letopis 1944, 110). Po vojni je Wittine emigriral v Avstrijo. Diamantni jubilej mašništva je obhajal leta 1975 (Die Gedenkstätte Graz-Mariatrost 1975). Umrli je 11. oktobra 1977 v Gradcu (Letopis 2000, 461). Z Ordinariatom je posloval slovensko in nemško.

Iz literature in virov je razvidno, da je bil borovški župnik Heinrich Wittine od nemških kočevarskih župnikov edini, ki je preselitev Kočevarjev podpiral že od samega začetka, medtem ko se je Alois Krisch oprl na ravnanje svojih župljanov. Wittineja so takoj po začetku vojne jugoslovanske oblasti za nekaj dni zaprle (ŽAKR, Pfarrchronik für Rieg, Leto 1941). Kljub temu se je kasneje znašel na nacističnem seznamu duhovnikov nasprotnikov preselitve. Menili so celo, da namerava duhovniški poklic zapustiti (NAW, Roll 306, frame 2434025 sl.).

31. julija 1941 je bilo v *Gottscheer Zeitungu* objavljeno pismo borovškega župnika Heinricha Wittineja z naslovom „Warum gehen wir fort?“. Človek ob branju pomisli, da sliši glas nacionalsocialističnega propagandista. Wittine je med drugim zapisal:

»Zakaj odhajamo? To je odvečno vprašanje, [...] ker Nemci sodijo skupaj kot oče, mati in otrok; poleg tega nas Führer kliče in ve zakaj. [...] Da bi nas še bolj utrdili v našem prepričanju, želimo, da bomo podrobneje obravnavali nekatere naše razloge. 1. Celota je vedno pomembnejša kot njen majhen del. [...] Ko je Führer zdaj vzpostavil nove meje in določil, da se Kočevarji vrnemo domov, je zagotovo imel v mislih dobrobit celotnega nemškega naroda, [...] a nam želi v nagrado za 600 let vztrajnosti podariti tudi srečnejši dom. Kar Führer zna in zmore, je do sedaj dokazal. Samo nerazumna oseba bi lahko dvomila o tem. 2. Nočemo se odreči svoji narodni pripadnosti. 3. Večina Kočevarjev ne more živeti na kamnitih tleh. [...] O tem dovolj pričata emigracija in krošnjarstvo. [...] Trdoglavost dela ljudi lažne in jezljive, skope in zavistne, jim jemlje dostojanstvo in značaj. Uničilo je že marsikaterega Kočevarja. [...] Skrb, da se tam, kjer naj bi bili Kočevarji, dogaja neka krivica, je neutemeljena glede na to, da je Führer večkrat iztegnil roko prijateljstva, a je bilo le-to s posmehovanjem in podlo grožnjo zavrnjeno. [...] Toda nov red bi moral zagotoviti mir. Nikoli ne smemo pozabiti, kaj se nam je zgodilo v zadnjih 22. letih in kaj so nam poskušali narediti. [...] Ko zapustimo prej ljubo domovino, tudi menimo, da smo se [...] vrnili v prvotno domovino, da se združujemo s tistim ljudstvom, katerega neločljiv član smo. Najpomembnejši od vseh nemških mož, Adolf Hitler, in z njim milijoni so že dali večje žrtve za svoje ljudi, kot jih usoda zahteva od nas. V vsakem Nemcu med nami je goreča želja, da bi lahko storil enako. Iz pogumnega, veselega srca kličemo: *Bir geabm hoim!*« (Wittine 1941, 2)

Iz članka lahko povzamemo glavne misli: 1. zavest, da tudi kot majhna narodnostna skupnost v tujini Kočevarji pripadajo nemškemu narodu kot celoti; 2. strah, da se bo treba v italijanski državi državljanstvu odreči; 3. spoznanje, da za večino Kočevarjev gospodarska osnova ni več zadostna; 4. želja, vrniti se v deželo naših

očetov'. V teh točkah se je župnik Wittine strinjal z večino Kočevarjev. Poveličevanje Hitlerja je za držo katoliškega duhovnika vendarle presenetljivo, pa tudi moralno dvomljiva drža, s katero je zanemarjal dejstvo, da so bili zaradi preselitve Kočevarjev izgnani drugi ljudje. Župnik v svoji argumentaciji uporablja izraz krivica v kontekstu, ki razkriva vprašljivo relativizacijo njegovega občutka za pravičnost. Glavni motiv za njegovo držo je mogoče videti v preprosti formuli 'Nikoli ne smemo pozabiti', kar kaže na reakcijo, ki se je zaradi dolgih let boja za narodnostno istovetnost zdelo razumljiva. Stališče župnika Heinricha Wittineja, ki je bilo v nasprotju s stališčem župnika Josefa Eppicha, je tveganje razkola v duhovščini povečalo, saj župnik s takšno držo med nemško kočevarsko duhovščino ni bil povsem osamljen, čeprav so se motivi pri posameznih duhovnikih razlikovali. Resne razlike v mnenjih nemške kočevarske duhovščine glede vprašanja preselitve so vodstvu narodnostne skupnosti premagovanje psiholoških ovir za preselitev Kočevarjev bistveno olajšale. Težko je razpravljati o vprašanju, v kolikšni meri je možnost izbire med preselitvijo in nepreselitvijo, ki jo je kočevarski duhovščini dopustil ljubljanski škof, ustvarila problem, ki so ga morali župniki premagati v smislu skupne odločitve (za oziroma proti preselitvi) – glede na hierarhično strukturo Katoliške Cerkve, v kateri je podrejenost predstojniku načelo.

Zanimivo je, da je župnik Wittine z Ordinariatom še 20. avgusta 1941 – torej sredi kampanije za preselitev –, ko je zaprosil za poplačilo popravila strehe na zvoniku in župnišču, posloval v slovenščini (NŠAL, Župnije, šk. [?], Borovec, Wittine Ordinariatu, Borovec 20. 8. 1941).

Po Wittinejevem odhodu je bil 25. novembra 1941 za župnijskega upravitelja v Borovcu imenovan Franc Mihelič – z začetkom službovanja 1. januarja 1942 (NŠAL, Župnije, šk. [?], Borovec, Rožman Miheliču, Ljubljana 25. 11. 1941; Ordinariat Visokemu komisariatu, Ljubljana 27. 12. 1941; Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 17. 1. 1942). Prevzemni zapisnik sta Wittine in Mihelič vpričo dekana Flajnika podpisala v Kočevju 27. novembra 1941. V njem med drugim preberemo:

»Župnijska cerkev. Stavba je v slabem stanju. Veliko šip je pobitih, omet odpada na zunanji strani. Cerkveni sedeži zelo stari in slabi; cerkvena streha mora biti prekrita, orglje so pokvarjene, da ni mogoče igrati. Zakristija umazana in zanemarjena. Ampul sploh ni bilo najti. Inventarni zapisnik zastarel in netočen, zato ga ni mogoče v vsem upoštevati. Cerkveno perilo je umazano in kar zmetano v omari. [...] Župnišče je v srednje slabem stanju. Streho bo treba prekriti, šipe pri oknih skoro vse pobite. Nekaj oken bo treba novih. Vse poslopje je bilo popolnoma prazno in opustošeno. Gospodarska poslopja: svinjak, hlev in drvarnica so v zanemarjenem stanju in prazni.« (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 4, Borovec, Prevzemni zapisnik, Kočevje 27. 11. 1941)

Župnijska cerkev sv. Mihaela je leta 1943 pogorela z vsem inventarjem vred. Istočasno je pogorelo tudi župnišče z arhivom (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 4, Borovec, Dekanijski urad Ordinariatu, Fara 23. 8. 1972).

5. Sklep

Minilo je 80 let od preselitve kočevskih Nemcev in nekaterih njihovih duhovnikov. Članek odstira dileme poslednjih nemških kočevarskih župnikov in župnijskih upraviteljev, ki so želeli biti in ostati blizu svojemu ljudstvu. Trije najodločnejši nacistični propagandi niso podlegli in so vztrajali na svojem mestu ne glede na posledice: Josef Eppich je bil ubit, Josef Kraker se je iz nevzdržnih razmer leta 1943 umaknil, Josef Gliebe pa je vztrajal do konca, dokler ga leta 1949 ni pregnala komunistična oblast. Heinrich Wittine, Alois Krisch in Josef Kreiner so po preselitvi – in dokončni izselitvi iz Slovenije leta 1945 – do svoje smrti ostali povezani s kočevarskimi izseljenci v Avstriji in po svetu. Vsak od njih je sledil svojim idealom, načelom in prepričanju, da dela prav. Z njimi je izginila kočevarska duhovščina, ki je kočevske Nemce duhovno oskrbovala 600 let. Njihovi slovenski nasledniki so pastoralno delo nadaljevali v izpraznjeni pokrajini, ki so jo ‚zapolnili‘ medvojno partizansko gibanje, povojni poboji, zaprta območja komunističnega režima in priseljevanje ljudi do drugod. Zaradi vsestranskih posledic preselitve kočevskih Nemcev se Kočevska nikoli ne bo dvignila na raven nekdanje slave.

Kratice

duh. – duhovni.

NAW – National Archives Washington.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

SHS – Srbov, Hrvatov in Slovencev.

ŽAKR – Župnijski arhiv Kočevska Reka.

Reference

Arhivski viri

NAW, Roll 306, frame 2433989 sl. Wilhelm Lampeter, Die augenblicklichen politischen Verhältnisse der Gottscheer Volksgruppe, 20. 10. 1941.

---, Roll 306, frame 2433842 sl. Wilhelm Lampeter, 28. 10. 1941.

---, Roll 306, frame 2434025 sl. Wilhelm Lampeter, Liste der politisch unzuverlässigen Gottscheer, Mannschaftsführer. Einwandererzentrale-Bericht, oktober 1941.

NŠAL, Zapuščine, šk. 376, Franc Pokoren, Kočevska Reka, D.

---, Zapuščine, šk. 416, Alojzij Avguštin, ‚Arhiv‘ za dokumentacijo dogodkov med vojno in v povojnih letih.

---, Župnije, šk. [?], Borovec.

---, Župnije, šk. 82, Gotenica.

---, Župnije, šk. 85, Grčarice.

---, Župnije, šk. [?], Kočevje.

---, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka.

---, Župnije, šk. 129, Koprivnik pri Kočevju.

---, Župnije, šk. 250, Polom.

---, Župnije, šk. 316, Stara Cerkev.

---, Župnije, šk. 322, Stari Log.

NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 4, Borovec.

---, Župnijski inventarji, šk. 18, Grčarice.

---, Župnijski inventarji, šk. 26, Koprivnik pri Kočevju.

---, Župnijski inventarji, šk. 47, Polom.

---, Župnijski inventarji, šk. 57, Stara Cerkev.

---, Župnijski inventarji, šk. 58, Stari Log.

ŽAKR, Pfarrchronik für Rieg.

Časopisni viri

Gottscheer Zeitung. 26. 6. 1941.

---. 3. 7. 1941.

---. 10. 7. 1941.

---. 31. 7. 1941

---. Februar 2004.

---. Januar 2005.

Slovenec. 3. 7. 1941.

Druge reference

Ambrožič, Matjaž. 2007. Pozabljena preteklost župnije Kočevska Reka. V: Matjaž Ambrožič, Mitja Ferenc in Gojko Zupan, ur. *V objemu stoletij: kronika župnije Kočevska reka*, 9–177. Ljubljana: Družina.

Bericht des Pfarrers Alois Krisch aus Altg (Stari Log) in der Gottschee, 1947–48. S.a. Gottschee. <https://www.gottschee.de/Dateien/Erlebnisberichte/Web%20Deutsch/Pfarrer%20Krisch/Index.htm> (pridobljeno 15. 3. 2022).

Busbach, Alfred. 1941. Der Wachstum. Gottschee. <http://www.gottschee.de/> (pridobljeno 18. 5. 2022).

Die Gedenkstätte Graz-Mariatrost für Familien- und Heimatfeiern der Gottscheer. 1975. Gottschee. <https://www.gottschee.de/Dateien/GG%20AT/Web%20Deutsch/Vereine/17.htm> (pridobljeno 1. 2. 2022).

Eppich, Josef. 1941. Geistlicher Rat Pfarrer August Schauer. *Gottscheer Zeitung*, 3. 7.

---. 1957. V: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*. Zv. 1, 257. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Ferenc, Mitja. 2001. Povojna usoda sakralnih objektov na nekdanjem nemškem jezikovnem območju na Kočevskem. *Kronika* 49, št. 1/2:123–139.

Ferenc, Mitja, in Gojko Zupan. 2012. *Izgubljene kočevske vasi*. Zv. 2. (K–P). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Ferenc, Tone. 1969. *Nacistična raznarodovalna politika v Sloveniji v letih 1941–1945*. Ljubljana: Obzorja.

Frensing, Hans Hermann. 1970. *Die Umsiedlung der Gottscheer Deutschen, das Ende einer südostdeutschen Volksgruppe*. München: Oldenbourg.

Gornik, Franc. 1990. *Zgodovina blejske župnije*. Celje: Mohorjeva družba.

Kren, Ludwig. 2004. Josef Eppich zum 130. Geburtstag. *Gottscheer Zeitung*, februar.

Letopis Cerkev na Slovenskem 2000. 2000. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.

Letopis ljubljanske škofije za leto 1935. 1935. Ljubljana: Škofijski ordinariat.

Letopis ljubljanske škofije za leto 1944. 1944. Ljubljana: Škofijski ordinariat.

Loske, Walter. 2021. 1941 – vor 80 Jahren – als Gottschee aufhörte, zu existieren. *Gottscheer Gedenkstätte* 58:3–6.

Petschauer, Erich. 1980. *Das Jahrhundertbuch der Gottscheer*. Dunaj: Universitäts-Verlagsbuchhandlung GMBH.

---. 1984. *„Das Jahrhundertbuch“: Gottschee and its people through the centuries*. New York: Gottscheer Relief Association.

Troha, Zdravko. 2004. *Kočevski Nemci – partizani*. Ljubljana: Arhiv Slovenije; Slovensko kočevarsko društvo Peter Kosler.

Wittine, Heinrich. 1941. Warum gehen wir fort? *Gottscheer Zeitung*, 31. 7.

Zupan, Gojko, Mitja Ferenc in France Martin Dolinar. 1993. *Cerkev na Kočevskem nekoč in danes*. Kočevje: Župnija Kočevje.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 925—952

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 28-2

DOI: 10.34291/BV2022/04/Krajnc

© 2022 Krajnc, CC BY 4.0

Aljaž Krajnc

„Medinska konstitucija“: kontekst, prevod in komentar

The „Constitution of Medina“: Context, Translation and Commentary

Povzetek: Članek prinaša uvod, prevod in komentar k dokumentu, ki je postal znan kot „Medinska konstitucija“. Ta dokument je poleg Korana najzgodnejši avtentični vir o življenju prve muslimanske skupnosti, saj je nastal kmalu po Mohamedovem prihodu v Medino. V članku je najprej podan zgodovinski uvod v kontekst, v katerem je dokument nastal. Avtor članka z branjem islamskih historiografskih virov in poročil o najdbah inskripcij na arabskem polotoku opisuje osnovne značilnosti medinskih plemen ter njihove medsebojne odnose pred prihodom Mohameda. Drugo poglavje vsebuje prvi slovenski prevod „Medinske konstitucije“, ki mu je vzporedno dodan tudi vokaliziran arabski izvirnik iz *Sīre Ibn Hišāma*. V komentarju avtor našteva nekatere najbolj pereče izzive, povezane z besedilom „Medinske konstitucije“. Avtor zagovarja tezo, da so *ummo* v času, ko je nastala „Medinska konstitucija“, sestavljali verniki/muslimani, judje in politeisti. Čeprav so bili politeisti in judje tudi člani *umme*, jih „Medinska konstitucija“ nikjer ne imenuje ‚verniki‘ – kakor so to za jude trdili nekateri sodobni raziskovalci zgodovine zgodnjega islama.

Ključne besede: islam; *umma*; Medinska konstitucija; Medina; Mohamed; verniki; muslimani; judje

Abstract: This paper provides an introduction, translation, and commentary of the document most widely known as the “Constitution of Medina.” This document is, besides the Qur’ān, the earliest authentic written source about the life of the Muslim community after Muḥammad’s arrival in Medina. In the first chapter, the paper introduces the historical context in which the document emerged. Through a critical reading of Islamic historiographical sources and inscriptions from the Ḥiǧāz area, the author sketches the essential characteristics of the Medinese tribes on the eve of Muḥammad’s arrival to Medina. The second chapter of the paper contains the first Slovenian translation of the “Constitution of Medina,” which is accompanied by the Arabic original from *Sīrat Rasūl Allāh* of Ibn Hišām. In the commentary, the author discusses some of the most

debated issued of the Constitution of Medina. The author argues that when the “Constitution of Medina” was written, the *umma* consisted of the Believers/Muslims, Jews, and idolaters. Although the Jews and the idolaters were part of the *umma*, the “Constitution of Medina” never calls them “Believers.”

Keywords: Islam; *umma*; Constitution of Medina; Medina; Muḥammad; Believers; Muslims; Jews

Poleg različnih zvrsti literature, se vrednote, ki jih določena skupnost zagovarja in po katerih uravnava svoje življenje, kažejo tudi v pravnih dokumentih, ki zadevajo ureditev skupnosti.¹ Tudi skupnost prvih sledilcev preroka Mohameda je bila primorana razmerja znotraj skupnosti (deloma) urediti s pravnimi predpisi. Takšne pravne predpise najdemo že v Koranu, predvsem v medinskih surah, ki so nastale, ko je Mohamed postal tudi politični vodja.

Poleg Korana se je iz tega obdobja ohranil še en dokument,² ki je izrazito pravnega značaja in je najverjetneje služil kot neke vrste konstitucijski dokument v času, ko je Mohamed s svojimi privrženci leta 622/1³ pribežal iz Meke v Medino. Ker dokument v marsičem razdeluje pravila, po katerih naj bi Medinčani skupaj z Mohamedovimi sledilci iz Meke živeli – in je nastal v Medini –, se je v sodobnih raziskavah zanj uveljavilo ime „Medinska konstitucija“.⁴

V prispevku predstavljamo prvi slovenski prevod tega dokumenta in dokument postavljamo v njegov zgodovinski kontekst. V komentarju k MK se posvečamo nekaterim sodobnim debatam o naravi prve muslimanske skupnosti in predstavljamo pomen MK za sodobno raziskovanje začetkov islama. Med drugim veliko pozornosti namenjamo odnosom, ki jih MK vzpostavlja z judi, ki so v tistem času živeli na področju Medine, saj je MK poleg Korana tudi najzgodnejši vir za proučevanje odnosov prve muslimanske skupnosti z verniki drugih religij.

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Tukaj govorim izključno o pisnih virih, ki so se ohranili iz tistega obdobja – in torej ne izključujem možnosti, da iz tega obdobja obstajajo tudi nekateri ustni viri, ki so bili kasneje popisani v zbirkah hadisov.

³ V članku uporabljam (ko je to smiselno) sistem navajanja letnic po zahodnem (krščanskem) in muslimanskem koledarju. Prva letnica je zapisana po krščanskem koledarju; če letnici sledi še poševnica, pa tej sledi letnica po muslimanskem koledarju. Na podlagi pravil, razdelanih v Krajnc in Osredkar (2021), navajam Koran, hadise in transliteriram arabščino. Če obstaja že uveljavljeno slovensko podomačenje arabske besede (Mohamed, Koran, hadisi, Medina, Meka ipd.), ga uporabljam.

⁴ V nadaljevanju se na „Medinsko konstitucijo“ nanašam s kratico MK (glej tudi seznam kratic na koncu). Predpostavljam, da bo besedno zvezo, ki jo kratica prestavlja, bralec postavil v ustrezen sklon. MK navajam glede na paragrafsko razdelitev. MK §1' tako pomeni nanašanje na prvi paragraf oz. člen MK. Nanašam se na razdelitev MK, kot jo je predlaga Lecker (2004, 32–39). Obstajata še vsaj dve razdelitvi MK na paragrafe oz. člene. Prvo je predlagal Wensinck in so jo kasneje prevzeli Wellhausen (1889, 67–73), Watt (1954, 221–225), Caetani (1905, 395–402) in mnogi drugi. Drugo razdelitev je predlagal Serjaent (1978), a treba je poudariti, da za Serjaenta MK ni enoten dokument, tako da MK deli na osem ločenih dokumentov.

1. Zgodovinski kontekst: Medina (Yaṭrib) pred Mohamedom⁵

Danes niti največji skeptiki med proučevalci zgodnje islamske zgodovine o zgodovinski preroka Mohameda ne dvomijo.⁶ Njegovo delovanje moramo postaviti v začetek 7. stol po Kr. Leto 622/1 v povezavi z Mohamedom predstavlja pomemben dogodek, saj je njegova skupnost to leto pozneje sprejela za začetek svojega koledarja.⁷ Islamska tradicija pravi, da je v tem letu Mohamed pribežal iz rodne Meke v Yaṭrib, ki so ga kasneje preimenovali v Medino. Obe mesti ležita na zahodni strani arabskega polotoka – v obmorski regiji, ki se imenuje Ḥiǧāz in se v grobem razteza ob zahodni obali Rdečega morja od najbolj severnega dela Arabskega polotoka pa vse do Jemna na jugu. Ker je „Medinska konstitucija“ nastala v Medini, se bo prvo poglavje osredotočalo predvsem na zgodovino tega mesta pred Mohamedovim prihodom leta 622/1.

1.1 Plemenska ureditev

Najprej je smiselno povedati nekaj besed o takratnem plemenskem sistemu življenja, saj je prav to ključnega pomena, da lahko razumemo spremembe, ki jih je prinesla MK – prav tako pa tudi, da razumemo kontekst, v katerem je nastal Koran (Chabbi 2013, 20). Arabska družba je bila organizirana na osnovi plemen (ed. *qabiḷa*; mn. *qabā'il*). Predstavniki plemena so trdili, da izhajajo iz istega prednika, po katerem so se tudi poimenovali. Po navadi se arabska tradicija na plemena ne nanaša z izrazom ‚pleme‘ (*qabiḷa*), pač pa z izrazom *banū* tega-in-tega, denimo *banū Qurayš*: arabski izraz želi povedati, da določeno pleme izhaja iz skupnega prednika z imenom Qurayš. Izraz *banū Qurayš* dobesedno pomeni ‚Kurajševi sinovi‘. Predstavniki istega plemena so po navadi živeli na določenem ozemlju, čeprav je treba opozoriti, da so bila lahko plemena zelo heterogena (Chelhod 1997, 334–335) in da so posamezne podsekcije oz. klani imeli znatno mero avtonomije. V MK §4–10 lahko npr. vidimo, da je govora o posameznih podsekcijah plemena

⁵ Ker je trenutno glede raziskovanja zgodovine prve muslimanske skupnosti in virov, ki naj se za to uporabljajo, precej nesoglasij (Rose 2011, 1–10), dodajam krajšo opombo o metodi, ki ji pri rekonstrukciji preteklosti sledim. Pri raziskovanju zgodovine prvih muslimanov se držim sledečih načel: največjo gotovost zagotavlja Koran oz. ‚dramski kontekst‘, ki ga predpostavlja: prerok, njegova skupnost ter skupine nasprotnikov, ki preroka in njegovo skupnost zavračajo; nadalje je treba veliko težo dati inskripcijam (Robin 2019, 67–74); uporabljam vire islamske historiografije, če informacije, ki jih podajajo, niso evidentno ‚hagiografske‘ oz. se ne dotikajo dogmatičnih tem, ki nosijo jasen pečat poznejših teoloških debat (Goldziher 1971); strinjam se torej z Leckerjem (2017, xi–xvi), da je s previdnim in kritičnim proučevanjem iz islamskih historiografskih del mogoče izluščiti vsaj temeljne zaplete in glavne dogodke v prvi muslimanski skupnosti. Dejstva, ki jih izpostavljam, prav tako ne nasprotujejo islamski literaturi o nastajajočem islamu, saj ta o dogodkih, ki so se dogajali neposredno v Medini okoli leta 622, ne govori.

⁶ Patricia Crone, ki je z Michaelom Cookom objavila študijo *Hagarism: The Making of the Islamic World*, v kateri sta o arabskih virih islamske civilizacije podvomila, je v pozni dobi raziskovalne poti povsem sprejela tezo, da je bil Mohamed zgodovinska osebnosti (Crone 2008). V slovenščini razpolagamo s prevodom Rodinsonove biografije preroka Mohameda (2005) – bralca, ki bi želel dobiti dober vpogled v celotno Mohamedovo življenje, napotujem na to študijo; njegovo videnje MK je na straneh 185–189. Rodinson se pri obravnavanju MK najbolj sklicuje na Watta.

⁷ Po poročanju al-Ṭabarīja (1881–1882, 1250–1252 [Watt in McDonald 1988, 157–158]) je bil nov koledar najverjetneje uveden šele za časa kalifa `Umarja (vladal med 634–644/13–23).

al-Ĥazraĝ – in ne o plemenu al-Ĥazraĝ kot celoti. Te podsekcije so imele zadostno mero avtonomije, da so lahko z drugimi plemeni samostojno sklepale dogovore.

Beseda, ki je bila za oznako odnosov plemen s posamezniki ali z drugimi plemeni najpogosteje rabljena, je *hilf*, ki izvorno pomeni ‚pogodbo‘, ‚zavezo‘ ali celo ‚priateljstvo‘ (Lane 1863–1893, s.v. „hilf“). Tukaj bomo besedo prevajali kot ‚plemensko zavezništvo‘. Posameznik, ki je del tega zavezništva, se imenujeje *ḥalif* (mn. *ḥulafāʾ*). Ta plemenska zavezništva so bila po svoji naravi raznovrstna: lahko je šlo za odnos plemena s posameznikom, da je ta posameznik formalno postal del plemena, vendar le kot njihov služabnik (*mawlā*); lahko je šlo za obliko odnosa med dvema plemenoma ali pa za znotrajplemenski sporazum (Tyan 1986, 388).⁸

Poleg besede *hilf* je treba razložiti še besedo *ġār*, ki je prav tako označevala medplemenske odnose. V današnji arabščini ta samostalnik pomeni ‚sosed‘. Gre za osebo, ki živi blizu druge, v sosednji hiši ali šotoru (Lane 1863–1893, s.v. „ġār“). V birokratski govorici medplemenskih odnosov je šlo za nekoga, ki ga je pleme štutilo – največkrat za nekoga, ki je bil izvirno izven plemena (Chabbi 2013, 67). Najverjetneje gre za arabsko različico institucije, ki je bila znana tudi pri nekaterih drugih semitskih ljudstvih; v hebrejščini namreč beseda *gēr* pomeni nekoga, ki ga skupnost štiti (Lecerf 1991, 558).

Sklenemo lahko, da so bili odnosi med plemeni, posamezniki in plemeni ter znotrajplemenski odnosi regulirani s kompleksno mrežo dogovorov in družbenih institucij, ki so nam poznane pod pojmi *hilf*, *ġiwār*, in *mawlā*. Vsi trije pojmi označujejo določen tip odnosa med plemenom in plemenom, posameznikom in plemenom ali med člani istega plemena. Čeprav teh pojmov ne gre enačiti, pa za naše potrebe zadostuje, da imamo v mislih, da gre pri vseh treh pojmi za urejanje plemenskih odnosov.

V prevodu MK v nadaljevanju bomo pojem *hilf* prevajali kot ‚plemensko zavezništvo‘ (*ḥalif* = ‚plemenski zaveznik‘), pojem *ġiwār* kot ‚sosedska zaščita‘ (*ġār* = ‚zaščiten sosed‘), pojem *mawlā* pa kot ‚pogodbениk‘.

⁸ Pozneje – ni čisto jasno kdaj – so se pojavile težnje, da bi institucijo *hilf* prepovedali, saj je najverjetneje ogrožala enotnost islamske skupnosti, v kateri je posameznike združevala najprej ena vera, ki bi jo lahko takšna zavezništva posameznih plemen spodkopavala. Znan je izrek, ki se pripisuje preroku Mohamedu: »V islamu ni plemenskega zavezništva (*hilf*). Kakršnokoli plemensko zavezništvo je v predislamskem obdobju (*al-ġāhiliyya*) bilo, mu Bog ni dodal zraven [drugih plemenskih zavezništev] ampak ga je samo utrdil.« (Muslim 2007, Riad: Dār al-salām, XLIV [Kitāb Faḍāʾil al-Šaḥāba], 50 [Bāb Muʾaḥāt al-nabī bayna aṣḥābihī], št. 206) Hadis skuša sporočiti, da po nastopu islama plemenskih zavezništev ni več mogoče sklepati. Temu sledi razlaga, kako je mogoče, da so bila plemenska zavezništva iz predislamskega obdobja v islamu priznana. Izrek pravi, da je islam ta zavezništva sicer potrdil, niso pa bila dodana druga. Po drugi strani pozna islamska tradicija tudi hadis, za katerega se zdi, da govori nasprotno, saj eksplicitno pravi, da je Mohamed plemensko zavezništvo sklenil: »Muḥammad b. al-Šabbāh nam je povedal (*ḥaddaṭānā*), Ismāʾīl b. Zakariyyāʾa nam je povedal, ʿĀšim nam je povedal in rekel: Anasu [mišljen je Anas b. Malik, op. A.K.] – naj bo Bog zadovoljen z njim – sem rekel: Ali si slišal, da je prerok Mohamed – naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir – rekel: »V islamu ni plemenskega zavezništva?« Rekel je: »Prerok je sklenil plemensko zavezništvo (*ḥalafa*) med Kurajšī in al-Anšār na mojem domu.« (Muslim 2007, Riad: Dār al-salām, XLIV [Kitāb Faḍāʾil al-Šaḥāba], 50 [Bāb Muʾaḥāt al-nabī bayna aṣḥābihī], št. 205) Najverjetneje je drugi hadis treba interpretirati kot reakcijo na kroženje prvega hadisa, ki je *hilf* prepovedoval. Vprašanje glede izvora teh dveh hadisov meje članka presega, saj bi bila potrebna ločena študija o statusu plemenskih pogodb po nastopu islama.

1.2 Prihod judov v Medino

Kot je bilo izpostavljeno v kratki metodološki opombi (opomba 5), so najzanesljivejši viri za zgodovinopisni diskurz inskripcije. Robert Hoyland je leta 2011 objavil študijo vseh inskripcij v regiji Hiġāz, ki jim lahko z gotovostjo pripišemo povezavo z judovstvom. Po njegovem lahko povezavo z judovstvom pripišemo tistim inskripcijam, kjer se kdo kot jud opredeljuje sam ali pa izpričujejo hebrejsko ozadje (2011, 93). Ugotovil je, da inskripcije segajo od 1. pa do 4. stol. po Kr. in da ne izvirajo neposredno iz Medine ali Meke – kar pri razlagi koranskih odlomkov, ki se nanašajo na jude, predstavlja svojevrsten izziv (110–111). Prisotnost judov v kontekstu nastanka Korana je eden izmed najosnovnejših zaključkov, ki ga lahko ob branju Korana bralec dobi, in če predpostavimo, da je Koran nastal v regiji Hiġāz,⁹ takšna odsotnost inskripcij potrebuje razlago.

V klasični islamski historiografiji je o izvoru judovskih plemen v Medini zaslediti dve teoriji. Po prvi teoriji so bili že prvi medinski judje spreobrnjena arabska plemena. Ta teorija je bila do sedaj identificirana samo v enem historiografskem delu, in sicer v Ya‘qūbījevi *Zgodovini (al-Ta’rīḥ)*.¹⁰ Ya‘qūbī za judovsko pleme al-Naḏīr pravi: »Oni so del (*faḥḍ*) [arabskega plemena] Ğuḏām, razen tega da so postali judje ter sestopili z gore, ki se imenuje ‚al-Naḏīr‘. Nato so se imenovali po njej.« (1995, 2:49)¹¹ Od Wellhausena (1889, 13) naprej so številni raziskovalci o tej pripovedi izražali dvom – in se raje poslužili druge, veliko bolj izpričane pripovedi o izvoru medinskih judov.

Druga teorija je izpričana tako pogosto, da je težko govoriti o eni sami, pač pa je bolje reči, da gre za skupek teorij, ki jih lahko zvedemo na skupni imenovalec: medinski judje so bili izvirno hebrejskega porekla. O tem imamo številne vire, ki pa se med seboj velikokrat ne ujemajo oz. govorijo o različnih časovnih obdobjih, v katerih naj bi se hebrejski judje v regiji Hiġāz naselili. V zvezi s tem je eden najpomembnejših virov al-Samhūdījeva knjiga *Wafā’ al-wafā bi-aḥbār Dār al-Muṣṭafā (Nadomestilo popolnega [popisa] zgodb o Izbranem prebivališču)*, ki je v celoti posvečena mestu Medina.¹² Naslov enega od poglavij se glasi „O poseljevanju

⁹ François Déroche je prepričljivo pokazal, da najzgodnejši rokopisi Korana izvirajo iz regije Hiġāz, kar je mogoče določiti po slogu pisave, ki ga imenuje slog *hiġāzī* (2014, 11–13). Karbonsko datiranje ter analize rokopisnega materiala in pisave so pokazali, da lahko to skupino rokopisov datiramo v drugo polovico 7. stoletja (2022, 151).

¹⁰ Abū al-Abbās Aḥmad b. Abī Ya‘qūb b. Ğa‘far, znan kot al-Ya‘qūbī, je živel v drugi polovici 9./3. stol. Rodil se je v Bagdadu, nekaj časa preživel v Armeniji, nato pa se ustalil v Egiptu. Najbolj je poznan po svoji zgodovini, ki nosi preprost naslov *al-Ta’rīḥ (Zgodovina)*. V njej opisuje vso človeško zgodovino od Adama pa vse do svojih časov. Al-Ya‘qūbī je bil eden izmed prvih piscev univerzalne zgodovine v islamskem svetu, za njegovo *Zgodovino* je mdr. značilno, da vključuje veliko nekanoničnega bibličnega slovstva: midraše, apokrifne, psevdoepigrafe ipd. (Qasim Zaman 2002, 257–258).

¹¹ Pleme Ğuḏām se je še globoko v predislamskem času naselilo na meji med bizantinsko Sirijo in Palestino. V islam so se spreobrnili šele po letu 636/15, saj so se to leto borili na strani bizantinskega cesarja Heraklija v bitki pri Yarmūku, v kateri so zmagali muslimani (Bosworth 1991, 573).

¹² Nūr al-Dīn ‘Alī Abū Ḥasan al-Samhūdī je bil islamski poznavalec zgodovine, prava in teologije, ki se je rodil leta 1440/844 v vasi al-Samhūd v Gornjem Egiptu. Leta 1456/860 je romal v Medino, kjer se je nato tudi ustalil. Al-Samhūdī je napisal obsežno historiografsko delo o Medini, ki ga je poimenoval *Iktifā’ al-wafā bi-aḥbār Dār al-Muṣṭafā (Zadostnost popolnega [popisa] zgodb o Izbranem prebivališču)*. Ro-

[Medine] po vesoljnem potopu, o razlogu, da so se judje naselili v njej, in opis njihovih prebivališč“ (2006, 1:125).

V poglavju al-Samhūdī piše, da je prvo pleme, ki je prišlo v Yaṭrib (poznejša Medina), hebrejsko oz. judovsko pleme 'Abīl, ki je bilo prisotno že ob pomešanju jezikov v Babilonu. Vendar al-Samhūdī pravi, da se to pleme ni naselilo (*sakana*) v Medini, ampak se je tam samo zadrževalo, kasneje pa je odšlo (2006, 1:125). Zagotovo gre za legendo, ki ji težko pripišemo zgodovinsko vrednost. Podobno lahko trdimo za nekatere druge teorije al-Samhūdīja, da so se judje oz. različni predstavniki iz *banū Isrā'īl* v Medini naselili za časa Mojzesa oz. Davida (1:126–127).¹³ Al-Samhūdī nadalje pravi, da je zanj najbolj verjetna teorija ta, ki jo podaja al-Ṭabarī, to je, da je so se judje naselili v Ḥiğāzu, ko si jih je podvrigel Nebukadnezar (Nuḥṭunaṣṣar), ki je uničil tempelj (1:128).¹⁴ Al-Samhūdī (1:128) podaja tudi zgodbo, po kateri se je skupina judov v regiji Ḥiğāz naselila, ko se je hotel rimski kralj, ki je vladal tudi nad Sirijo (al-Šām)¹⁵ in je takrat že bil kristjan, poročiti z ženo iz Aro nove rodbine. Ker judom njihova religija ne dovoljuje, da bi se poročali s kristjani, so pripravili zvijačo in kralja ubili. Nato so morali bežati in so se naselili v regiji Ḥiğāz. Kot opozarjajo Gil (2004, 7) in drugi raziskovalci, je podobna zgodba znana v judovski rabinski tradiciji, in sicer govori o 80000 potomcih duhovniškega rodu,¹⁶ ki so bili po porušenju templja primorani bežati k Izmaelovim sinovom v Arabijo.

Viri islamske historiografije, ki jih je al-Samhūdī priročno zbral, enotne pripovedi o izvoru medinskih judov torej ne dajejo. Vseeno pa je mogoče trditi, da so ti judje na neki točki v regijo Ḥiğāz prišli zaradi neugodnih političnih razmer v Palestini. Iz inskripcij, ki jih je popisal Hoyland, je jasno, da je v 1. stol. judovska skupnost že bila prisotna. Morda je namig o poselitvi najti tudi pri Jožefu Flaviju, ki pravi, da je Herod poslal 500 mož, da bi se pridružili Aeliusu Gallusu na njegovem

kopis tega dela je zgorel v požaru medinske mošeje leta 1481/886. Nato je al-Samhūdī napisal skrajšano različico tega dela, ki ji je dal pomenljiv naslov: *Nadomestilo popolnega [popisa] zgodb o Izbranem prebivališču* (Bosworth 1995, 1043). Ob tem se al-Samhūdī besedno igra s korenomo *vafy*. Lecker (2017, xii–xiii) ima al-Samhūdījevo knjigo za najboljši vir o Medini, njenega avtorja pa označuje za najpomembnejšega zgodovinarja Medine. Lahko obžalujemo dejstvo, da je različica knjige, ki se je ohranila, skrajšana verzija izvirne al-Samhūdījeve knjige, saj je najverjetneje izpustil veliko informacij.

¹³ Ena izmed zanimivejših razlag, ki jo podaja al-Samhūdī, je, da so judovski učenjaki v Tori našli opis Božjega poslanca, ki da bo bežal v mesto, v katerem bodo rasle palme sredi kamnite regije oz. med dvema območjema z vulkanskimi kamninami (*balad fī-hi naḥl bayna ḥarratayn*) – okolica Medine je znana po kamninah vulkanskega izvora: severovzhodni del mesta se celo imenuje Ḥarrat Wāqim in je najbolj znano območje vulkanskih kamnin v Medini in okolici (Veccia Vaglieri 1986, 226–227). Ni čisto jasno, kaj hoče al-Samhūdī povedati z dvema *harra*; morda se navezuje še na kakšno manjše območje, ki so ga podobno kot Ḥarrat Wāqim poimenovali Ḥarra. Judje so se to mesto s palmami odpravili iskat in prvo, ki so ga našli, je bilo mesto Taymā', kjer se je naselila ena izmed skupin. Drugo takšno mesto je bilo Ḥaybar – in nekateri judje so se naselili tam. Najštevilčnejša skupina judov pa se je naselila v Medini. Vsa tri mesta se nahajajo v regiji Ḥiğāz (al-Samhūdī 2006, 1:128).

¹⁴ Leta 586 pr. Kr. so čete babilonskega kralja Nebukadnezarja, ki jih je vodil general Nebuzaradan, uničile jeruzalemski tempelj in ga požgale do tal (*Encyclopaedia Judaica* 2007, s.v. „Temple“ [19:602]).

¹⁵ Beseda al-Šām pomeni o zemlje današnje Sirije, Libanona, Izraela, Palestine in Jordanije. Dobesedno *al-šām* pomeni 'območje, ki je na levi', saj je to območje, ko se Arabci v Ḥiğāzu obrnejo proti vzhodu, na levi strani. Podobno je *al-yaman* regija na desni strani (Bosworth 1997, 261).

¹⁶ Kot je jasno iz al-Samhūdījevega poročila (2006, 1:142), sta v arabski historiografski tradiciji imeni Qurayza in al-Naḍīr poimenovanji za judovski duhovniški plemeni.

pohodu v Jemen med letoma 26–24 pr. Kr. (Hoyland 2011, 92). Povsem verjeten je scenarij, da se je veliko judov v Medini naselilo po porušenju drugega templja, kot to pravi že Caetani (1905, 383) in kakor namigujeta tako judovska kot muslimanska tradicija. Nadalje je jasno, da je vsaj do 4. stol. zavest o hebrejsko-judovski identiteti še obstajala. Ker hebrejsko-judovskih inskripcij po 4. stoletju praktično ni več, je zelo verjetno, da so se judje takrat arabizirali do te mere, da njihove hebrejske identitete iz inskripcij ni več mogoče razbrati, vseeno pa so svojo religijo ohranili. Najverjetneje so v judovstvo spreobrnili tudi nekaj članov arabskih plemen.

Ko se je Mohamed v Medini srečal z judi, se je torej srečal z dvema skupinama: z arabiziranimi judi, ki so kot potomci hebrejsko-judovskih priseljencev tvorili večino judovske populacije; z judiziranimi Arabci, ki so se v judovstvo spreobrnili v času vsakodnevnega bivanja z judi. Arabizirani judje so se delili v tri velika plemena: al-Nađir, al-Qurayza in al-Qaynuqā'. Vsa tri velika plemena so živela na območju 'Āliya,¹⁷ judizirani Arabci pa so še naprej živeli pri svojih arabskih plemenih – na območju centra poznejše Medine.

1.3 Prihod arabskih plemen v Medino

Islamska tradicija si je enotna, da so bili prvi prebivalci Medine judje (Gil 2004, 4). Arabci naj bi se po tej tradiciji judom, ki so mesto ustanovili, pridružili. Nasprotno temu se zdi na mestu Caetanijevo opažanje, da »morajo biti izvori Yaṭriba [t.j. Medine, op. A. K.] zelo oddaljeni, saj se mesto nahaja v južnem Ḥiğāzu, na nižini, ki se malenkost nagiba proti severu in je bogata z vodo ter ima plodno zemljo« (1905, 382). Verjetnejša je torej razlaga, da so judje prvotne prebivalce že našli, vendar so nato zaradi bolj razvite tehnologije in boljših povezav s svetom nad skupnostjo Arabcev, ki so jo prvotno našli tam, kmalu prevzeli oblast – kakor znova meni Caetani (383).

Al-Samhūdī orisuje zgodovino prihoda arabskih plemen v Medino, ko so tam že živeli judje. Najpomembnejši arabski plemeni, ki sta se naselili v Medini in sta bili tam prisotni tudi, ko je v Medino prispel Mohamed, sta plemeni al-Aws in al-Ḥarzağ:

»Ibn Zabāla je rekel, da so po avtoriteti enega izmed starešin (*mašyaha*) Medinčanov slednji govorili: al-Aws in al-Ḥarzağ so se ustalili v Medini, kjer so našli posestvo, trdnjave (*āṭām*) ter palme dateljnov v rokah judov, prav tako pa so bili judje številčni in so imeli moč. Al-Aws in al-Ḥarzağ so se naselili, kjer je bila Božja volja. Nato so [jude] vprašali, da bi sklenili z njimi pakte sosedske zaščite (*ğiwār*) ter plemenskega zavezništva (*hilf*), da bi s tem drug drugega varovali in onemogočali druga [plemena]. Sklenili so dogovore, vstopili v pakte o sosedski zaščiti, sodelovali drug z drugim ter delali skupaj. Tako je bilo dolgo časa. Plemeni al-Aws in al-Ḥarzağ sta obo-

¹⁷ Območje 'Āliya je bilo najplodnejše območje v Yaṭribu in je bilo skoraj zagotovo območje, na katerem so se naselili prvi prebivalci tega mesta (Lecker 2017, 1–18). Dejstvo, da so judje živeli na tem območju, priča, da so si judje kmalu po svojem prihodu podredili poprejšnje prebivalce.

gateli (*umira*),¹⁸ posedovali zemljo in postali številčni. Ko so Qurayza in al-Nađir videli njihov [nov] položaj, so se ustrašili, da bodo dosegli tudi njihove domove ter posestva. Judje so se razjezili, postali zlobni (*tanammarū*) zavoljo njih ter prekinili zavezništvo, ki je bilo med njimi. Qurayza in al-Nađir sta bili najštevilčnejši in največji [judovski plemeni]. Imenovali sta se tudi ‚duhovnika‘ (*kāhinān*). [Poleg njiju je bilo] tudi pleme al-Šarīh.« (2006, 1:142)

Iz tega zelo jedrnatega opisa al-Samhūdīja je mogoče zaslediti, kako je islamska historiografska tradicija videla odnose med judi in priseljenskima plemenoma al-Aws in al-Ĥazraġ. Čeprav na tem mestu al-Samhūdī tega ne omenja, islamska historiografska tradicija pravi, da sta se obe plemeni v Medino prišli iz Jemna – in al-Samhūdī se na to tradicijo navezuje nekaj vrstic pred citiranim odlomkom (1:140). Arabski priseljenci so z judi najprej sklenili pogodbo o sosedski zaščiti (*ġiwār*) in plemenskem zavezništvu (*hiľf*) ter z judi pod temi pogoji živeli dolgo. Morda je prav to dolgo obdobje sobivanja prispevalo k temu, da so se judje arabizirali, nekateri Arabci pa judizirali.

Nato so postali številčni tudi Arabci in judje so se začeli bati, da bi jih v njihovih prebivališčih ogrozili in dosegli njihovo posestvo. Ta podrobnost nakazuje, da so judje in Arabci sicer bivali tesno skupaj, vseeno pa sta bila ozemlje arabskih plemen in ozemlje judov ločena. Območje Arabcev je kasneje postalo središče Medine, medtem ko so judje živeli nekoliko južneje, na območju ‘Āliya (Lecker 2017, 1–18).¹⁹ Čeprav je al-Samhūdījevo poročanje o trenjih med judi in Arabci verjetno avtentično, je težko verjeti, da so judje odnose z Arabci popolnoma prekinili. Najverjetneje je šlo za konflikte, ki so se občasno stopnjevali, težko pa bi bilo govoriti o popolni prekinitvi odnosov.

Al-Ṭabarī poroča, da so Arabci sčasoma postali gospodarji nad judi (1881–1882, 1210 [Watt in McDonald 1988, 124–125]), in to mnenje je prevzelo kar nekaj zgodovinskih raziskovalcev, npr. Caetani (1905, 384). Gill (2004, 4–5) pa meni, da so judje ostali gospodarji nad Arabci vse do časa preroka Mohameda. Verjetno oba avtorja pretiravata – ni namreč mogoče, da bi bili Arabci popolni gospodarji nad judi, saj so ti živeli na ozemlju ‘Āliya, ki je bilo v Medini najplodnejše (Lecker 2017, 1–2), in bi si ga arabska plemena zagotovo prisvojila, če bi jim bili judje zares podrejeni. Obenem pa tudi ni mogoče govoriti o prevladi judov nad Arabci, saj so Arabci imeli toliko samostojnosti, da so lahko prve sporazume z Mohamedom sklenili sami. Verjetnejša je torej razlaga, da je šlo za bolj ali manj enakovredne skupine, ki so bile v svoji zunanji politiki relativno samostojne.

1.4 Medplemnski konflikt

Da bi v polnosti razumeli zgodovinski kontekst, v katerem so se znašli prebivalci Medine na začetku 7. stol. po Kr., je treba omeniti, da je do konflikta prišlo tudi

¹⁸ Za ta pomen glagola *amara* gl. Lane 1863–1893, s.v. „amara“.

¹⁹ Na območju ‘Āliya so poleg judov živele tudi nekatere skupine plemena Aws Allāh (Lecker 2004, 19–49).

med obema arabskima plemenoma, torej al-Aws in al-Ḥazrağ. Kot poudarja Watt (1956, 155), so postali odnosi med plemeni v Medini napeti. Tok dogodkov je pripeljal do bitke Bu'āt leta 617, kjer je bila v boju med plemenoma al-Aws in al-Ḥazrağ udeležena velika večina članov obeh plemen, pri tem pa so se na strani plemena al-Aws borili tudi judje iz plemen Qurayza in al-Nađir (Bosworth 1986, 1283). Rezultat bitke so bile izgube na obeh straneh ter vsesplošno nezadovoljstvo z nastalo situacijo, kar je postopoma privedlo do prenehanja boja, čeprav uradnega premirja ni bilo (Watt 1956, 158). Ibn Hišām sicer pravi, da je zmagalo pleme al-Aws (1858–1860, 1:385), vendar je tudi to v dolgem boju najverjetneje močno oslabilo.

Če naj orišemo situacijo v Medini, ko je Mohamed z njimi navezal stike, lahko rečemo tole: na območju Medine je živelo pet velikih plemen, ki so poznala še nadaljnje delitve. Tri judovska velika plemena (al-Nađir, al-Qurayza in al-Qaynuqā') so živela na območju 'Āliya, ki se je nahajalo izven centra poznejše Medine. Arabski plemeni al-Aws in al-Ḥazrağ sta živeli na območju kasnejšega centra Medine. Nekateri člani obeh arabskih plemen so se judizirali, vseeno pa so še vedno živeli na območju dveh plemen, in ne na območju judov. O verovanju Arabcev lahko povemo, da je večina zelo verjetno simpatizirala z monoteizmom, čeprav niso pripadali krščanstvu ali judovstvu.²⁰ Pet velikih plemen je bilo vpetih v medsebojne boje, ki so dosegli vrhunec v bitki Bu'āt (617) in prinesli obilo nezadovoljstva pri vseh udeleženi in neudeleženi straneh.²¹ Za razumevanje Mohamedovega prihoda v Medino je pomembno razumeti, da je bila Medina zrela za dogodek, ki bi razmere med plemeni uredil.

Islamska historiografska tradicija pravi, da je Mohamed prve stike z Medinčani navezal med pridiganjem udeležencem romanja v Meko. Če gre verjeti al-Ṭabarīju (1881–1882, 1208 [Watt in McDonald 1988, 123]), je bil prvi Medinčan, s katerim je Mohamed navezal stik, Suwayd b. Šāmit, ki je bil kasneje ob svojem povratku v Medino (še pred bitko Bu'āt) ubit. Prva skupina Medinčanov, ki je sprejela islam, je to storila ob prvi prisegi pri kraju 'Aqaba (621 po Kr.). Skupino je sestavljalo dvanajst Medinčanov, ki so islam sprejeli, niso pa se še zavezali, da bodo Mohameda fizično branili (al-Ṭabarī 1881–1882, 1211–1213 [Watt in McDonald 1988, 126–127]). Mohamed je s temi dvanajstimi Medinčani poslal tudi Muš'aba b. 'Umayra, ki je šel z njimi v Medino in pomagal pri oznanjevanju islama (al-Ṭabarī 1881–1882, 1214–1217 [Watt in McDonald 1988, 127–130]). Naslednje leto je prvi prisegi pri kraju 'Aqaba sledila druga prisega na istem kraju, v kateri so se Medinčani, 72 predstavnikov iz obeh medinskih arabskih plemen, zavezali, da bodo Mohamedu in njegovi skupnosti zagotavljali tudi fizično varnost (al-Ṭabarī 1881–1882, 1217–

²⁰ Medinčani so Mohameda sprejeli razmeroma odprtih rok. Čeprav je mogoče trditi, da je bilo med njimi še najti politeizem, je takšna odprtost veliko težje predstavljava v okolju, kjer bi Arabci zagovarjali strogi monoteizem. Mohamed v tem obdobju še ni imel moči, da bi lahko spremenil religijo celotne Medine. Bolj verjetna je razlaga, da so medinski Arabci Mohameda sprejeli, ker jih večina ni bila močno povezana s politeizmom.

²¹ Ko so Medinčani slišali o Mohamedu in ga spoznali, naj bi rekli: »Zapustili smo svoje ljudstvo (*qawm*), kajti zares ni ljudstva, med katerim bi bilo večje sovraštvo ter zlo, kot je med njimi. Morda jih bo Bog po tebi poenotil.« (al-Ṭabarī 1881–1882, 1210 [Watt in McDonald 1985, 125])

1227 [Watt in Mcdonald 1988, 130–138]). To je vodilo v zaostritev že tako ali tako načetih odnosov med Mohamedom in Kurajši in Mohamedovi privrženci so leta 622 izvedli hedžro v Medino. Ker so Medinčani muslimanom iz Meke izkazali pomoč, so jih poimenovali *Anṣār* (,pomagači'), muslimani iz Meke pa so postali znani pod imenom *muhājirūn* (,ti, ki opravljajo hedžro'), saj so izvedli hedžro (*hiğra*).

2. „Medinska konstitucija“

Islamska historiografska tradicija v veliki večini govori o tem, da je Mohamed po prihodu v Medino sklenil nekakšne dogovore z judi (Gil 2004 1; 23), vendar se je besedilo MK ohranilo samo v dveh zgodnjih virih: v Ibn Hišāmovem delu *Sīrat rasūl Allāh*²² in v Abū 'Ubaydovem²³ delu *Amwāl*.

Večina raziskovalcev meni, da je boljša Ibn Hišāmova različica, a se za branja posameznih členov zatekajo tudi k Abū 'Ubaydovi. Tukaj bomo reproducirali Ibn Hišāmovo različico, pri komentarju spodaj pa bomo upoštevali tudi Abū 'Ubaydovo različico.

Tekst, ki ga reproduciramo, je vzet iz Wüstenfeldove izdaje *Sīrat rasūl Allāh*, ki jo je izdal med letoma 1858 in 1859. Čeprav je izdaja stara že več kot 150 let, je še vedno aktualna, saj je Wüstenfeld prvemu zvezku (nem. *Band*) arabskega teksta v dveh delih (nem. *Teil*) dodal še zvezek uvoda in obsežnih opomb, ki tvorijo neprecenljiv kritični aparat. Arabskemu besedilu vzporedno dodajam slovenski prevod. Pri prevajanju sem konzultiral tudi Caetanijev italijanski prevod, Leckerjev angleški prevod, Wattov angleški prevod, Serjaentov angleški prevod, Wellhauseinov nemški prevod ter angleški prevod Gilovega hebrejskega prevoda. Vsi omenjeni avtorji so k prevodu napisali tudi kratek komentar, v katerem so razložili svoje razumevanje teksta.

V Wüstenfeldovi izdaji tekst ni razdeljen v paragrafe. Wensinck je v svojem nizozemskem prevodu konstitucijo razdelil v paragrafe; njegovo razdelitev je prevzel Wellhausen in kasneje precej zahodnih raziskovalcev. V prevodu uporabljam razdelitev, ki jo je v svoji študiji o MK uporabil Lecker. Menim namreč, da je Leckerju uspela bolj smiselna razdelitev teksta, saj je člene začel praviloma z besedo *inna*, česar se Wensinck ni držal povsem točno, zlasti ne v drugi polovici konstitucije. Prevodu MK sem dodal tudi kratek začetni odstavek, s katerim Ibn Hišām MK uvaja.

²² Abū Muḥammad 'Abd al-Malik Ibn Hišām se je rodil v regiji Ḥimyar na jugu Arabskega polotoka, pozneje pa se je preselil v Basro in Kairo, kjer je tudi umrl, najverjetneje leta 833/218. Najbolj je znan po svoji recenziji Ibn Ishāqovega dela *Sīrat rasūl Allāh*. To delo se je namreč ohranilo samo v Ibn Hišāmovi recenziji ter v obliki citatov pri zgodovinarjih, kot sta al-Ṭabarī in al-Azraqī. Gre za najzgodnejšo ohranjeno biografijo preroka Mohameda. (Fleisch 1986, 801)

²³ Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām je bil proučevalec Korana, slovniciar in pravnik, ki je se rodil v mestu Harāt, večino življenja pa je preživel v Basri, Kufi in Bagdadu. Nekaj njegovih del se je ohranilo v rokopisih, med njimi tudi delo *Amwāl* (Gottschalk 1986, 157).

Spis poslanca Boga (*rasūl Allāh*), naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir,²⁴ ki ga je napisal s tistimi, ki so opravili hedžro (*muhāğirūna*), in tistimi, ki so jim pomagali (*aṅšār*), ter [mirovni] pakt (*muwāda'a*) z judi. Ibn Ishāq je rekel: Poslanec Boga, naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir, je napisal spis s tistimi, ki so opravili hedžro (*muhāğirūna*), ter tistimi, ki so jim pomagali (*aṅšār*). V njem je sklenil mir z judi (*wāda'a fi-hi yahūd*), sklenil z njimi pogodbo (*'āhadahum*), jih potrdil (*aqarra*) glede njihove religije (*dīn*) ter njihovega premoženja (*amwāl*) in jim naložil obveznosti ter postavil pogoje.

كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ²⁵ الَّذِي كَتَبَهُ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ مُوَادَعَةً يَهُودَ قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ وَكَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَادَعَ فِيهِ يَهُودَ وَعَاهَدَهُمْ وَأَقْرَهُمْ عَلَى دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَأَشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ وَشَرَطَ لَهُمْ

1. V imenu Boga, milostljivega, usmiljenega!

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

To je spis Mohameda med verniki (*mu'minūn*) ter muslimani (*muslimūn*) izmed Kurajšev ter iz Yaṭriba ter tistimi, ki jim sledijo (*tabi'ahum*), so jim pridruženi (*lahiqa bi-him*) ter se borijo z njimi (*ğāhada ma'ahum*).

هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدِ النَّبِيِّ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ

2. Oni so ena skupnost (*umma wāhida*) in ne razkropljeni med ljudmi.²⁶

إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ

3. Ti izmed Kurajšev, ki so opravili hedžro, si med seboj glede na svojo navado plačujejo krvni davek in bodo osvobajali svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen (*ma'rūf*) ter pošten (*qist*).

الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ²⁷ يَتَعَاقِلُونَ بَيْنَهُمْ وَهُمْ يَفْدُونَ عَائِيَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

²⁴ »Naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir« je fraza, ki jo muslimani po navadi dodajo, ko omenjajo preroka Mohameda.

²⁵ Wüstenfeld je v svoji izdaji uporabil krajšavo صلعم, ki sem jo v reprodukciji izpisal v polni obliki. Ker dostopa to Wüstenfeldovega rokopisa nimam, lahko le ugibam, da je bila krajšava najverjetneje uporabljena že v rokopisu.

²⁶ 'Alī Šīrī, urednik izdaje Ibn Kaṭhīrjevega dela *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, ki jo uporabljam, pojasnjuje, da besedna zveza *min dūn al-nās* pomeni, da »niso več razkropljeni med [ostalimi] ljudmi« (*lā mutamayyazin 'an al-nās*) (Ibn Kaṭīr 1988, 3:273).

²⁷ Wüstenfeldova izdaja piše besedo brez dodatne črke ālif: torej ربيعة in ne رباعة. Lane v svojem slovarju (1863–1893, s.v. „ribā'a“) pravi, da se zveza glasi هم على رباعتهم («oni delujejo tako, kakor so navajeni») – in skladno s tem sem popravil Wüstenfeldov zapis besedila. Gl. tudi Lecker 2004, 99–103.

4. Pleme 'Auf si bo med seboj, glede na svojo navado, prav tako [še naprej] plačevalo prejšnji krvni davek. Vsaka skupina (*ṭā'ifa*) bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو عَوْفٍ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ
الْأُولَىٰ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

5. Pleme al-Hāriṭ si bo med seboj, glede na svojo navado, prav tako [še naprej] plačevalo prejšnji krvni davek. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو الْحَارِثِ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ
الْأُولَىٰ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

6. Pleme Sā'ida si bo med seboj, glede na svojo navado, prav tako [še naprej] plačevalo prejšnji krvni davek. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو سَاعِدَةَ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ
الْأُولَىٰ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

7. Pleme Ġušam si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو جُشَمٍ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ
الْأُولَىٰ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

8. Pleme al-Nağğār si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو النَّجَّارِ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ
الْأُولَىٰ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ²⁸ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

9. Pleme 'Amr b. 'Auf si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو عَمْرٍو بْنِ عَوْفٍ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ
مَعَاقِلَهُمُ الْأُولَىٰ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا
بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

10. Pleme al-Nabīt si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو النَّبِيتِ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ
الْأُولَىٰ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

²⁸ Wüstenfeldova izdaja ima na tem mestu القسطنط، kar je zagotovo napaka.

11. Pleme al-Aws si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter dober.
- وَبَنُو الْأَوْسِ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ
الْأُولَىٰ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ
12. Verniki ne bodo prenehali zadolženemu med njimi v pravični meri poklanjati [pomoč] glede odkupnine ali krvnega davka.
- وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَنْزُكُونَ مَفْرَحًا بَيْنَهُمْ أَنْ
يُعْطَوْهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلِ
13. Vernik ne vstopa v zaveznitvo s pogodbenikom (*mawlā*) [drugega] vernika, ne da bi pridobil soglasje slednjega.
- وَإِنَّ لَا يُحَالِفُ مُؤْمِنٌ مُّوَالِيَ مُؤْمِنٍ دُونَهُ
14. Bogaboječi verniki nasprotujejo temu, ki se pregreši zoper njih ali pa poželi zlo (*zulm*) ali greh (*iṭm*) ali sovražstvo (*'udwān*) ali pokvarjenost (*fasād*) med verniki. Roke vseh izmed njih naj bodo nad njim, tudi če je otrok enega izmed njih.
- وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَىٰ مَنْ بَغَىٰ مِنْهُمْ أَوْ
اِتَّبَعَىٰ دَسِيعَةً ظَلَمٍ أَوْ إِثْمٍ أَوْ عُذْوَانٍ أَوْ فَسَادٍ
بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِنْ أُبْدِيَهُمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا وَلَوْ كَانَ
وَلَدًا أَحَدِهِمْ
15. Vernik naj ne ubije vernika zavoljo nevernika, prav tako pa naj ne pomaga neverniku proti verniku.
- وَلَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ مُّوَالِيًا فِي كَافِرٍ وَلَا يَنْصُرُ
كَافِرًا عَلَىٰ مُؤْمِنٍ
16. Zaščita (*dimma*) Boga je ena. Tudi najmanjši izmed njih naj ščiti ostale.
- وَإِنَّ ذِمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةٌ يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ
17. Verniki so pogodbeniki drug drugega, iz česar so ostali ljudje izključeni.
- وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ
النَّاسِ
18. Tisti judje, ki nam sledijo, bodo prejeli pomoč (*našra*) ter enakost (*aswa*), ne da bi jim bilo storjeno hudo in se bi proti njim pomagalo [njihovim nasprotnikom].
- وَإِنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأَسْوَةَ
غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ
19. Mir (*silm*) vernikov je eden. Vernik ne bo sklenil miru brez drugega vernika, ko se bo bojeval na Božji poti, razen na temelju enakosti in pravičnosti med njimi.
- وَإِنَّ سِلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةٌ لَا يُسَالِمُ مُؤْمِنٌ دُونَ
مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا عَلَىٰ سَوَاءٍ
وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ
20. Vse roparske enote (*ġāziya*), ki ropajo z nami, bodo druga drugo zamenjevale.
- وَإِنَّ كُلَّ غَازِيَةٍ عَزَّتْ مَعَنَا يَعْقُبُ بَعْضُهَا
بَعْضًا

21. Verniki bodo maščevali drug drugega zavoljo tega, kar je prelilo njihovo krvi na Božji poti. وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ يُبِيءُ بَعْضُهُمْ عَنِ بَعْضٍ بِمَا نَالُوا دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
22. Bogaboječi verniki zagotavljajo najboljše in najbolj pokončno vodenje (*hudan*). وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هُدًى وَأَقْوَمِهِ
23. Politeisti (*mušrik*) ne smejo varovati posesti ali ljudi Kurajšev in se ne smejo vpletati med njih²⁹ in vernike. وَإِنَّهُ لَا يُجِيرُ مُشْرِكٌ مَالًا لِكُرَيْشٍ وَلَا نَفْسًا وَلَا يَحُولُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ
24. Če kdo vernika namensko umori brez razloga in za to obstaja dokaz, bo doživel maščevanje, razen če je najbližji sorodnik umorjenega zadovoljen [z denarnim nadomestilom]. Vsi verniki naj bodo združeni proti njemu. Ni jim dovoljeno, da ne bi delovali proti njemu. وَإِنَّهُ مَنِ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتَلًا عَنْ بَيِّنَةٍ فَاِنَّهُ قَوْدٌ بِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى وَلِيُّ الْمَقْتُولِ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ كَافَةٌ وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ إِلَّا قِيَامٌ عَلَيْهِ
25. Verniku, ki priznava, kar je v tej listini, (*šahīfa*) ter veruje v Boga in poslednji dan, ni dovoljeno, da pomaga prestopniku (*muḥdīt*)³⁰ ali mu daje zavetje. Kdorkoli mu daje zaščito ali mu pomaga, je nad njim prekletstvo Boga ter njegova jeza na dan vstajenja. Ne kesanje (*šarf*) ne odkupnina (*ʿadl*) ne bosta sprejeta od njega.³¹ وَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ أَقْرَبَ بِمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُنْصَرَ مُخَدَّبًا وَلَا يُؤْوَىٰ بِهِ وَإِنَّهُ مَنْ نَصَرَهُ أَوْ آوَاهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ لَعْنَةَ اللَّهِ وَغَضَبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ
26. O čemer koli se ne strinjate, prinesite to k Bogu ter k Mohamedu, naj bo mir nad njim. وَإِنَّكُمْ مَعَهُمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ
27. Judje si stroške delijo skupaj z verniki vse dokler se skupaj bojujejo. وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ

²⁹ Lecker (2004, 34) bere ta stavek kot »ne smejo posegati med posest ali osebe Kurajšev ter vernike«.

³⁰ Beseda *muḥdīt* dobesedno pomeni ‚novotar‘, to je ta, ki uvaja nekaj novega. V tem kontekstu ima izrazito negativen pomen, saj novotar uvaja nekaj, kar je zlo, in torej prestopa meje znanega in dovoljenega. Na tem mestu bi veljalo opozoriti, da je v arabščini ena izmed besed za dobro oz. pravično *maʿrūf*, ki dobesedno pomeni ‚to, kar je poznano‘. *Muḥdīt* je tisti, ki uvaja nekaj, kar je v nasprotju z znanim oz. pravičnim.

³¹ Lane (1863–1893, s.v. „šarf“) pravi, da v takšnih primerih besedi *šarf* in *ʿadl* pomenita, da ne bo sprejeto ne kesanje, pa tudi ne odkupnina. Glej tudi Guillaume (2007, 232 n5).

28. Judje iz plemena 'Awf so skupnost skupaj z verniki. Judje imajo svojo religijo (*dīn*), ter muslimani svojo, [kar velja tudi za] njihove zaveznike ter osebe, razen za tega, kdor dela zlo in greši. Ta bo uničili le samega sebe ter svoje sorodnike.
29. Judom iz plemena al-Nağğār pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
30. Judom iz plemena al-Hāriṭ pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
31. Judom iz plemena Sā'ida pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
32. Judom iz plemena Ğušam pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
33. Judom iz plemena al-Aws pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
34. Judom iz plemena Ṭa' laba pripada isto kot judom iz plemena 'Awf, razen za tega, kdor dela zlo in greši. Ta bo uničil samo samega sebe ter svoje sorodnike.
35. Ğafna so del (*baṭn*) [plemena] Ṭa' laba ter so jim enaki.
36. Plemenu al-Šuṭayba pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
37. Pobožnost izključuje grešenje.
38. Pogodbeniki [plemena] Ṭa' laba so jim enaki.
39. Tesni zavezniki judov (*biṭāna*) so jim enaki.
40. Nihče izmed njih naj ne gre ven [iz Medine] brez Mohamedovega dovoljenja, naj bo mir nad njim.
41. Naj pa jim ne bo preprečeno, da bi se maščevali za rane.
42. Kdorkoli ubija, ubije sebe ter svoje sorodnike, razen če je [žrtev] delala zlo.
- وَأَنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ: لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ وَمَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَاتَّمَّ فَإِنَّهُ لَا يُوتَعُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ
- وَأَنَّ لِيَهُودِ بَنِي النَّجَّارِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودِ بَنِي الْحَارِثِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودِ بَنِي سَاعِدَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودِ بَنِي جُشَمِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودِ بَنِي الْأَوْسِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودِ بَنِي ثَعْلَبَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَاتَّمَّ فَإِنَّهُ لَا يُوتَعُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ
- وَأَنَّ جَفْنَةَ بَطْنٍ مِنْ ثَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ
- وَأَنَّ لِبَنِي الشُّطَيْبَةِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ الْبِرَّ دُونَ الْأَتَمِّ
- وَأَنَّ مَوَالِيَ ثَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ
- وَأَنَّ بَطَانَةَ يَهُودِ كَأَنْفُسِهِمْ
- وَأِنَّهُ لَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا بِإِذْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ
- وَأِنَّهُ لَا يُنَحَّزُ عَلَى تَأْرِ جُرْحٍ
- وَأِنَّهُ مَنْ فَتَكَ فَبِنَفْسِهِ وَأَهْلَ بَيْتِهِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ

43. Bog bdi nad najbolj pobožnim [izpolnjevanjem] te [pogodbe].
وَأَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَتْبَرٍ هَذَا
44. Judje imajo svoje stroške (*nafaqa*), muslimani pa svoje.
وَأَنَّ عَلَىٰ الْيَهُودِ نَفَقَتَهُمْ وَعَلَىٰ الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتَهُمْ
45. Med seboj si bodo pomagali, če je kdo v vojni z ljudstvi iz te pogodbe.
وَأَنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَىٰ مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ
46. Med seboj si bodo dajali iskrene nasvete ter si bodo zvesti svetovalci.
وَأَنَّ بَيْنَهُمُ النَّصِيحَةَ وَالنَّصِيحَةَ
47. Ta, ki je pobožen, je brez greha.³²
وَالْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ
48. Mož naj ne prevara³³ svojega zaveznika. Pomoč bo naklonjena temu, nad katerim je bilo storjeno zlo.
وَأِنَّهُ لَنْ يَأْتَمَّ أَمْرًا بِخَلِيفِهِ وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ
- 48a. Judje si stroške delijo skupaj z verniki, vse dokler se skupaj bojujejo.³⁴
وَأَنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ
49. Ğawf v Yaṭribu je za ljudstva te pogodbe prepovedan (*ḥarām*).
وَأَنَّ يَنْزَبَ حَرَامًا جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ
50. Zaščiten sosed nekoga je enak kot on sam, če ne škoduje in ne greši.
وَأَنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرِ مُضَارٍّ وَلَا آثِمٍ
51. Nikomur ne bo dana [sosedska] zaščita, razen z dovoljenjem ljudstva [zaščitnika].
وَأِنَّهُ لَا تُجَارُ حُرْمَةً إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا
52. Prestopki (*ḥadaṭ*) ali zapleti (*ištiġār*) med ljudstvi te listine, katerih izprijenosti se je treba bati, naj bodo prineseni pred Boga ter pred Mohameda, poslanca Boga, naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir
وَأِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ إِسْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادَهُ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى مُحَمَّدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
53. Bog zagotavlja največjo pobožnost ter največjo pravičnost tega, kar je v tej listini.
وَأَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَتْقَىٰ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَهُ

³² Lecker (2004, 37) bere arabski izvirnik وَالْبِرُّ دُونَ الْإِثْمِ, pri čemer zadnjo besedo razume kot tvorni deležnik glagola (*ism fā'il*) glagola *aṭima* ('grešiti, biti v zmoti'). Čeprav Wüstenfeldova izdaja takšno branje dopušča, je po našem mnenju zadnjo besedo bolje brati kot glagolnik (*maṣdar*), tj. kot *إِثْمٌ*. Kadar gre za aktivni deležnik, Wüstenfeldova izdaja namreč to eksplicitno označuje, na primer 344) *إِثْمٌ*.

³³ Tukaj sledim Leckerjevemu branju, ki bere *لَمْ يَأْتَمَّ* namesto *لَنْ يَأْتَمَّ*, kot to predlaga Wüstenfeld.

³⁴ Lecker ta člen izpusti, zato smo mu pripisali številčno vrednost 48a, da ne bi porušili nadaljnega številčenja MK. Besedilo namreč v Wüstenfeldovi izdaji najdemo takoj za Leckerjevim členom 48.

54. [Sosedska] zaščita naj ne bo dana Kurajšem in tistim, ki jim pomagajo. وَإِنَّهُ لَا نُجَارُ فُرَيْشَ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا
55. Med njimi naj bo pomoč [v boju] proti tistemu, ki bi napadel Yaṭrib. وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ ذَهَمَ يَثْرِبَ
56. Če so poklicani k miru, sklepanju in sprejemanju (*yalbasūn*) miru, bodo sklenili mir ter ga sprejeli. In če kličejo k istemu, bodo soverniki obvezani, da se jim odzovejo, razen tisti, ki se bojujejo za religijo. Vsi ljudje so obvezani [plačati] svoj delež od svoje vsote, ki je v njihovi pristojnosti. وَإِذَا دُعُوا إِلَى صُلْحٍ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ فَإِنَّهُمْ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ وَإِنَّهُمْ إِذَا دَعُوا إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ عَلَى كُلِّ أُنَاسٍ جِصَّتْهُمْ مِنْ جَانِبِهِمُ الَّذِي قَبِلْتَهُمْ
57. Judje iz plemena al-Aws, njihovi pogodbениki ter njihove duše so enaki ljudem te listine skupaj s pravičnostjo ter čistokrvnostjo (*mahḍ*) ljudi te listine. وَإِنَّ يَهُودَ الْأَوْسِ مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ عَلَى مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مَعَ الْبَرِّ الْمَحْضِ³⁵ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ،
58. Pobožni je brez greha.³⁶ وَإِنَّ الْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ
59. Ta, ki si zasluži [kazen], si zasluži [kazen] samo za sebe. لَا يَكْسِبُ كَاسِبٌ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ
60. Bog zagotavlja največjo resničnost ter pravičnost te listine. وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَنْبَرَهُ
61. Ta spis ne bo zaščitil hudodelca ali grešnika. وَإِنَّهُ لَا يَحُولُ هَذَا الْكِتَابُ دُونَ ظَالِمٍ أَوْ آثِمٍ
62. Kdor zapusti [mesto] je varen in kdor ostane v mestu je varen, razen kdor dela hudo in greši. وَإِنَّهُ مَنْ حَرَجَ آمِنٌ وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ
63. Bog zaščiti tega, ki je pravičen in pobožen, kakor [tudi] Mohamed, poslanec Boga, naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir. وَإِنَّ اللَّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَى وَمُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

³⁵ V Wüstenfeldovi izdaji je podano tudi alternativno branje مع البرِّ المحسن (2004, 38).

³⁶ Gl. opombo 31 zgoraj.

3. Komentar

Tu bomo podali komentar k MK, pri čemer se bomo osredotočili predvsem na vidike, ki so pritegnili največ pozornosti raziskovalcev – in o katerih si ti niso enotni. V sopostavitvi s temi mnenji bomo na podlagi našega branja konstitucije, ki ga odseva zgornji prevod, podali nekaj lastnih zaključkov oz. predlogov za prihodnje raziskovanje MK in konteksta prve muslimanske skupnosti.

3.1 Avtentičnost, datacija in enotnost MK

Večina raziskovalcev meni, da je MK avtentičen dokument (Caetani 1905, 392; Watt 1956, 225; Lecker 2004, 2; 183; Gil 2004, 2; Crone 1980, 7), glavne argumente za to pa je podal že Julius Wellhausen (1889, 80–81): (1) nihče iz obdobja Umajadskega ali Abasidskega kalifata ne bi v *ummo* vključil predstavnikov drugih religij; (2) noben poznejši avtor ne bi o Kurajših govoril s takšnim sovraštvom; (3) nihče ne bi Mohamedu pripisal tako malo dejanske oblasti; (4) povedi so relativno kratke in brez pojasnil, kar pomeni, da so bile razumljive samo znotraj neposrednega konteksta nastanka; (5) Mohamed je imenovan prerok (*nabī*) in zgolj na koncu *rasūl Allāh*;³⁷ (6) izraz *mu'min* se – tako kot to velja za Koran – uporablja pogosteje kot *muslim*. Wellhausenovi argumenti so v celoti gledano dovolj prepričljivi, da uspejo pokazati, da gre za avtentičen dokument iz časa Mohamedovega življenja.

Niso pa si raziskovalci enotni glede datacije MK. Izhodiščna težava je, da Ibn Hišām nikjer ne pove, kdaj je dokument nastal. Vse, kar lahko razberemo, je, da je dokument nastal kmalu po Mohamedovem prihodu v Medino, saj ga Ibn Hišām navaja, ko govori o prvih Mohamedovih mesecih v Medini.

Mnenja raziskovalcev o dataciji lahko razdelimo na dve skupini: tista, ki zagovarjajo enotno kompozicijo; tista, ki zagovarjajo tezo, da je MK kolaž pogodb, ki so nastale ob različnih priložnostih. Večina proučevalcev zagovarja enotno kompozicijo in tezo, da je MK nastala v prvem letu po Mohamedovem prihodu v Medino (Lecker 2004, 182; Rubin 1985, 18; Gil 2004, 26) oz. pred bitko pri Badru (Wellhausen 1889, 80; Caetani 1905, 403–405).³⁸ Grimme je eden redkih, ki je enotnost besedila sprejemal, obenem pa trdil, da je MK nastala po bitki pri Badru, a njegove argumente je po našem prepričanju Caetani zadovoljivo ovrgel (1905, 403–404). Gil je pri dataciji zelo ekspliciten in pravi, da je treba najbolj zaupati podatku, ki nastanek MK datira v peti mesec po Mohamedovem prevodu v Medino (2004, 26).

³⁷ Beseda *nabī* pomeni ‚prerok‘, medtem ko beseda *rasūl* pomeni ‚poslanec‘. Institucija preroštva je bila v pozni antiki, tudi na arabskem polotoku, dobro poznana. Nasprotno dobi beseda *rasūl* svoj polni teološki pomen šele v Koranu, čeprav je bila poznana že pred Koranom. Wellhausen s tem najbrž namiguje, da v trenutku, ko je bila MK sestavljena, beseda *rasūl* še ni bila rabljena pogosto; če bi dokument nastal pozneje, bi imela beseda *rasūl* prednost. Treba je sicer priznati, da ta Wellhausenov argument ni pretirano prepričljiv.

³⁸ Bitko pri Badru islamska historiografska tradicija datira v leto 624/2. To je bila prva večja Mohamedova bitka proti Kurajšem iz Meke. Čeprav so bili ti številčnejši, so jih Mohamedovi privrženci premagali. V Mohamedovi skupnosti so rezultat te bitke dojemali kot potrditev verodostojnosti islama (K 8, 17) in tega, da imajo Boga na svoji strani. Zmaga je prispevala tudi k Mohamedovem prestižu v medinski skupnosti (Watt 1986, 867–868). Ko raziskovalci pravijo, da je *terminus ad quem* bitka pri Badru, imajo v mislih dejstvo, da bi po bitki pri Badru Mohamed v MK imel večjo vlogo, kot jo ima v njeni sedanji obliki.

O enotnosti MK je kot prvi podvomil Watt, k čemur naj bi ga spodbudil njegov mentor Richard Bell (1956, 226).³⁹ Po Wattovo (227–228) je prvotni del dokumenta (MK §1–[26])⁴⁰ nastal že ob drugi prisegi pri kraju al-'Aqaba (622 po Kr.)⁴¹ ali pa so ga spisali predstavniki plemen (*nuqabā'*)⁴² kmalu po Mohamedovem prihodu v Medino. Tem členom so nato dopisali druge člene, ko se je za to pojavila potreba – hkrati pa so brisali člene, ki niso bili več aktualni, npr. tiste, ki so govorili o judovskih plemenih Qurayza ali al-Nađir. Nadalje Watt pravi, da se od MK §22 dalje govori o *ṣaḥīfa*, kar prevaja kot *dokument*. Po njegovo se beseda *ṣaḥīfa* nanaša na izvorno ločen dokument z judi, ki mu pripadajo člani od 27 do 39.⁴³ Watt sicer ne pove, kdaj točno je drugi del dokumenta nastal. Wattovo mnenje so sprejeli nekateri ugledni orientalisti, npr. Maxime Rodinson v svoji biografiji preroka Mohameda, ki je na voljo v slovenščini (2005, 185). O enotnosti spisa je podvomil tudi R. B. Serjaent, ki je predlagal kar osemdelno razdelitev dokumenta. Prvi del dokumenta naj bi nastal v prvem letu po Mohamedovem prihodu v Medino (1978, 15), zadnji del dokumenta, ki ga je možno datirati, pa naj bi segal v leto 628–629/7 (39). Serjaentovo razdelitev sprejema tudi Rose (2011, 17). Serjaent, v manjši meri pa tudi Watt, podajata argumente, ki niso prepričljivi, saj so mnoge izmed njenih predpostavk zgolj ugibanja, ki sicer imajo nekaj besedilne podlage. Gilova pripomba ostaja povsem na mestu: »Pravilo je, da breme dokazovanja vedno pade na tistega, ki argumentira proti enotnosti in avtentičnosti spisa.« (2004, 25)

Dokler torej ne bo prepričljivejših in manj spekulativnih dokazov za neenotnost MK, njena enotnost ostaja najverjetnejša hipoteza. Prav tako je po našem mnenju treba konstitucijo datirati v čas kmalu po Mohamedovem prihodu v Medino, čeprav je – *pace* Gil – trenutek nastanka MK skoraj nemogoče določiti natančno. Kot je sledeč Wellhausenu pokazal Caetani (1905, 403–405), je *terminus ad quem* nastanka MK bitka pri Badru, zdi pa se, da je spis nastal veliko prej, v prvih mesecih po Mohamedovem prihodu v Medino, saj so okoliščine narekovale, da se z Medinčani o načinu skupnega življenja dogovori čim prej.

3.2 Ime dokumenta

V Ibn Hišāmovi različici dokumenta se za oznako dokumenta uporabljata dva izraza: *kitāb* in *ṣaḥīfa*. Beseda *kitāb* se pojavi že takoj na začetku MK (§1), kjer je rečeno: »To je *kitāb* preroka Mohameda med verniki in muslimani iz Kurajšev in Medine.« Beseda *kitāb* izhaja iz korena *vktb*, katerega glagol v nederivatni formi

³⁹ Watt je sicer tudi prvi, ki je uvidel, da je razprava o dataciji tesno povezana z predpostavko o enotnosti besedila (1956, 226). Raziskovalci pred njim namreč o enotnosti besedila niso dvomili, kar je pomenilo tudi, da so bili primorani dokument datirati v točno določeno obdobje.

⁴⁰ Številko paragrafa navajam po Leckerjevi razdelitvi, ki jo uporabljam tudi pri prevodu. Po Wattovi razdelitvi bi to bil člen 23, in ne 26. Sicer se Watt ne ‚uspe‘ odločiti, kje naj bi se prvi del dokumenta končal, kar priča, kako spekulativna je njegova teorija.

⁴¹ Prisega se je zgodila v letu 622 po Kr., vendar še pred Mohamedovim begom v Medino.

⁴² *Naqīb* (mn. *nuqabā'*) je izraz, ki se v islamski historiografiji uporablja za oznako dvanajstih predstavnikov medinskih plemen, ki so se z Mohamedom dogovorili o pogojih plemenskega zaveznitva v okviru prisega pri 'Aqabi (Bosworth 1993, 926).

⁴³ Po Wattovem oštevilčenju člani 24–35.

(*kataba*) pomeni ‚pisati‘.⁴⁴ Beseda *kitāb* pomeni ‚nekaj napisanega‘ (tj. rezultat pisanja) in je najpogostejši izraz, ki se v arabščini uporablja za pomen ‚knjiga‘. V MK je izraz rabljen v svojem najbolj osnovnem pomenu in sporoča, da je dokument obstajal v pisni obliki. Kot poudarja Caetani (1905, 393), takrat še ni bila izdelana birokratska terminologija, s katero bi bilo možno naravo MK opredeliti natančneje. Poleg tega je treba poudariti, da je v MK §1 izraz *kitāb* rabljen v nedoločni obliki, kar pomeni, da gre za ‚en pisni zapis‘, s čimer besedilo sugerira, da *kitāb* ni ime dokumenta, temveč označuje vrsto dokumenta.

Izraz *ṣaḥīfa* je v MK rabljen veliko pogosteje (§ 25; 52; 53; 57: 60) in zdi se, da ima torej nad izrazom *kitāb* nekakšen primat. Nederivatna glagolska oblika korena *vṣḥf* ne obstaja. Beseda *ṣaḥīfa* (mn. *ṣuḥuf*) ima podoben pomen kot *kitāb*, saj prav tako pomeni ‚nekaj napisanega‘.⁴⁵ V Koranu je npr. govora o *ṣuḥuf* Abrahama in Mojzesa (K 87, 19). Prav tako se ta beseda uporablja za oznako prvih rokopisov Korana.⁴⁶ Najverjetneje je pravi razlog za to, da je beseda *ṣaḥīfa* uporabljena pogosteje kot beseda *kitāb*, da MK govori o *ahl ḥādīhi al-ṣaḥīfa*, o »ljudih te listine« (MK §52). Na tem mestu bi bilo besedo *al-kitāb* skoraj nemogoče uporabiti, saj je besedna zveza *ahl al-kitāb* uporabljena že v Koranu (e.g. K 3, 64) in ima točno določen pomen: označuje jude, kristjane in morda celo druge skupnosti, ki so bile prejemniki pisnega razodetja pred prerokom Mohamedom. Izraz *ṣaḥīfa* je bil torej pomensko relativno neobremenjen, saj ni nosil semantičnega naboja, ki ga je na drugi strani v Koranu pridobila besedna zveza *ahl al-kitāb*.

Ko se dokument nanaša nase z izrazoma *kitāb* in *ṣaḥīfa*, ki sta skorajda sinonima, ima torej v mislih, da obstaja v pisni obliki. Besedilo MK ne dovoljuje, da bi na podlagi dveh izrazov, ki jih uporablja za samonanašanje, zaključili, da gre za dva različna dokumenta, kot je to predlagal Watt (1956, 227–228). Ne smemo pozabiti, da gre za formativno obdobje – različne pojmovne distinkcije poznejših islamskih učenjakov (*‘ulamā’*) še niso bile na obzoru – in da je bila MK napisana za potrebe ureditve skupnosti. Ta je nujno potrebovala osnovna pravila za življenje in medsebojne odnose – in ji v prvi vrsti ni šlo za pojmovno razlikovanje med dvema besedama, ki sta v marsičem sinonimni.

3.3 »Ena skupnost« (*umma wāḥida*) (MK §2)

Daleč največ pozornosti preučevalcev je bila deležna besedna zveza ‚ena skupnost‘ (*umma wāḥida*), saj je MK dovolj aluziven in priložnosten dokument, da jasne definicije te besedne zveze ne podaja.⁴⁷ Težave, ki iz te nedoločenosti izvirajo in so z njo povezane, so raznovrstne, rešitve zanje pa si medsebojno pogosto nasprotuje-

⁴⁴ Glagol *kataba* ima lahko še nekaj drugih pomenov (Lane 1863–1893, s.v. „*kataba*“); eden izmed njih je tudi ‚predpisati‘. Za analizo pomena korena *vktb* ter izraza *kitāb* v Koranu gl. lucidno študijo Madigana (2001).

⁴⁵ Za preostale pomene gl. Lane (1863–1893, s.v. „*ṣaḥīfa*“).

⁴⁶ V tradiciji hadisov in islamski historiografiji se govori, da je imel Abū Bakr pri sebi *al-ṣuḥuf* Korana, ki so kasneje prešli v last ‘Umarja in – po smrti slednjega – njegove hčerke Ḥafse (al-Buḥārī 1997, Riād: Dār al-salām, LXI [*Kitāb faḍā’il al-Qur’ān*], 3 [*Bāb Ġam’ al-Qur’ān*], št. 4986).

⁴⁷ Tukaj govorimo o *ummi* ob njenih izzivih, kakor se kažejo v MK. Problemi in okoliščine te skupnosti so

jo. Vprašanja glede fraze *umma wāḥida* so obenem v sodobnem proučevanju MK najbolj pereča. Tu si bomo ogledali nekatere osnovne interpretativne izzive. Ker gre za kompleksen grozd medsebojno povezanih problemov, bomo poskušali izpostaviti le najpomembnejše in podati nekaj smernic, ki bi lahko prispevale k bolj verjetnim rešitvam. Najprej bomo opredelili osnovne obrise *umme*, kot jih izpostavlja MK.

3.3.1 Osnovni obrisi *umme*

MK §2 se glasi »Oni so ena skupnost in ne razkropljeni med ljudmi« (*innahum umma wāḥida min dūn al-nās*). Osebni zaimek *-hum* (3. os. m. mn.) se nanaša na skupine, ki so omenjene v MK §1: verniki (*mu'minūn*) in muslimani (*muslimūn*) ter tisti, ki jim sledijo (*tabi'ahum*), so jim pridruženi (*lahiqa bi-hum*) ali se z njimi borijo (*ḡāhada ma'ahum*). Tu je vzpostavljeno razlikovanje med verniki in muslimani, ni pa povsem jasno, ali gre le za pojmovno distinkcijo ali pa namig na dve ločeni skupnosti. Besedama »verniki in muslimani« je dodano še »izmed Kurajšev in Yaṭriba«, pri čemer znova ni jasno, kdo prihaja iz Kurajšev in kdo iz Yaṭriba oz. ali katera izmed skupin prihaja tako iz Kurajšev kot iz Yaṭriba. Poleg tega je sprva nejasno, kdo so tisti, ki jim sledijo, so jim pridruženi in se z njimi borijo. Vse to je predmet interpretacije MK – in prav ta vprašanja so bila deležna največ pozornosti.

Kot poroča islamska historiografija, sta v Medini živelii dve veliki arabski plemeni: pleme al-Aws in al-Ḥażraḡ. Drugo v konstituciji ni omenjeno, kar je povsem razloḡljivo z omembami skupin v MK § 4–10: gre namreč za podskupine tega plemena. Pleme Kurajšev se deli na te, ki so opravili hedḡro (*muhāḡirūn*), to je Mohamedove privrŷence (MK §3), in ostale Kurajše, ki so ostali v Meki in jim ni dovoljeno pomagati ali z njimi sklepati kakršnekoli dogovore (MK §23; 54), saj so preroka Mohameda preganjali.

Judje so prvič omenjeni v MK §18, ki pa ne omenja judov nasploh, ampak se sklicuje na »jude, ki nam sledijo«. Jude je torej potrebno identificirati s temi, ki sledijo muslimanom in vernikom, kot to pove MK §1. Ti judje so torej del ene *umme*, hkrati pa konstitucija zanje nikjer ne pravi, da bi bili muslimani ali verniki. Da judov ne gre prištevati h katerikoli od teh skupin, je jasno iz MK §27 in 28, ki razlikovanje med judi in verniki izraḡata, prav tako pa MK §44 razlikuje med judi in muslimani. Nadalje so v MK §23 omenjeni politeisti (*mušrik*), in sicer v kontekstu, ki izpričuje, da je bila MK zavezujoča tudi za to skupino ljudi.⁴⁸

Zaključimo torej lahko, da so skupnost sestavljale štiri večje skupine, nekatere izmed njih pa se delijo še naprej: Kurajši, ki so opravili hedḡro (*muhāḡirūn*) – Mohamedovi sledilci iz Meke; zanje se uporabljata izraza ‚verniki‘ (*mu'minūn*) in ‚muslimani‘ (*muslimūn*); arabska plemena, ki so naštetii v MK §4–11 in za katera se lahko uporablja izraza ‚verniki‘ in ‚muslimani‘; judje, ki muslimanom in vernikom

bili seveda drugačni kot tisti v sodobnih muslimanskih skupnostih (Piwko 2021; Jeglič 2020; 2021) ali skozi zgodovino (Wintersteiger 2020).

⁴⁸ Zanimivo je, da veliko raziskovalcev na ta člen, ki je, vsaj po našem mnenju, za razumevanje narave takratne *umme* ključnega pomena, povsem pozablja. Najverjetneje je treba to razumeti kot Mohamedovo politiko mirnega soḡitja s pogani (Rodinson 2005, 186), saj mu njegov tedanji poloḡaj ni dovoljeval, da bi se zapletal v konflikte.

sledijo, niso pa imenovani kot ‚verniki‘ ali ‚muslimani‘; politeisti, ki so omenjeni zgolj v enem členu (§23) – in tudi niso imenovani za ‚vernike‘ ali ‚muslimane‘.

3.3.2 Narava skupnosti (*umma*)

V sodobnem raziskovanju vlada nestrinjanje že glede narave *umme* oz. glede vprašanja, ali je *umma*, kot jo skicira MK, verska skupnost – ali pa je bolj podobna politični tvorbi. Gil je npr. menil, da dokument vsebuje le malo tega, kar bi lahko pripisali religijski sferi (2004, 21), in tudi eksplicitno pravi, da je *umma* družbena, ne pa verska kategorija (26). Caetani (1905, 404) podaja subtilnejši opis skupnosti: trdi namreč, da je dokument poskus ustanoviti politično skupnost in jo opolnomočiti z novim elementom. Caetani je tako pravilno opazil, da verske in politične narave novoustanovljene *umme* ni mogoče zlahka ločiti.

Še bolj definiran in poglobljen razmislek o naravi *umme* je ponudil Watt, ki je tudi trdil, da je *umma* utemeljena na religiji, s čimer se loči od skupnosti, ki je utemeljena na sorodstvenih vezeh, torej na plemenu. Watt pravilno poudarja, da izraz *umma* v verzih Korana, ki jih lahko datiramo v obdobje MK, praviloma pomeni versko skupnost. Nadalje Watt pronicljivo opazi, da so v *ummo* včlanjeni tudi judje in da to pomeni, da vera, čeprav je pomemben del skupnosti, za razlago narave *umme* ne zadostuje povsem. Watt kot naslednji element, ki vpliva na naravo *umme*, navaja lokacijo oz. ozemlje. Nato sicer pravi, da sčasoma za definicijo *umme* ne bo več zadostovala niti lokacija, saj so tja sprejeta tudi od Medine zelo oddaljena plemena. To obdobje je nastopilo po oblikovanju MK, tako da z našo obravnavo ni neposredno povezano (Watt 1958, 239–242).

Da je prav lokacija ena od ključnih značilnosti, ki povezuje *ummo*, je opazil tudi Rubin (1995, 13), ki prav tako nasprotuje čistemu političnemu branju izraza *umma*, ki bi v tem izrazu videlo samo politično skupnost. Pravilno namreč izpostavlja, da je izraz *umma wāḥida* v Koranu kar devetkrat rabljen za oznako verske skupnosti oz. skupnosti, ki ima skupno ‚versko orinetacijo‘. Iluzorno je pričakovati, da bi bil v dokumentu, ki je koranskim verzom sodoben, pomen izraza *umma wāḥida* popolnoma nereligiozen. O tem priča tudi omemba Boga ter preroka Mohameda (MK §1; 26; 43; 52; 60; 63).

Čeprav je *umma* prvotno verska skupnost, so *ummi* pridruženi tudi ostali, ki živijo na ozemlju Medine. Kot smo izpostavili zgoraj, so tri velika judovska plemena živele v delu Medine, ki se imenuje al-‘Āliya. Ti judje v MK niso omenjeni in kot bomo videli, je treba sklepati, da niso bili obravnavni kot del *umme*. *Ummi* so namreč pripadali samo tisti, ki so živeli na ozemlju v centru Medine, kjer je bil v središču medinski *ḥarām* (MK §49).⁴⁹ Da je *umma* definirana teritorialno, priča tudi MK §40, ki govori o tem, naj nihče ne odide (*lā yaḥruġ min-hum*) brez dovoljenja Mohameda. Besedilo implicira, da je brez Mohamedovega dovoljenja prepovedano za določen čas zapustiti neko ozemlje – in to ozemlje moramo razumeti kot ozemlje, na katerem se *umma* nahaja.

⁴⁹ *Ḥarām* pomeni nekaj, kar je prepovedano, nedovoljeno, hkrati pa tudi nekaj, kar je sveto. Najverjetneje moramo v tem izrazu videti tradicionalni arabski način vzpostavljanja svetišč oz. svetih ozemelj (Serjeant 1962, 41–58).

O *ummi*, kot je opisana v MK in kot je obstajala v času, ko je MK nastala, lahko torej rečemo tole: v jedru *umme* so bili verniki oz. muslimani, ki so se nadalje delili na te, ki so pribežali iz Meke (*muhāğirūn*) ter te, ki so jih v Medini sprejeli (*anşār*) in so se delili na pleme al-Aws ter razne skupine plemena al-Ĥazrağ, ki so navedene v MK §4–11. Ti dve skupini – *muhāğirūn* in *anşār* – sta bili v novoustanovljeni *ummi* najmočnejši, zato sta *ummo* tudi organizirali na podlagi verskih prepričanj, ki so bila posameznikom teh dveh skupin skupna. Dodatno so bili v *ummo* vključeni tudi posamezniki, ki so živeli na ozemlju pod nadzorom teh dveh skupin. Ti posamezniki se v islam še niso spreobrnili, in tudi niso bili imenovani verniki ali muslimani. Nekateri od njih so ostali politeisti (MK §23), obstajale pa so tudi skupine judov, ki so živele na tem ozemlju (MK §28–34) in so bile prav tako člani skupnosti, čeprav so lahko svojo religijo ohranile (MK §28).

3.3.3 Vključenost judov

Status judov v MK je vprašanje, ki ga je načel že Wellhausen in od tedaj dalje se je zvrstilo več teorij o tem, kateri judje in kako so bili v MK vključeni. Kot smo videli v prvem poglavju, sta bila v Medini prisotna dva tipa judov: arabizirani judje, ki so živeli na južnem ozemlju Medine, v delu al-‘Āliya; judizirani Arabci, ki so živeli na ozemlju Arabcev v centru poznejše Medine, torej na območju, ki ga je po Mohamedovem prihodu obvladovala novoustanovljena *umma*.

Glavni izziv v zvezi s tem predstavlja dejstvo, da MK treh velikih judovskih plemen (Qurayza, al-Nađir in Qaynuqā’) ne omenja. Po Wellhausenu (1889, 75) judje treh velikih plemen v MK niso omenjeni, ker so imeli plemenske sporazume z arabskimi plemeni že vzpostavljene – in jih je torej MK vključila v §2. Wellhausenu so sledili Caetani (1905, 393), Rose (2011, 17–18) in Gil (2004, 38). Ti raziskovalci so torej trdili, da je skupnost, ki je tvorila MK, zajemala tudi jude iz območja al-‘Āliya.

Watt (1956, 226) je o tej teoriji prvi podvomil: ni bil prepričan, da so bili judje iz treh velikih plemen vključeni v MK, kot jo poznamo danes. Watt opozarja, da Ibn Hišām (1858–1860, 351) podaja spisek judovskih plemen in vanj vključuje tako judovska plemena, omenjena v MK §28–34, kot tudi tri velika judovska plemena. Če so bila manjša plemena v MK omenjena, bi to bilo v veliko večji meri potrebno za velika plemena. Ker torej velika plemena v MK niso omenjena, je verjetnejša razlaga, da judje iz treh velikih plemen niso bili del *umme*. Podobno pozicijo sta zagovarjala tudi Lecker (2004, 3; 48) in Rubin (1995, 7–10).

Opis narave *umme*, kot smo jo orisali zgoraj, se veliko bolje dopolnjuje s teorijo, da tri velika judovska plemena v MK niso bila vključena. Najbolj zavezujoč argument za to teorijo je Ibn Hišāmova lista judovskih plemen, kot je opazil že Watt. Judje, ki niso živeli na območju, ki ga je določal Medinski *ĥarām*, niso bili del *umme* – kar pa še ne pomeni, da *umma* s temi judi ni imela nobenih sporazumov. Najverjetneje so sporazumi obstajali, a se na žalost niso ohranili.

3.3.4 *Mu'minūn in muslimūn*

Vprašanje, ki ga obravnavamo kot zadnje, je pomen izrazov ‚verniki‘ (*mu'min*) ter ‚musliman‘ (*muslim*), ki ju v MK najdemo, a nista povsem jasno opredeljena. V Koranu je izraz *mu'min* rabljen precej pogosteje kot izraz *muslim*. Izraz *mu'min* izhaja iz glagola *āmana*, ki največkrat pomeni ‚verovati‘ in se tako rabi tudi v Koranu. Izvorno je pomen glagola širši, saj lahko isti glagol pomeni tudi ‚varovati koga‘. Bog je npr. v islamski tradiciji poznan pod imenom *al-mu'min*, t.j. tisti, ki varuje. Lecker (2004, 44), Gil (2004) in Rubin (1995, 15–17) izpostavljajo, da je treba v kontekstu MK izraz *mu'min* razumeti ne toliko kot ‚verniki‘, ampak predvsem kot nekoga, ki se je z MK zavezal, da bo varoval druge posameznike oz. skupine, ki so k pogodbi pristopile – kar ima tudi koransko podlago v verzih, ki govorijo, da bodo verniki deležni zaščite (*amn*) (K 6, 28; 3, 64). Izraz *muslim* oz. množinska oblika *muslimūn* je v Koranu rabljen 42-krat, kar je veliko manj od 166-krat omenjenega termina *mu'minūn* (Arkoun 2002, 568–569). Beseda *muslim* izhaja iz glagola *aslama*, ki pomeni ‚plačati naprej‘, ‚pokoriti se‘ (Lane 1863–1893, s.v. „*vslm*“).

V kontekstu MK je beseda *muslim* uporabljena samo trikrat (MK §1; 28; 44); v dveh od teh omemb so muslimanom protipostavljeni judje (§28; 44). Izrazito bolj pogost je izraz *mu'min*, kar je – kot je opazil že Wellhausen (gl. zgoraj) – eden od znakov, da je dokument avtentičen oz. iz Mohamedovega časa. Čeprav se izraz *muslim* v MK uporablja, mu MK ne pripisuje skoraj nobene vloge oz. se nanj zelo redko sklicuje. To priča, da prvi muslimani sebe primarno niso dojemali kot muslimane, ampak kot ‚vernike‘ – teza, ki je potrjena tudi na podlagi pogostnosti tega termina v Koranu. Zdi se, da je bil izraz *mu'min* rabljen za oznako prvih sledilcev preroka Mohameda: verujočih v njegovo oznanilo. Čeprav ima izraz nedvomno povezavo z varnostjo, je treba vedno upoštevati načelo, da je pomen terminov v Koranu zavezujoč tudi za MK – in v Koranu je izraz *mu'min* primarno povezan z verniki. Najverjetnejša razlaga je torej, da beseda *mu'min* v MK pomeni vernika, ki veruje v Mohamedovo preroštvo in v verske resnice, ki jih je Mohamed oznanjal.

Treba je poudariti, da MK ne daje nobene podlage za sklepanje, da bi zgodnja Mohamedova skupnost z *mu'minūn*, to je kot vernike, označevala tudi jude in kristjane – kakor je to v svoji študiji *Muhammad and the Believers* trdil Fred Donner. Čeprav je Donnerju treba priznati, da je pravilno uvidel, da nastop 'Abd al-Malika in gradnja *Qubba al-ṣaḥra* na tempeljskem griču v samorazumevanju muslimanov, zlasti glede njihovega odnosa do judovstva in krščanstva, predstavlja določeno prelomnico, je Donnerjeva analiza neprepričljiva, njegovi argumenti pa temeljijo na zelo majavih – in mestoma povsem nepreverljivih argumentih.

Osnovna Donnerjeva napaka v povezavi z MK je, da ne opazi vzpostavljanja razlikovanja med verniki (*mu'minūn*) in judi. Čeprav judje in verniki pripadajo eni sami *ummi*, MK judov nikjer ne označuje za vernike, še najmanj pa v MK §28, ki pravi: »Judje iz plemena 'Awf so skupnost skupaj z verniki.« (*wa-inna yahūd banī 'Awf umma ma'a al-mu'minīn*) Ta člen ne pravi, da so judje verniki, kot bi to želel videti Donner, ampak nasprotno, da so judje skupaj z (*ma'a*) verniki *umma*, kar pomeni, da *ummo* sestavljata vsaj dve entiteti: verniki in omenjeni judje. Donner

v skladu s svojim napačnim branjem MK nato hitro zaključuje, da so judje del iste *umme* in da so tudi judje del tega, kar imenuje ‚Believers movement‘ (2010, 72–73).⁵⁰ Če se zdi ta napaka dokaj nepomembna, pa se izkaže, da Donnerju služi kot Arhimedova točka njegove sicer zelo vplivne interpretacije začetkov islama.⁵¹

Zaključimo lahko, da sta izraza *mu'min* in *muslim* v MK rabljena skoraj kot sinonima in da so razlike med njima majhne – ker oba označujeta predstavnike skupnosti, zbrane okrog preroka Mohameda, ki so verjeli v njegovo preroštvo in v nauk, ki ga je oznanjal. Dopusčamo možnost, da sta imela izraza dva različna pomena oz. da so pisci MK med njima ločevali. Vendar imamo danes premalo informacij, da bi lahko posebne podskupine Mohamedovih sledilcev, ki sta jih ta izraza morda označevala, jasno identificirali. Vsekakor pa je treba poudariti, da se oba izraza navezujeta samo in izključno na tiste člane *umme*, ki so preroštvo Mohameda in njegov nauk priznavali ter z njim opravljali liturgijo. Drugi člani *umme* so jim pridruženi na podlagi bivanja na ozemlju, ki so ga nadzorovali verniki in muslimani.

3.3.5 Kaj je torej bila *umma* ob času nastanka MK?

Zaključimo lahko, da je *umma* konfederacija, ki so jo sklenili Mohamedovi sledilci v Medini s tistimi iz Meke. Te posameznike je v prvi vrsti družila vera v preroštvo preroka Mohameda in verske resnice, ki jih je oznanjal; prav tako so skupaj z njim opravljali liturgična obhajanja in se ravnali po zakonih, ki jih je prinašalo koransko oznanilo. Na področju bivanja in vladavine te skupnosti so živeli tudi posamezniki oz. deli plemen, ki Mohameda niso priznavali – judje in politeisti. Tudi ti so bili del *umme*, saj so živeli na ozemlju, ki ga je obvladovala skupnost Mohamedovih sledilcev. Ti posamezniki so si skupaj z Mohamedovimi delili stroške, varovali ozemlje, prav tako pa so bili Mohamedovi sledilci obvezani, da te posameznike varujejo in *vice versa*; v času nastanka MK so svojo religijo lahko ohranili. Ta model uravnavanja skupnosti se ne razlikuje dosti od tistega, ki so ga muslimani uporabili ob osvojitvi prostranih ozemelj izven Arabije. Tudi takrat so namreč veliko verskih skupnosti pustili pri življenju in jim dajali zaščito (*dimma*) v zameno za davek (*ġizya*).

4. Sklep

Ker je MK poleg Korana praktično edini pisni vir, za katerega smo lahko z veliko verjetnostjo prepričani, da sega v obdobje preroka Mohameda, je razumljivo, da

⁵⁰ Donner to zelo jasno izrazi: »Zdi se, da to in veliko drugih mest [katera? op. A. K.] v dokumentu *umme* jasno potrjuje idejo, da so nekateri judje iz Medine z Mohamedom sklenili sporazum, v katerem so bili priznani kot del *umme* ali skupnosti vernikov (angl. *community of Believers*).« (2010, 73) Donner torej enači biti član skupnosti vernikov ali biti član *umme*, kar je napačno branje. Čeprav je *ummo* teoretično možno interpretirati kot *Community of Believers*, saj ta angleški izraz lahko pomeni tudi, da so bili verniki ‚lastniki‘ skupnosti (‚of‘ bi v tem primeru označeval posest), ima Donner s tem izrazom v mislih predvsem dejstvo, da naj bi bili vsi v skupnosti vernikov verniki, kar je evidentno napačen zaključek.

⁵¹ Donner namreč to napačno branje paragrafa MK razglaša za protiangument tradicionalni islamski pripovedi o odnosu Mohamedove skupnosti do judovskih skupnosti, pa tudi do krščanskih skupnosti (2010, 73). Ta je jasna, da je prihajalo tudi do oboroženih konfliktov, ki so bili versko motivirani. Nadaljnja kritika Donnerjeve študije bi meje članka preseгла. Patricia Crone podaja ostro kritiko Donnerjevih argumentov, ki si v marsičem nasprotujejo (2010).

ustvarja zelo kompleksne interpretativne izzive. Nekaj smo jih izpostavili v komentarju, velja pa poudariti, da so to zgolj interpretativni izzivi, povezani z začetnim poskusom razumevanja MK. Vnovična branja (in zlasti branja v luči poznejšega razpleta dogodkov v Medini) so nujno potrebna, da lahko naravo skupnosti, ki jo je MK formirala, razumemo bolj poglobljeno. S tega vidika bi bilo pomembno proučiti predvsem Mohamedove boje s tremi judovskimi plemeni ter sporazume s preostalimi arabskimi plemeni, ki so živela izven Medine. V prispevku smo skušali skozi branje MK podati izhodiščne točke za raziskavo o razvoju Mohamedove skupnosti ter vzpostaviti islama kot religije in hkrati politične entitete. Kot smo videli, se mnenja velikokrat krešejo že pri definiciji narave prve skupnosti Mohamedovih sledilcev v Medini. Skušali smo karseda natančno opisati sestavo ter značilnosti skupnosti, ki se je okrog Mohameda oblikovala v Medini. Ravno sestava in temeljni cilji prve skupnosti, oblikovane z MK, so namreč med raziskovalci islama predmet razprave – praviloma različna stališča o tem vodijo k različnim razlagam poznejših dogodkov in islama kot takega. Tudi v zgodovinopisju namreč velja načelo »quia parvus error in principio magnus est in fine«.

Kratice

MK – „Medinska konstitucija“.

Reference

Primarni viri

- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'īl.** 1997. *Saḥīḥ al-Buḥārī*. Arabski izvirnik in angleški prevod. 9 zv. Riad: Dār al-salām.
- Ibn Hišām, 'Abd al-Malik.** 1858–1860. *Sīrat Rasūl Allāh*. 2 zv. Uredil Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung.
- Ibn Kaṭhīr, Abū al-Fadā' Ismā'īl b. 'Umar.** 1988. *al-Bidāya wa-l-nihāya*. 14 zv. Uredil 'Alī Šīrī. Beirut: Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Ibn Ḥaǧǧāǧ.** 2007. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Arabski izvirnik in angleški prevod. 7 zv. Riad: Dār al-salām.
- al-Samhūdī, Nūr al-Dīn 'Alī b. Aḥmad.** 2006. *Wafā' al-wafā' bi-ahbār Dār al-Mustafā*. 2 zv. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr.** 1881–1882. *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-muluk*. Uredil M. J. de Goeje. Zv. 1, del 3. Leiden: E. J. Brill.
- al-Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ġa'far b. Wahb Ibn Wādīḥ.** 1995. *Ta'rīḥ al-Ya'qūbī*. 2 zv. 6. izdaja. Bejrut: Dār Šādīr.

Sekundarni viri

- Arkoun, Muḥammad.** 2002. Islām. V: *Encyclopaedia of the Qur'an*. Zv. 2, 565–571. Leiden: Brill.
- Bosworth, Clifford Edmund.** 1986. Bu'āṭ. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 1:1283.
- . 1991. Ġudām. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 2:573.
- . 1993. Naqīb. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 7:926.
- . 1995. al-Samhūdī. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 8:1043.
- . 1997. al-Šām, al-Šām. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 9:261–262.
- Caetani, Leone.** 1905. *Annali dell'Islām*. Zv. 1. *Dall'anno 1. al 6. AH*. Milano: Ulrico Hoepli.
- Chabbi, Jacqueline.** 2013. *Le Seigneur des tribus: L'Islam de Mahomet*. Pariz: CNRS.
- Chelhod, J.** 1997. Qabīla. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 4:334–335.
- Crone, Patricia.** 1980. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. What do We Actually Know About

- Muhammad? Cmcs University of Chicago, 10. 6. https://cmcs.uchicago.edu/sites/cmcs.uchicago.edu/files/uploads/Outreach/Resources/History/Patricia%20Crone_What%20do%20we%20actually%20know%20about%20Muhammad%20%28from%20openDemocracy.net%29_June%202008.pdf (pridobljeno 3. 9. 2022).
- Déroche, François.** 2014. *Qur'ans of the Umayyads: A Preliminary Overview*. Leiden: Brill.
- . 2021. *The One and the Many: The Early History of the Qur'an*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Donner, Fred.** 2010. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Encyclopaedia Judaica.** 2007. 2. izd. 22 zv. Ur. Fred Skolnik. Detroit: Thomson Gale.
- Encyclopaedia of Islam.** 1986–2004. 2 izd. 12. zv. Uredil Clifford Edmund Bosworth. Leiden: Brill.
- Fleisch, W.** 1986. Ibn Hišām. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 3:801–802.
- Gil, Moshe.** 2004. *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Goldziher, Ignaz.** 1971. *Muslim Studies*. Zv. 2. Albany, NY: State University of New York Press.
- Gottschalk, H. L.** 1986. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām. V: *Encyclopaedia of Islam*. Zv. 1, 157. Leiden: Brill.
- Guillame, Alfred.** 2007. *The Life of Muhammad: A Translation of Iṣḥāq's Sirat Rasūl Allāh*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoyland, Robert G.** 2011. The Jews of the Hijaz in the Qur'an and in Their Inscriptions. V: Gabriel Said Reynolds, ur. *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context* 2, 93–116. London: Routledge.
- Jeglič, Urška.** 2020. Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:875–885.
- . 2021. Zaupanje do halal izdelkov in halal proizvodnje pri muslimanih v Republiki Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:963–971.
- Lane, Edward William.** 1863–1893. *Arabic-English Dictionary*. Uredil Stanley Lane-Poole. 8 zv. London: Williams and Norgate.
- Lecerf, J.** 1991. Ġiwār. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 2:558–559.
- Lecker, Michael.** 2004. *The „Constitution of Medina“: Muhammad's First Legal Document*. Princeton, NJ: The Darwin Press.
- . 2017 [1995]. *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Madigan, Daniel.** 2001. *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Osredkar, Mari Jože, in Aljaž Krajnc.** 2021. Islamski viri ter navajanje Korana in hadisov v slovenskem jeziku. *Edinost in dialog* 76, št. 2:85–100.
- Piwko, Aldona.** 2021. Contemporary Islamic Law between Tradition and Challenges of Modernity: Some Examples Worth Consideration. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:91–101.
- Qasim Zaman, Muhamad.** 2002. al-Ya'qūbī. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 11:257–258.
- Robin, Christian Julien.** 2019. L'Arabie préislamique. V: Mohammad Ali Amir-Moezzi in Guillaume Dye, ur. *Le Coran des historiens*. Zv. 1. *Études sur le contexte et la genèse du Coran*, 51–154. Pariz: Cerf.
- Rodinson, Maxime.** 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Rose, Paul Lawrence.** 2011. Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel. *Der Islam* 86:1–29.
- Rubin, Uri.** 1985. The „Constitution of Medina“: Some Notes. *Studia Islamica* 62:5–23
- Serjaent, R. B.** 1962. Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia. V: 'Abd al-Raḥmān al-Badawī, ur. *Mélanges Taha Hussein*, 41–58. Kairo: Dār al-Ma'arifa.
- . 1978. The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with Yaṭrib Jews, and the *Tahrim* of Yaṭrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called „Constitution of Medina“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41, št. 1:1–42.
- Tyan, E.** 1986. Ĥilf. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 3:388–389.
- Veccia Vaglieri, Laura.** 1986. al-Ḥarra. *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 3:226–227. Leiden: Brill.
- Watt, William Montgomery.** 1956. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- . 1986. Badr. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 1:867–868.
- Watt, William Montgomery, in Michael. V. McDonald.** 1988. *The History of al-Ṭabarī*. Zv. 6, *Muḥammad at Mecca*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wellhausen, Julius.** 1889. *Skizzen und Vorarbeiten*. Zv. 4. Berlin: Georg Reimer.

Wintersteiger, Mario. 2020. Enlightenment from the Orient: The ‚Philosophical Esotericism‘ of the Falasifa. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 3:585–594.

SLOVENSKA DUHOVNA ZGODOVINA, KULTURNI BOJ IN RELIGIJA: SODOBNE INTERPRETACIJE

SLOVENIAN SPIRITUAL HISTORY, CULTURAL STRUGGLE AND RELIGION: CONTEMPORARY INTERPRETATIONS

Uvodnik

Tematika tematskega bloka¹ z zgornjim naslovom, ki bogati tokratno številko, je v Sloveniji še vedno predmet številnih raziskav in tudi razhajanj. To kaže tako na njen nacionalni pomen kot tudi na potrebo po dodatni teoretski razdelavi in poglobitvi pristopov k razumevanju slovenske intelektualne zgodovine. Glavna razhajanja niso na ravni priznavanja dejstev, ampak njihove interpretacije in vrednotenja. Časovno gledano sega težišče bloka od druge polovice 19. stoletja do začetka druge svetovne vojne. Tematizirani so različni vidiki: metafizični, aspekti socialne, moralne in družbene krize, feministični vidiki, razcepi na visoko in nizko kulturo, podoba pravoslavne kulture v slovenskem prostoru, relevantne nazorske usmeritve idr. Avtorice in avtorji tematskega bloka te vidike raziskujejo skozi obravnavo vodilnih slovenskih mislecev, raziskovalcev, intelektualcev, ideologov in umetnikov zadavnega časa. Nadja Furlan Štante se posveča razumevanju ženskega vprašanja z osredotočanjem na stališča in polemike Antona Mahničiča (1850–1920). Branko Klun in Bojan Žalec se ukvarjata z nadaljevalcem Mahničičeve idejne usmeritve, Alešem Ušeničnikom (1868–1952) – letos je minilo sedemdeset let od njegove smrti. Klun problematizira Ušeničnikovo neosholastično razumevanje metafizike, ki je temeljilo na postavkah vekotrajne filozofije. Pri tem opozarja na nevzdržnost Ušeničnikovega razumevanja s sodobnega gledišča, po drugi strani pa je kritičen tudi do postmoderne odpovedi metafiziki, kar je s krščanskega stališča prav tako nesprejemljivo. Ugotavlja, da je potrebna prenova sodobnega razumevanja metafizike, da bo sposobno prepoznati pozitivne razsežnosti tradicije in hkrati upoštevati posebnosti krščanskega razodetja. Žalec predstavlja kontekst in izvore Ušeničnikovega modela družbene, duhovne in verske prenove in ga kritično ovrednoti. Ušeničnik je bil zvest družbenemu nauku Katoliške Cerkve – in ga je poskušal v slovenskem prostoru uporabiti. Žalec ocenjuje, da so temeljna Ušeničnikova sta-

¹ Tematski blok prinaša rezultate dela temeljnega znanstvenoraziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). ARRS-ju se zahvaljujemo za finančno podporo.

lišča o družbenem vprašanju pravilna; kot manj posrečeno ocenjuje njegovo vizijo versko prenovljene slovenske družbe, saj ni dovolj pluralistična. Simon Malmenvall v svojem članku predstavlja delo Franca Grivca (1878–1963), dolgoletnega profesorja na Teološki fakulteti v Ljubljani, ki je na Slovenskem kot prvi znanstveno raziskoval rusko kulturno zgodovino. Osredotoča se na Grivčevo osvetlitev zgodovine pravoslavne Cerkve na vzhodnoslovanskem ozemlju in velikih religioznih mislecev 19. stoletja (Aleksij Homjakov, Fjodor Dostojevski, Vladimir Solovjov). Polona Tratnik se v članku ukvarja s pojmi, kot so nizka kultura oz. ljudska kultura, visoka kultura oz. umetnost, avantgarda, modernizem, narod oblikujoča umetnost in podobnimi, kakor jih lahko uporabimo za slovenski prostor. Predstavlja različne razsežnosti pojavov, za poimenovanje katerih lahko te pojme uporabimo, ter družbeni kontekst in genezo teh pojavov. Irena Avsenik Nabergoj proučuje presoje nazorske usmeritve Ivana Cankarja (1876–1918) v prvih ocenah njegovega dela. Cilj njene raziskave je čim bolj celostna presoja Cankarjeve nazorske usmeritve, kar naj prispeva k večjemu soglasju v interpretaciji. Stjepan Štivič predstavlja duhovnika in filozofa Franca Šanca DJ (1882–1953), ki je deloval na Hrvaškem in pisal v hrvaščini, vendar je bil slovenskega rodu. Navaja tri argumente, da lahko Šanca obravnavamo kot slovenskega filozofa, čeprav ni pisal v slovenščini. Orisuje tudi njegove vezi s slovenskim filozofskim prostorom in seznanjenost z delom slovenskih filozofov (Ušeničnik, Veber). Predstavlja Šančevo filozofsko pot, njegovo razumevanje filozofije in zlasti filozofije religije. Ugotavlja, da lahko njegovo pisanje razumemo kot odziv na krizo časa, v katerem je živel. Na tej podlagi ocenjuje pomen Šančevega dela.

Obdobje, na katerega se osredotoča tematski blok, so zaznamovali socialna in moralna kriza, izzivi nihilizma, sekularizacije, modernizacije, kulturni boj in idejni spopadi. Pojavljale so se pomembne narodne, politične, kulturne in verske spremembe. Članki v tematskem bloku kot celota interdisciplinarno ter v vzajemni povezanosti in dopolnjevanju osvetljujejo določene segmente tega obdobja, ki je v marsikaterem pogledu ključno tako za razumevanje slovenske duhovne zgodovine kot tudi naše sedanjosti. Vsi našteti članki so nastali v okviru temeljnega znanstvenoraziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije“.

Bojan Žalec

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 955—973

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-1:1Ušeničnik A.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Zalec

© 2022 Žalec, CC BY 4.0

Bojan Žalec

Ušeničnikova vizija družbene prenove, njen kontekst in izvori

Ušeničnik's Vision of Social Renewal, Its Context and Origins

Povzetek: Aleš Ušeničnik (1868–1952) je bil v 20. stoletju – do konca 2. svetovne vojne – glavna katoliška filozofska in ideološka avtoriteta na Slovenskem. Prispevek se ukvarja z njegovo vizijo prenove slovenske družbe: predstavlja njene glavne sestavine in namene; postavlja jo v širši kontekst in osvetljuje njene izvore; na koncu podaja njeno oceno. Ušeničnikova vizija prenove ima dva glavna dela: socialno prenavo, katere cilj je rešitev socialnega vprašanja, ter duhovno prenavo po poti krščanskega verskega in moralnega preporoda, kar za Ušeničnika konkretno pomeni (re)katolizacijo slovenske družbe. Ušeničnik je bil prepričan, da je duhovna prenova nujen temelj vsakršne uspešne rešitve socialnega vprašanja. Prispevek orisuje relevanten širši kontekst in ideje, ki so na Ušeničnika vplivale. Med temi poudarja papeške (socialne) enciklike. Posebno pozornost posveča okrožnici „*Rerum novarum*“. Ugotavlja pravilnost Ušeničnikovih temeljnih socialnih usmeritev, kljub temu da je Katoliška cerkev ‚korporativizem‘ za katerega se je zavzemal Ušeničnik, upravičeno opustila. Kot manj posrečeno ocenjuje Ušeničnikovo zamisel krščanske harmonične družbe.

Ključne besede: Aleš Ušeničnik, vizija družbene prenove, kontekst in izvori vizije, gospodarska in socialna prenova, duhovna prenova, družbeni nauk Katoliške cerkve, ocena Ušeničnikove vizije

Abstract: Aleš Ušeničnik (1868–1952) was the main Catholic philosophical and ideological authority in the 20th century until the end of World War II in Slovenian lands. This article deals with his vision of the renewal of Slovenian society. It presents its main components and purposes. It places it in a wider context and sheds light on its origins. In the end, the author gives its assessment. Ušeničnik's vision of renewal has two main parts: social renewal, the goal of which is to solve the social issue, and spiritual renewal along the path of Christian religious and moral revival, which for Ušeničnik concretely means the (re)Catholicization of Slovenian society. Ušeničnik was convinced that spiritual renewal is the necessary foundation for any successful solution to a so-

cial issue. The author outlines the relevant broader context and ideas that influenced Ušeničnik. Among these, he highlights papal (social) encyclicals. He pays special attention to the encyclical "Rerum Novarum". The author notes the correctness of Ušeničnik's fundamental social directions, despite the fact that the Catholic Church rightly abandoned the "corporatism" that Ušeničnik advocated. He assesses Ušeničnik's conception of a Christian harmonious society as less felicitous.

Keywords: Aleš Ušeničnik, a vision of social renewal, context and origins of the vision, economic and social renewal, spiritual renewal, social teaching of the Catholic Church, assessment of Ušeničnik's vision

1. Uvod²

Aleš Ušeničnik (1868–1952) je bil v 20. stoletju do konca 2. svetovne vojne glavna katoliška filozofska in ideološka avtoriteta in na neki način ‚nevralglična točka‘ dogajanja na Slovenskem v prvi polovici 20. stoletja (do l. 1945).³ Bil je naslednik radikalnega zagovornika ločitve duhov Antona Mahniča. Verjel je – utopično (Pirc 1986, 312) – v možnost katoliške prenovе vseh področij in podsistemov slovenske kulture in družbe. Pri tem je politično zagovarjal krščansko demokracijo (310). Gospodarsko je zagovarjal zadruge in korporacije, zavračal pa gospodarski liberalizem (kapitalizem)⁴ ter materialistični socializem oz. komunizem. Pravo pot je imenoval krščanski socializem oz. krščanski solidarizem oz. krščanski socialni sistem (Ušeničnik 1910a, 457ff).

O Mahničju je Ušeničnik tudi po njegovi smrti govoril kot o »velikem duhu« in »vso dobo presegajoči veličini« (1921, 161). Leta 1912 mu je postavil lep spomenik s knjigo *Več luči*, v kateri je zbral Mahničeve ‚epohalne razprave‘ (2000, vi) iz revije *Rimski katolik* in napisal uvod. Toda Mahničja ni samo hvalil. V posebni številki revije *Čas* iz l. 1921, ki je bila posvečena Mahničju, je bil do njega tudi kritičen (1921, 161–166) – tako kot še nekateri drugi pisci v tej številki, npr. Josip Srebrnič

² Prispevek posvečamo prof. dr. Alešu Ušeničniku ob sedemdesetletnici njegove smrti. Nastal je v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ ter raziskovalnih projektov „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“ in „Holistični pristop k spoštovanju človekovih pravic v gospodarstvu – reforma slovenske in mednarodne pravne ureditve (J5-1790)“, ki jih financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

³ Za biografske podatke in celostno osvetlitev njegovega življenja in dela z različnih vidikov prim. Pirc 1986; Ogrin in Juhant, ur. 2004; Debeljak, ur. 2018; Trontelj 2019; Tomišek 2004; Juhant in Trontelj 2019; Strle 1968.

⁴ Izraz kapitalizem v prispevku uporabljamo za liberalni kapitalizem (če ni drugače izrecno pojasnjeno). Ušeničnik ni zavračal kapitalizma kot takega, ampak liberalno obliko kapitalizma, ki je prevladovala v Ušeničnikovem času – in tudi še danes. Ni pa zavračal kapitalizma v smislu gospodarskega sistema, ki temelji na kapitalu v smislu sodobnih naprav in sredstev (veliki stroji, tovarne itd.) in je predpogoj za veliko sodobno produkcijo, ki se ji ne moremo in ne želimo odpovedati. V tem smislu je izjavil, da kolesa razvoja ni mogoče zavrteti nazaj. Še več, menil je, da je naloga države skrbeti za čim večjo produkcijo, a to mora dosežati na moralen način – kar pa za liberalni kapitalizem ne velja.

(Srebrnič 1921). Vendar pa je kljub nekaterim razlikam Ušeničnik bil naslednik Mahničiča in glavni predstavnik Mahničičeve smeri – na drugi strani je obstajala Krekova smer. Kar se tiče krščanskega socialnega gibanja, Albin Kralj (Kralj 2004, 137–138) govori o treh rodovih: prvi rod najbolj predstavlja Ušeničnik, drugega Andrej Gosar, tretjega pa že predstavniki mladinskega gibanja pod Krekovim vplivom (Jugoslovanska strokovna zveza s Krekovo mladino, križarji), od katerih so se mnogi vedno bolj približevali marksizmu in sprejemali marksizem kot doktrino za ekonomsko analizo. Srečo Dragoš slovensko krščansko socialno gibanje deli na štiri smeri: 1. krščanski solidarizem (Janez Ev. Krek in Aleš Ušeničnik), krščanski socialni aktivizem (Andrej Gosar), krščanski socializem (p. Angelik Tominec) ter socialistični kristjani (Edvard Kocbek) (Dragoš 1998 229–243; 1993; Kralj 2009, 174–175, op. 299).⁵ Ob tem velja nekaj besed povedati o izrazu ‚krščanski socializem‘. Ta termin sta nekaj časa uporabljala tudi Ušeničnik in Gosar. Najpomembnejšo prelomnico v tem pogledu predstavlja okrožnica papeža Pija XI. „Quadragesimo anno“ (1931), v kateri je papež krščanski socializem obsodil na podlagi ugotovitve, da sta krščanstvo in socializem nezdržljiva; pri tem je mišljen marksistični socializem. Gosar je tako kot Ušeničnik menil, da je dolžnost katoličana, da sledi vodstvu Cerkve – zato je Gosar za svoje stališče izraz ‚krščanski socializem‘ opustil in v glavnem delu *Za nov družabni red: sistem krščanskega socialnega aktivizma* (1933–1935) raje začel uporabljati izraz ‚socialni krščanski aktivizem‘. Ušeničnik je svoje socialno stališče v *Sociologiji* (1910) označil kot krščanski solidarizem (izraz je prevzel od nemškega jezuita Heinricha Pescha), vendar je v dvajsetih letih za pravilno stališče uporabljal tudi izraz ‚krščanski socializem‘ (npr. leta 1925 v delu *Socialno vprašanje*), ki pa ga je opredelil kot nasprotje materialističnega socializma.

Že iz zgoraj povedanega izhaja, da je proučevanje Ušeničnikove socialne misli za slovensko (intelektualno) zgodovino izrednega pomena. V prispevku se bomo osredinili na njegovo vizijo prenove slovenske družbe in njen kontekst. Ta vizija zajema tako gospodarsko kot tudi duhovno prenovo. Glede prve je pomembna Ušeničnikova kritika kapitalizma in zamisel preseganja delitve med delom in kapitalom. Preseganje omenjene delitve si je Ušeničnik zamišljal kot korporativno organizirano gospodarstvo, katerega ključni gospodarski obliki bi bile zadruga in korporacije. Glede drugega dela prenove je imel v mislih (re)katolizacijo celotne slovenske družbe. Krščanski socialni misli je pripisoval zelo velik pomen (Ušeničnik 1907; Granda 2004, 26), zato ji je posvetil »okrog 50 oblikovno različnih spisov, ki predstavljajo po obsegu dobro tretjino celotnega opusa« (Pirc 1986, 176), krščanska socialna načela in delovanje v skladu z njimi pa označil kot »apologijo krščanstva« (Ušeničnik 1910b), »kar je vsekakor izredna misel, ki tudi danes ni izgubila aktualnosti« (Pirc 1986, 177).

⁵ Glede utemeljitve terminov za omenjene smeri prim. pravkar navedeni referenci na Dragoševi deli.

2. Socialne enciklike, še posebej „Rerum novarum“

Ušeničnik ni razvijal kakšne izvirne, lastne družbene teorije. Bil je zvest družbenemu nauku Cerkve, ki ga je razlagal in presajal v slovenski prostor ter v njem uveljavljal. Za njegovo misel so še posebej pomembne tri papeške okrožnice. Prva je „Rerum novarum“ (1891) Leona XIII. Drugi dve je objavil Pij XI: „Quadragesimo anno“ (1931) in „Divini redemptoris“ (1937). QA je pomembna zaradi obsodbe socializma kot s krščanstvom nezdržljivega in zaradi ‚promocije korporativizma‘. DR je pomembna zaradi obsodbe komunizma.

RN je temeljna okrožnica družbenega nauka Cerkve, ki je imela izjemen vpliv ne samo na Slovenskem, ampak v celotnem katoliškem svetu in širše.⁶ Predstavlja izhodišče za drugi dve. Zato jo bomo v nadaljevanju orisali malce podrobneje, ker bomo tako lahko bolje razumeli tudi Ušeničnikovo razmišljanje in ravnanje. RN je prva od tako imenovanih socialnih enciklik. Izraz ‚socialne okrožnice‘ se nanaša na enciklike, ki se ukvarjajo z gospodarskimi in političnimi vprašanji vsakdanjega življenja. Gre torej za vprašanja, s katerimi se ukvarjajo tudi družbene ideologije in politika – zato ima RN v tem smislu ideološki značaj. Kot pove že njen naslov, se ukvarja z novimi stvarmi, ki v času njene objave niso bile več nove, ampak so obstajale že kar nekaj časa. Vsekakor pa je bil pristop ter odnos do družbenih vprašanj in situacije, ki ga je enciklika razglasila in ‚ustoličila‘ tudi na najvišji ravni. Toda pojdemo po vrsti. Najprej orišimo ‚nove razmere‘, na katere se enciklika nanaša, zatem pa bomo orisali še nov pristop Cerkve, ki ga predstavlja.

2.1 Zgodovinsko ozadje

V 18. in 19. stoletju je v Evropi na področju gospodarstva prišlo do velikih sprememb. Te niso delavcem prinesle nič dobrega. Kot dejavnike oz. sestavine te spremembe lahko omenimo merkantilizem, zapiranje samostanov in občinskih zemljišč ter nastanek novega družbenega razreda: ‚tlačanov‘ brez zemlje, proletarcev, ki so bili odvisni od plač. Merkantilizem je bil posebna kombinacija zasebnih privilegijev in vladne moči, katerega posledica je bilo izrazito povečanje bogastva trgovcev. Z zaprtjem samostanov in občinskih zemljišč so ljudje ostali brez zemlje. Zemlja se je obravnavala le še kot nekaj ‚zasebnega‘ – njeni vidiki skupnega dobrega so bili, z izjemo plačevanja davkov, neupoštevani. Po novi ekonomiki so bile plače neodvisne od potreb. Delo je postalo blago kot vsako drugo. V teoriji sta njegovo ceno določala ponudba in povpraševanje – in omejevala marginalna koristnost ter zakon marginalne produktivnosti,⁷ dejansko pa so jo določala razmerja moči. Posledica je bila, da so se evropske družbe razslojile oziroma vse bolj razdeljevale na dve skupini: bogate in izredno bogate na eni strani ter revne in skrajno revne na drugi. Zlasti delavci so bili v zelo slabem položaju in so živeli v nemogočih razmerah (Médaille 2007, 110).

⁶ Za strnjen prikaz izvorov, vsebine ter odmeva RN, tudi v slovenskem prostoru, prim. Juhant 1994a, 15–16; 1994b.

⁷ Glede teorije marginalne koristnosti in zakona marginalne produktivnosti – ki predstavlja razvoj zakona rent (Médaille 2007, 174) – ter za kritiko zakona marginalne produktivnosti prim. Médaille 2007, 63–71, 174–184.

Takšna situacija je bila nekoliko paradoksalna, kajti novo gospodarstvo je nedvomno zvišalo produkcijo na do tedaj praktično nepredstavljivo raven. Vendar pa so bili proizvodi razdeljeni nepošteno: velika revščina za množice in bogastvo za razmeroma majhno število. Vprašanje dobe je postalo: zakaj je ob tako velikem bogastvu toliko ljudi revnih? (111) Če zagovorniki prevladujoče ekonomske teorije marginalne vrednosti niso mogli odgovoriti, pa so to znali socialisti: lastnina je tatvina (Proudhon). Privatizacija lastnine je tista, ki je povzročila vse probleme. Socializem v 19. stoletju ni bil enoten, ampak zelo raznolik: cehovski socializem, socializem sindikatov, utopičnih komun itd. (Krek 1901, 3–7, 268–573; Marx in Engels 2009, 124–141; Engels 2009, 78). Vendarle pa je bila proti koncu 19. stoletja prevladujoča značilnost socializma prepričanje, da bi morali vso lastnino nadzirati in upravljati »občinski ali celo državni oblastniki« (RN, tč. 3). Najbolj strašljiv je bil marksistični socializem, ki so ga njegovi zagovorniki poimenovali znanstveni socializem (Engels 1977) oz. komunizem (2009, 78). Obljubljal je popravo stanja in nastop komunizma. In po nizu dejanskih revolucij v Evropi v l. 1848, ki jih niso podpirali le nižji razredi, pač pa tudi srednji, je bila vzpostavitev socializma, ali pa še česa slabšega, realna grožnja (Médaille 2007, 111).⁸

2.2 Odziv Katoliške Cerkve

Na poslabšanje položaja delavskega razreda je Cerkev najprej odgovorila, kot da bi šlo za problem karitativnosti, redko pa se je spraševala o vzrokih nenadnega porasta revnih ljudi. Spregledala je nastanek novega razreda in novih razmer, skratka – spregledala je nastanek novih struktur (Médaille 2007, 111). Zato je zavezništvo delavskega razreda izgubljala (Murphy 1993, 8).⁹

Vendar pa sta se odnos in razumevanje Cerkve sčasoma spremenila. V času revolucije l. 1848 so francoski škofje opozorili na neobčutljivost delodajalcev in pozvali k reformam, ki bi vodile k občutku partnerstva med delavci in lastniki (9). Bistveno delo pa je opravil »utemeljitelj socialnega katolištva« (9), Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–72), škof v Mainzu, ki ga je Leon XIII. imenoval »za svojega *velikega predhodnika*« (Juhant 1994a, 15). Ketteler je učinkovito opozarjal na strukturne probleme gospodarskega sistema in napačno intelektualno podlago, ki ga je podpirala. Nadalje je je vztrajal pri pravici Cerkve, da se ukvarja s tosvetnimi zadevami in jih presoja z moralnega vidika (Murphy 1993, 10). Poleg Kettelerja lahko rastočo zavest o socialnih problemih zasledimo tudi pri drugih (prominentnih) klerikih in vernikih: kardinal Manning v Angliji, kardinal Gibbons v Združenih državah Amerike, baron von Vogelsang v Avstriji, in še bi lahko naštevali (11). Brez dvoma je bila ena glavnih spodbud za ukrepanje naraščajoči vpliv socializma (Médaille 2007, 112).

⁸ Glede odnosa Leona XIII. do socializma prim. Krek 1901, 573–592.

⁹ Granda opozarja, da »je Cerkev pri naravnavanju svojega odnosa do socialnega vprašanja, zlasti onega, ki ga je sprožil kapitalizem, nemalo zamudila« in da je bil Ušeničnik »izjemno aktiven pri odpravljanju zamude« (2004, 176).

2.3 „Rerum novarum“

Okrožnica je (že z naslovom) priznala obstoj novih razmer, ki v času njene objave (1891), kot že omenjeno, seveda niso bile več nove. Začetne točke okrožnice govorijo o posledicah novih razmer. V t. 2 papež ugotavlja, da so v novih razmerah delavci ostali sami in nepovezani, vsak sam zase – in (zato) nemočni, izročeni nečlovečnosti delodajalcev in nebrzdanemu pohlepu tekmovanja, tako da je peščica bogatih ljudi brezštevlni množici delavcev brez lastnine nadela skoraj suženjski jarem. Papež ugotavlja, da so po propadu starega sistema oz. sistemov delavci ostali brez zaščite, solidarnosti in lastnine oz. premoženja (Médaille 2007, 112).

Kot ključne točke strategije RN lahko posebej izpostavimo tri teme: pravična razdelitev zemlje, pravična plača in združenja (delavcev) (115). Prvo točko lahko bolj v skladu z današnjo situacijo razumemo kot pravično razdelitev lastnine, čeprav po drugi strani lastništvo zemlje danes znova vse bolj pridobiva veljavo (samooskrba, strateški pomen hrane, naraščanje svetovnega prebivalstva, ekološka kriza in spremembe itd.). Leon je socialistično idejo odprave zasebne lastnine zavračal kot za delavce škodljivo (RN, tč. 3). Lastnina je pravica človeka, ki ne izvira iz države, ampak iz narave človeka (tč. 5; 47). Državni zakoni so lahko pravični samo, če so v skladu s to pravico (tč. 5–8). Cerkev mora ljudi podučiti in jim dajati navodila, smernice ter regulirati moralo vseh družbenih razredov (Médaille 2007, 113). To lahko stori samo Cerkev (RN, tč. 22; 24) – in od tod izhaja pravica Cerkve, da posreduje tudi v gospodarskih zadevah (Médaille 2007, 113). Dolžnost Cerkve je, da delavce zaščiti, država lahko v tem pogledu deluje v omejenem okviru. Dolžnost Cerkve je, da oblikuje vest ljudi (RN, tč. 26), in dejansko lahko družbo ozdravi samo vrnitev h krščanski veri in morali (tč. 45).

Leon je menil, da so razlike med ljudmi naravne (tč. 14; 17; 34) in da je telesno oz. človekovo delo neizogibno oz. nujno (tč. 14; 44). Vendar pa si bogati in revni oz. proletarci ne smejo stati nasproti kot nasprotniki, saj drug drugega potrebujejo (tč. 15 – dolžnost delavcev je, da opravijo dogovorjeno delo, da lastnine delodajalca ne poškodujejo ter da se vzdržijo nasilja in izgrediv (tč. 16). Največja od vseh dolžnosti delodajalcev je dati delavcem pravično plačilo. Pri tem morajo delodajalci ‚tankovestno‘ paziti, da plačilo ne bi bil zmanjšano niti z oderuštvom niti s silo niti s prevaro (tč. 17). Okrožnica delodajalcem nalaga spoštovanje dostojanstva delavcev kot oseb (tč. 16), tudi skrb za moralo in duhovnost delavcev, kar vključuje primerno versko življenje:

»Zares sramotno in nečloveško pa je, če zlorabljam ljudi kot blago za dobiček in jih ne cenimo več, kot velja moč njihovih mišic in telesnih sil. Prav tako je zapovedano, da moramo skrbeti za verske zadeve in dušni blagor delavcev. Zato je dolžnost gospodarjev, da uredijo, da more delavec dovolj svojega časa posvetiti verskim dolžnostim, da ga ne izpostavljajo vabam zapeljivosti in mikom greha niti ga s kakim pregovorom ne odvrčajo od skrbi za dom in od ljubezni do varčevanja. Ne smejo mu nalagati bremen, ki bi presejala njegove moči, niti takega dela, ki ne bi bilo v skladu z njegovo starostjo in spolom.« (tč. 17)

Zelo pomembno je, da pravično uporabo premoženja razlikujemo od pravične posesti (tč. 19). Medtem ko stvari zasebno – kot našo naravno pravico – lahko posedujemo, pa jih moramo uporabljati, kot da bi bile skupne, in jih biti pripravljeni deliti s tistimi, ki jih potrebujejo oz. ki so v stiski.¹⁰ Ta dolžnost ne izhaja iz pravičnosti, »ampak iz krščanske ljubezni, ker jih ni moč zahtevati z nobenim zakonskim pravilom« (tč. 19).

Druga ključna tema okrožnice in njene strategije je pravična plača (tč. 34–35; Médaille 2007, 114–115). Kot že rečeno, je zelo pomembno, da imajo delavci svojo lastnino. Cilj poudarjanja pomena lastnine delavcev je, da delavci dosežejo lastno neodvisnost. Tudi zato je treba zasebno lastnino zaščititi in zagovarjati. Leon je posebej poudarjal pomen lastnine zemlje. »*Razdelitev zemlje* je srce strategije in pravična plača je srce razdelitve zemlje.« (Médaille 2007, 115)

Tretji – in odločilen – del strategije okrožnice so združenja oz. organizacije (delavcev) (RN, t. 36–44; Médaille 2007, 115–116). Leon XIII. jim je pripisoval velik pomen – v največji meri delavskim (RN, tč. 36), ki morajo skrbeti za interese delavcev ter izboljšanje položaja in blaginje delavcev in članov delavskih družin (tč. 41). Kadar so v stiski, jim morajo pomagati (tč. 36). Država mora taka združenja, ki so ustanovljena na pravni podlagi, ščititi, vendar pa naj se ne vmešava v »njihove notranje zadeve in življenjski red«, saj njihova »[ž]ivljenjska moč izhaja [...] iz notranjega počela in jo zunanji poseg lahko le zaduši« (tč. 41). Država takih združenj ne more oz. ne sme prepovedati ali razpustiti, razen kadar »zastopajo tak temeljni cilj, ki je očitno v nasprotju s poštenostjo, s pravičnostjo in z blaginjo države«. Pri tem je potrebna »največja previdnost, da ne bi vzbujala vtisa, da krši pravice državljanov. Prav tako naj se varuje pod pretvezo skupne koristi odrediti nekaj, česar pamet ne odobrava.« Zakone smo namreč dolžni spoštovati samo, če so v skladu z zdravo pametjo in božjim zakonom (tč. 38). Vendar pa je bil Leon prepričan, da so delavska združenja njegovega časa pod vplivom »tajnih voditeljev«, ki uporabljajo metode, ki niso v skladu niti s krščanstvom¹¹ niti z javno blaginjo. Zato je krščanske delavce spodbujal k oblikovanju njihovih lastnih sindikatov in združenj, da »odločno odvrnejo nepravilno in neznosno nasilje«. Lastna, krščanska združenja delavcev so potrebna, če nočemo »izpostaviti človekove dobrine najbolj očitni nevarnosti« (tč. 40). Čeprav je sicer Leon imel v mislih nekaj, kar je bolj podobno (srednjeveškimi) cehom kot današnjim sindikatom (Médaille 2007,

¹⁰ Janez Pavel II. je o pravici do lastnine zapisal: »Krščansko izročilo ni te pravice nikdar zagovarjalo kot nekaj absolutnega in nedotakljivega. Nasprotno, vedno jo je razumevalo v širšem okviru skupne pravice vseh, da uporabljajo dobrine celotnega stvarstva: pravica do zasebne lastnine je podrejena tisti pravici do uporabe stvarstva, ki je skupna vsem; dobrine so namenjene prav vsem.« (LE, tč. 14.1) Temu stališču sta utrla pot že Leon XIII. in Pij XI. Danes ga imenujemo »splošna namenskost dobrin« in je bistvena sestavina družbenega nauka Cerkve. Zasebna lastnina mora služiti vsej človeški skupnosti (Stres 1991, 142–148).

¹¹ Združenja je treba organizirati tako, da bodo kar najbolje služila svojemu temeljnemu namenu, »da posamezniki prek njih dosežejo kar največ telesnih, duhovnih in premoženjskih dobrin.« (RN, tč. 42) Pij v isti točki dodaja: »Kaj sicer koristi delavcu, če si prek društev zagotovi veliko materialnih dobrin, če pa je ob pomanjkanju duhovne hrane v nevarnosti duša na poti v zveličanje? ›Kaj namreč koristi človeku, če si ves svet pridobi, svoje življenje pa pogubi« (Mt 16,26; Mk 8,36).«

115),¹² pa je povsem pravilno domneval, da so sindikati na evropskem kontinentu v veliki meri socialistični – in skušajo zrušiti obstoječi družbeni red in krščanstvo, ki je bilo po mnenju socialistov in komunistov zgolj ideologija oz. sredstvo za ohranitev obstoječega reda. Vendar pa, kot že rečeno, ni zanikal pravice in potrebe, da se delavci združijo, da svoje interese zaščitijo in se zanje sami pogajajo. Prav nasprotno, želel si je, da bi združenja prevzela bremena, ki so jih tako kapitalisti kot tudi socialisti želeli preložiti na ramena države. Leon je zagovarjal pomen vmesnih, posredovalnih, intermediarnih institucij v življenju družbe. Državi je sicer pripisoval pomembno vlogo, ki pa je bila omejena. Treba je zaščititi pravice vseh, še posebej najrevnejših – država je pri njihovi zaščiti zadnji izhod v sili. Njene intervencije, zlasti v družinsko življenje, morajo biti omejene in ne smejo trajati dlje, kot je nujno. Podobno velja za ekonomske ukrepe države: ti se morajo omejiti na tisto, kar je nujno za zaščito dobrega reda (115–116).

2.3.1 ‚Revolucionarnost‘ ‚Rerum Novarum‘

Po eni strani RN deluje kot konservativna okrožnica: zasebno lastnino poudarja kot naravno pravico in neposredno obsoja socializem ter poziva k revolucionarnemu in nasilnemu delovanju (Médaille 2007, 116). Po drugi strani okrožnica premore lastno ‚revolucionarnost‘: 1. Zahteva plačo, ki je v skladu s potrebami delavcev. Samo taka plača je pravična. To je bilo v nasprotju s prevladujočim mnenjem, da plačo določa ponudba in povpraševanje na prostem trgu, ne glede na potrebe delavcev. S tem se začne polemika, ki traja vse do danes. Vsekakor je pravična plača z RN postala jedro, hrbtenica družbenega nauka Cerkve (116); 2. Pripisovanje pomena subsidiarnim ustanovam. S tem je RN nasprotovala tako individualizmu, ki je poudarjal zgolj posameznika, kot tudi tistim, ki so ‚vse‘ stavili na državo (socialisti); 3. RN je revolucionarna v tem, da je Cerkev pri obravnavi ekonomskih problemov premaknila s čisto dobrodelnega in karitativnega vidika k obravnavi v smislu strukturnih problemov. Odziv Cerkve ni več omejen na pozivanje k (večjemu) doniranju dobrodnim organizacijam – terja tudi kritičen premislek in da se postavijo pod vprašaj same strukture, organizacija družbe in gospodarstva (Door 1992, 29). V naslednjem stoletju je razprava primarno zadevala strukture (Médaille 2007, 117).

Z RN je Cerkev na najvišji instanci – izrecno in tudi na polju teorije (gospodarstva in pravične družbe) – zavzela določnejšo in dejavnejšo socialno in družbeno držo ter se bolj neposredno vključila v družbene in kulturne konflikte in boje svojega časa. Eno je pozivati k dobroti in karitativnosti, svariti pred revolucijo in nasiljem. To je vendarle še vedno razmeroma pasivna drža. Drugo pa je začeti raziskovati in opozarjati na krivičnost določenih družbenih struktur in predlagati njihovo spreminjanje, preobrazbo ali celo ukinitve in nadomestitev z drugačnimi – ob kritiki določenih družbenih modelov ali (utopične) vizije in organizacije ter

¹² Vsekakor se je papež zavedal potrebnosti prilagoditve sodobnim razmeram, tako na splošno, kot smo že poudarili, kot posebej glede delavskih združenj in organizacij: »Spričo napredka znanja, sprememb družbenih navad in večje množine stvari, potrebnih za vsakdanjo rabo, je nujno prilagoditi organizacijo delavcev sedanjim potrebam.« (RN, tč. 36)

zagovarjanju drugačnih rešitev.¹³ To naredi neposrednega družbenega akterja – kar velja tudi za Cerkev.

3. ‚Ušeničnikova‘ vizija družbene prenove

V času, ko je bila RN objavljena, so socialna, družbena in politična vprašanja vse bolj stopala v ospredje. Ta trend je zajel tudi Cerkev. Vrhunec je dosegel je v 30. letih 20. stoletja,¹⁴ zato se ni čuditi, da je bil to hkrati eden od vrhuncev družbene in politične polariziranosti in (s tem) kulturnega boja. Ušeničnik je bil eden glavnih ideoloških akterjev tega trenda na Slovenskem. Papeške okrožnice so v njegovem pisanju in ravnanju pustile velik pečat. QA in DR je prevedel in obe kar obširno komentiral (Ušeničnik 1940;¹⁵ 1937). Ukvarjal se je z oblikami delavskega (so)lastništva, pa z združenji delavcev in primerno obliko ‚korporativizma‘. Prevzel je idejo o celoviti katoliški prenovi družbe, brez katere rešitev socialnega vprašanja ni mogoča. Okrožnice so bile podlaga njegove obsodbe socializma (QA) in komunizma (DR). To so samo nekatere od najpomembnejših stvari, lahko pa bi jih našteali še mnogo več.

Ušeničnik je menil, da je zasebna lastnina oz. lastninska pravica utemeljena na naravnem pravu. Njena najgloblja etična podlaga je dejstvo, da je človek oseba (Ušeničnik 1920, 82), pomembna pa je tudi kot dejavnik ljubezni do dela (93). Prav tako ni nikjer zavračal tržnega gospodarstva kot takega. A kapitalizem po Ušeničniku ne more biti pravičen sistem. V njem se je na eni strani nabralo ogromno bogastvo, na drugi pa velika revščina. To po njegovem ni mogoče brez izkoriščanja (1925, 41).

Materialistični socializem po mnenju Ušeničnika ni prava alternativa kapitalizmu. V nasprotju z materialističnim krščanski socializem temelji na prepričanju, da brez krščanstva ni rešitve na nobeni ravni, torej niti na socialni in gospodarski ne.

¹³ Pri tem pa moramo upoštevati besede Pija XI.: »Cerkev ni nikoli podala kakega podrobno izdelanega tehničnega načrta za gospodarsko-socialno delo, ker to ni njena naloga. Podala pa je poglavitne obrise in smernice, ki jih je kajpada mogoče uporabiti na razne načine, primerno časom, krajem in narodom, ki pa vendar kažejo varno pot, po kateri morejo države dospeti do kulturnejšega in srečnejšega obdobja.« (DR, tč. 34). Gl. tudi Stres 1991, 21–23. Za podrobnejše pojasnilo tega, kaj družbeni nauk Cerkve »lahko je in kaj ne more biti« (23), prim., 23–28, 260–261.

¹⁴ Filozof France Veber je v knjigi *Idejni temelji slovanskega agrarizma* ugotavljal, da so trideseta leta čas prehoda v novo, šele porajajočo se kulturno dobo, ki bo izrazito antropocentrična. Kulturno zgodovino je razdelil na štiri obdobja. Razlikovalna značilnost je pojmovanje človeka: naravno (antika), onstransko (krščanstvo), prehodna doba (vključuje trideseta leta 20. st.) in četrta, nastajajoča doba, ki bo človeka motrila predvsem s socialnega stališča oz. v aspektu odnosa človek – človek (ne več človek – narava (antika) in človek – Bog (krščanstvo)). To bo doba uveljavitve socialnega vidika, zato ni nenavadno, da so tudi v tridesetih letih prejšnjega stoletja socialni in politični vidiki postajali vse pomembnejši. Seveda so bili prisotni že prej, vendar so bili podrejeni drugim težnjam (Veber 1927, 9–10; Žalec 2002, 50). Ušeničnik je v recenziji tega Vebrovega dela (Ušeničnik 1927/1928) njegovo periodizacijo zavrnil. Poleg tega mu je očital, da je pri navajanju glavnih družbenih enot pozabil na Cerkev. Veber je to kritiko upošteval že v svojem ‚prelomnem‘ delu *Filozofija* (1930) (Žalec 2002 50, op. 37).

¹⁵ Ušeničnik je svoj prevod QA objavil takoj po izidu okrožnice v reviji *Čas* (Pij XI. 1930/1931) in dodal 22 strani opomb (Ušeničnik 1930/31). Knjižna izdaja prevoda iz 1940 je malce spremenjena – upošteval je namreč pripombe Ernesta Tomca in Ignacija Lenčka (Ušeničnik 1940, 12).

Po Ušeničnikovem mnenju je bil »[o]če krščanskega socializma« Ketteler (78), ki je bil prepričan, da »[je] Kristus edini pravi Odrešenik delavskega ljudstva tudi v časni bedi« (79). Ketteler je zahteval ureditev varstva delavcev (zlasti žensk in otrok) in organizacijo samopomoči delavnih stanov: »tu je prva beseda: organizacija (strokovna, zadružna itd.; cilj pa mora biti korporativna organizacija) (Prim. A. U., *Sociologija*, 462–473).« (79) Kettelerjevo delo in ideje niso naletele na plodna tla samo v Nemčiji, temveč so se od tam razširile v druge dežele (Avstrijo, Francijo ipd.), na koncu pa jih je papež Leon XIII. razglasil kot prave. Kettelerjevi učenci so zagovarjali stališče, da mora vsekakor tudi država skrbeti za podrejenost gospodarstva socialni blaginji in s svojimi posegi, npr. z uveljavljanjem delovnega prava in drugimi ukrepi, kapitalizem omejiti. Vendar so se dobro zavedali, da to ni dovolj. Zato so začeli oblikovati različna krščansko-socialna združenja, organizacije v podporo delavskim stanovom, hranilnice, posojilnice itd. Za slovenski prostor je bilo bistvenega pomena krščansko socialno gibanje v Avstriji. Tu velja izpostaviti dunajskega župana Karla Luegerja (župan med leti 1897 in 1910) (Ušeničnik 1910a, 507–508; 1925, 82). Iz Avstrije, natančneje Dunaja, je krščanske socialne ideje in gibanje na Slovensko, pa tudi na Hrvaško, prinesel Janez Ev. Krek in sprožil njihov razmah (1925, 82–84; 1910a, 508–513).

Ušeničnik je zagovarjal pomen osebnega interesa v gospodarstvu in obenem opozarjal, da je njegova odsotnost ena od največjih hib komunističnega gospodarstva boljševiskega tipa. Kljub temu osebnemu interesu postavlja omejitve, saj mora biti vendar podrejen skupnemu dobremu. Na podobni (moralni) podlagi nasprotuje socializaciji boljševiskega tipa. Taka socializacija ni pravična, saj gre za samovoljno razlaščenje, uzurpacijo, ki ne temelji na socialni pravičnosti in razlaščenim ne daje odškodnine (1925, 115).

Ušeničnik je, kot že omenjeno, zelo poudarjal pomen prispevka papeža Leona XIII. na področju socialnega vprašanja. V svojem delu *Sociologija* je tako izpostavil tri njegove okrožnice: „Quod apostolici munertis (Adversus socialistarum sectas)“ (1878), „Rerum novarum (De conditione opificium)“ (1891) in „Graves de communi re“ (1901). Prvo je izdal takoj v prvem letu svojega pontifikata. V njej je opozoril na velik pomen krščanskih idej na socialnem področju in veliko nevarnost materialističnega socializma. V tretji je poudaril, »da vsak v svojem področju izkuša pomagati delavskemu ljudstvu, češ da je stvar silno nujna« (1910a, 482).

Najpomembnejša je, kot že rečeno, druga – o delavskem vprašanju – v kateri je orisan krščanski socialni program za delavske stanovce. V tej okrožnici papež ugotavlja, da je za pomoč delavcem potrebna združena pomoč Cerkve, države ter delodajalcev in delavcev samih. In končni sklep: »Vsi takoj na delo! – Predvsem potreben religiozno-nravni preporod. – Prvo počelo socialnega dela: caritas.« (485) Cerkev mora črpati iz evangelijev – pri zagovarjanju in uveljavljanju pravičnosti, ljubezni in bratstva. Država mora s primerno zakonodajo omogočati socialno blaginjo ter braniti pravice vseh državljanov, posebej delavcev, ker se sami ne morejo. Delavci si morajo sami pomagati s primernimi organizacijami. Najpomembnejši pa je moralno-krščanski preporod. Brez tega, poudarja – sledeč Leonu XIII. – Ušeničnik, je vse socialno delo zaman (1925, 81).

Ušeničnik je menil, da zlo sodobnega gospodarskega sistema izvira iz ločenosti dela in kapitala, kar omogoča prilaščanje dela drugih. Gospodarski obliki, v katerih naj bi se ta delitev preseгла, sta korporacija (1920, 128–129) in zadruga (130). V korporacijah so združeni delodajalci in delavci, v zadrugah pa sploh ni več ‚gospodarjev‘. Gre torej za neke vrste samoupravno rešitev, ki pa je ne smemo zamenjevati s socialističnim samoupravljanjem Kardeljevega tipa, saj temelji na bistveno različni osnovi.

Končni namen socialnega gospodarstva, kot se je zanj zavzemal Ušeničnik, ni le posedovanje dobrin, ampak blaginja in ugodno življenje, ki ga daje (u)poraba oz. uživanje, potrošnja dobrin (1926, 112). Temu namenu ustrezajo vrhovni zakoni socialnega gospodarstva, ki so naslednji: 1. tudi v vsem gospodarstvu morajo vladati božji zakoni (dekalog je tudi za narodno gospodarstvo najvišji zakonik); 2. gospodarstvo mora imeti pred očmi ljudi in njihove potrebe, in ne dobiček (človek mora spet postati središče vsega gospodarstva); 3. gospodarstvo mora skrbeti za blaginjo posameznika na tak način, da blaginja posameznika prispeva k blaginji vseh (krščanski socializem in solidarizem morata zavladati povsod). Le takó človeštvo izpolnjuje voljo Stvarnika, ki je – ko je ustvaril človeka – dejal: »ustvarimo človeka po svoji podobi in naj gospoduje nad vso zemljo.«¹⁶ Le tako se ravna po Kristusovih besedah: »kaj pomaga človeku, če si ves svet pridobi, dušo pa izgubi.« (123)¹⁷

3.1 Korporativizem¹⁸ ter avtoritarna gibanja¹⁹ in ureditve

Iz izhodišč (slovenskega) konservativnega političnega katolištva, ki mu je Ušeničnik pripadal, je razvidno, da določene afinitete konservativnega političnega katolištva s fašizmom ter drugimi avtoritarnimi gibanji in režimi v Evropi so obstajale. Hkrati pa se moramo tudi zavedati, da se je odnos katoličanov do teh pojavov spreminjal. Odločilni dejavnik pri tem so bili pogledi in objave papeža Pija XI. Pij XI. je imel Mussolinija za ‚moža previdnosti‘ in je bil do leta 1935 razvojni težnji evropskih držav v desno (Salazar na Portugalskem in Dollfuß v Avstriji, da ne omenjamo Španije) naklonjen. Razlog za to je, da so imele omenjene vlade nekatere značilnosti, ki jim Cerkev ni nasprotovala. Temeljile so namreč na avtoriteti, redu, hierarhiji, zagovarjale ‚korporativizem‘; ‚spoštovale‘ so družino ter napadale prostožidarstvo in komunizem (Aubert in Rogier 2000, 205). Kljub temu je Pij XI. svoj odnos sčasoma spremenil. Nekrščanske težnje, kot so pretirani nacionalizem, brezpogojna zahteva, da naj interesi države prevladajo nad vsemi drugimi (ki jih je spodbujala *Action française*, ki jo je papež obsodil leta 1926), in rasistična blaznost (ki jo je

¹⁶ 1 Mz 1,26.

¹⁷ Mt 16,26.

¹⁸ Glede zgodovine korporativizma prim. Wiadra 1997 in Pinto, ur. 2017. Za jedrnatne informacije o korporativizmu v medvojni Jugoslaviji prim. Petrungaro 2017. Za korporativizem na Slovenskem glej n. d., 241–242; Zver 1992; Pelikan 1997, 68–95.

¹⁹ V prispevku se z Ušeničnikovim odnosom do marksizma, socializma in komunizma ne ukvarjamo podrobneje. Gre namreč za obsežno temo, ki presega prostorski okvir tega prispevka. O njej so nekateri že pisali: Pirc 1986; Stres 1998; Kos 2004; Griesser-Pečar 2004.

obsodil Sveti oficij leta 1928), ki pa so fašističnim gibanjem in državam lastne, so postale vse bolj očitne. Marca 1937 je Pij izdal dve okrožnici, eno proti komunizmu (DR), drugo proti nacizmu (MbS). Začel je javni boj proti totalitarnim težnjam tako na desnici kot na levici. S tem je začel novo obdobje svojega pontifikata. Njegova svarila pred komunizmom niso bila nova, so pa napredek sovražne propagande proti veri v Sovjetski zvezi v tridesetih letih 20. stoletja, ponovna ožvitev nasilnega preganjanja v Mehiki od leta 1932, napredek komunizma na Kitajskem in v Indokini, odločitev Kominterne iz leta 1935 o uvedbi ljudskih front, kjer je bilo le mogoče, taktično ponujanje roke v Franciji, predvsem pa španska državljanska vojna od julija 1936 dalje, temu vprašanju dali novo težo in razsežnost (Aubert in Rogier 2000, 205).

Vse to pa se je odražalo tudi v pogledih slovenskega konservativnega političnega katolištva na gospodarstvo. Osnovna skupna značilnost je zavračanje tako liberalnega kapitalizma kot tudi socialističnega gospodarstva. Fašisti v Italiji, Salazar na Portugalskem, Dollfuß v Avstriji in (slovensko) konservativno katolištvo so zato iskali drugačno rešitev. Slovenski konservativni katoličani so tako v tridesetih letih 20. stoletja precej podrobno proučevali italijanski fašistični korporativizem, saj so menili, da je fašizem korporativistični model uresničil v dotlej največji meri – in najbolj konkretno (Žebot 1939).²⁰ Usmerjenosti v korporativizem je nedvomno dala velik zagon okrožnica Pija XI. „Quadragesimo anno“, ki je povzročila nejasnosti v razumevanju (Stres 1991, 21–23, 259) in tekmovanje v interpretacijah, saj papež ni izrecno navedel, katere kritike fašizma, ki jih je v okrožnici omenil, sam sprejema (Dragoš 1998, 189). Svojo razlago papeževega stališča je Ušeničnik precej podrobno predstavil v opombah k svojemu prevodu QA (Ušeničnik 1940). Tu ni podal zgolj kritike fašističnega korporativizma v Italiji (174–175; 177–178; 181),²¹ temveč tudi pogled na korporativizem na Portugalskem in v Avstriji (178–182).²²

²⁰ Žebot navaja razloge, zakaj se s Portugalsko ni ukvarjal podrobneje (Žebot 1939): 1. Portugalska je daleč od Slovenije; 2. manjši politični pomen; 3. Portugalska »še ni neposredno spremenila svojih ekonomskih zakonov.« Zadnji razlog sovпада z Ušeničnikovo ugotovitvijo, da sta Portugalska in Avstrija korporativizem načeloma sprejeli, v praksi pa ga dejansko še ne izvajata (glej spodaj).

²¹ Fašizem je kritiziral tudi v drugih svojih besedilih, na primer v knjigi *Obris socialnega vprašanja* iz leta 1938. Po Ušeničnikovem mnenju pri fašizmu prevladuje država/državni interes, pri liberalnem kapitalizmu pa individualni/sebični interes. Samo pravi korporativizem služi skupnemu dobremu, skupni blaginji. Skupna blaginja je tudi pravi namen oziroma funkcija države. Šele v korporativizmu država zares opravlja (in lahko opravlja) to funkcijo, zato je samo v korporativizmu država resnično lahko prava država, vredna tega imena (Ušeničnik 1938, 66–67).

²² Za razliko med katoliško razumljeno korporacijo (Pij XI.) in korporacijo v avtokratskih ali totalitarnih režimih glej Stres 1991, 257ff. Bistvena značilnost združenj, tudi korporacij, v katoliškem smislu je, da je članstvo v njih svobodno – nikogar ni mogoče v nobeno združenje siliti. Ta poudarek je v primerjavi z združenji v avtoritarnih/totalitarnih družbah izjemno pomemben. Tako je na primer fašizem uvedel državne – obvezne korporacije in sindikate (Stres 1991, 257). Druga pomembna trditev katoliške doktrine je, da korporacije same sindikatov kot združenj delavcev ne odpravljajo. Sindikati so še vedno potrebni, vendar morajo biti svobodni. Članstvo v njih mora biti svobodno in obstajati mora možnost različnih sindikatov (Stres 1991, 258). Katoliški družbeni nauk torej načeloma svobodo združevanja v korporacije zagovarja – ta odnos je stalnica od RN do danes. Moramo pa dodati, da je svoboda na področju korporacij po besedah Pija XI. vseeno lahko omejena, če tako zahtevata pravičnost in splošna blaginja (QA, tč. 87). Na to točko – pa tudi na RN (tč. 38), ki državi dovoljuje, da združevanje v določene organizacije prepove, če je to v očitnem nasprotju s poštenostjo, pravičnostjo in blaginjo države – se sklicuje Ušeničnik, ko trdi, da iz papeških enciklik ni razvidno, da korporacije pod nobenim pogojem ne

Ušeničnik je trdil (1940, 174–175), da je Pij XI. v QA podal vsaj posredno kritiko fašističnega korporativizma z navedbo očitkov oziroma strahov nekaterih, ki jih je strnil v tri točke: 1. da bi država nadomestila svobodo delovanje; 2. da bi bilo v novem sindikalnem in korporativnem redu preveč birokratskega in političnega duha; 3. da bi ta ureditev služila bolj specifičnim političnim namenom kot pa obnovi in vzpostavitvi boljšega družbenega reda (QA, t. 95). Ušeničnik je opozoril, da se papež s fašističnim korporativizmom ni želel neposredno soočiti, očitno pa naj bi se z naštetimi očitki oziroma bojznimi strinjal (Ušeničnik 1940, 175). Ušeničnik je ugotovil, da so vsi dosedanji sodobni poskusi korporativizma (fašistična Italija, Dollfušova Avstrija in Salazarjeva Portugalska) bolj ali manj avtoritarni (Ušeničnik 1940, 177–178). Kritiko fašističnega korporativizma je strnil v tri glavne očitke: 1. neupoštevanje načela subsidiarnosti; 2. birokracija; 3. celoten sistem je preveč podrejen fašizmu kot politični stranki. Opozoril je, da so to ‚bistvene notranje‘ pomanjkljivosti sistema (175). V fašističnem sistemu ni svobode in (demokratičnega) samoupravljanja (177). To ni v skladu s papeževim stališčem, da brez samouprave in svobode pravega korporativnega sistema ni (175). Ob tem ne smemo prezreti Ušeničnikovega opozorila:

»Papež podaja le osnovna načela. Iz vsega, kar je papež povedal o korporativnem gospodarskem in družabnem redu, je vidno, da on *kot vrhovni voditelj krščanstva* naglaša le *korporativno načelo* in *osnovne zahteve* tega načela. Podrobnosti so stvar drugih.« (Ušeničnik 1940, 176)

Leta 1933 je Avstrija QA načelno sprejela in načeloma tudi priznala samoupravo gospodarskim družbam. Vendar pa je morala zaradi velike moči komunizma svobodo podjetij precej omejiti (178). Na Portugalskem so izbrali podobno pot kot Avstrija – načeloma je demokratična, samoupravna organiziranost korporacij obstajala, a so bile zaradi komunistične nevarnosti korporacije pod velikim avtoritarnim pritiskom. Oblast je gospodarske družbe sama ustanavljala, določala njihove oblike in delo, jih združevala v podjetniške zbornice – dokler ne bodo ljudje dovolj zreli in osvobojeni komunističnega vpliva, da si bodo lahko vladali sami (178).

Po Ušeničnikovem prepričanju bi moralo biti v čisti korporativni državi – v ožjem pomenu besede – celotno javno življenje (politično, gospodarsko, socialno in kulturno) organizirano v korporacijah. Gospodarske korporacije bi bile torej le en del celotne korporativne organizacije družbe. Drugi del bi sestavljale negospodarske organizacije: javna uprava, obramba, Cerkev, šolstvo, umetnost, zdravstvo. Po svojih predstavnikih bi vse te organizacije izvajale tudi polno zakonodajno oblast (v deželnih zborih in državnem zboru) (Ušeničnik 1940, 181). Ušeničnik je sklenil, da korporativna država v ožjem pomenu še ne obstaja – obenem pa napovedal, da bodo korporacije najbolj značilne za državo prihodnosti (182).

bi smele biti obvezne (Ušeničnik 1940, 176). Nadalje trdi, da bo še posebej pri korporacijah vsaj začasno potrebna ‚neka obveznost‘, ker sicer zaradi odpora komunistov in komunistično naravnanih delavcev korporativnega reda sploh ne bo mogoče izvajati (177). Naj dodamo, da so se takrat za obvezno združevanje – drugače kot Gosar – zavzemali tudi drugi predstavniki uradne katoliške linije na Slovenskem: Krek (njegovo stališče iz knjige *Socializem* (1901, 93) omenja sam Ušeničnik (1940, 177)), Ciril Žebot in drugi (Dragoš 1998, 205, op. 6).

4. Ocena Ušeničnikove vizije družbene prenove

Ušeničnik je bil vrhunsko izobražen in je kot tak lahko bistveno pripomogel k dvigu filozofske, teološke ter splošne intelektualne in akademske ravni v slovenskem prostoru. Nedvomno je bil eden intelektualno najbolj sposobnih in delavnih Slovencev, kar jih je kdaj bilo – briljanten um, ki je s svojimi sposobnostmi osupnil tako domovino kot tujino. Gledano z vidika intelektualne zgodovine lahko rečemo, da je bil otrok in akter katoliškega prenovitvenega gibanja, ki ga je spodbudil papež Leon XIII. To gibanje je na Slovenskem doseglo svoj vzpon in vrhunec pred prvo svetovno vojno, z zmago komunistične revolucije leta 1945 pa svoj zaton (Pirc 1986, 435). Ušeničnik se je zvesto ravnal po nauku matere Cerkve, kar velja tudi za družbeni nauk. Sprejel je vse glavne ideje (socialnih) okrožnic in jih poskušal implementirati v slovenskem prostoru. Iz RN lahko zlasti poudarimo spoznanje, da je za socialno vprašanje potrebna tako gospodarska kot tudi duhovna (torej verska in moralna) reforma. Glede prve sestavine je sprejel spoznanje o pomenu družbenih struktur, (so)lastništva delavcev in njihovih združenj za rešitev socialnega vprašanja. V drugem pogledu se je zavzemal za katoliško prenovo slovenske družbe, ki da edina lahko prinese uspeh. Iz QA velja posebej omeniti idejo ‚korporativne‘ organicistične stanovske družbe in države, iz DR pa obsodbo komunizma.

Glede komunizma so se svarila izkazala več kot upravičena. Kar se tiče korporativizma, je stvar bolj zapletena. Cerkev s papežem Pijem XII. na čelu se je terminu korporativizem odpovedala, češ da korporativistična vizija (Pija XI.) ni izvedljiva, pa tudi zaradi njegove kompromitiranosti, ker je bil povezan s fašističnim in drugimi avtoritarnimi režimi (Stres 1991, 23; 258). To pa še ne pomeni, da se je treba odpovedati vsem vsebinam korporativistične usmerjenosti in motivom zanjo oz. »popolnoma prezreti vrednote, ki jih zagovarja cerkveno učiteljstvo, ko govori o korporacijah« (258); poudarja se velik pomen poklicnih združenj in različnih panožnih povezav (prav tam). Vsekakor moramo težiti k premagovanju ločenosti dela in kapitala, k nesovražnosti med delavci in delodajalci, k poštenemu sodelovanju in (socialnemu) dialogu med obojimi. Prizadevati si moramo za zaščito in organiziranost delavcev, (so)lastništvo delavcev v podjetjih ter zadružno in korporativno (v katoliškem smislu te besede) gospodarstvo, če je to le mogoče. Ena od dobrih poti do poštene plače delavcev je vsekakor ta, da so delavci (so)lastniki podjetij, v katerih delajo. Delavci potrebujejo lastnino oz. uporabo dobrin, ki jim omogočajo, da se neugodnim delovnim pogojem lahko izognejo. Ključ je v obnovi prednosti, ki so jih omogočale občinska zemlja in skupne dobrine. Morali bomo odkriti in izkoristiti vrednosti skupne uporabe lastnine in ustrezne načine njene širše razdelitve. Že strategija RN vključuje širšo razdelitev lastnine – in sicer produktivne lastnine. Za Leona XIII. je to pomenilo predvsem zemljo, ker je bila v njegovem času večina ljudi še vedno odvisna od kmetij ali je prihajala iz družin, ki so bile od zemlje odvisne. V našem času pa je zemljo kot primarno sredstvo bogastva nadomestil »kapital« (Médaille 192, 2007). Zato vključevanje delavcev v lastništvo podjetij, kjer delajo, obsega tudi ‚vizija‘ Janeza Pavla II. (LE, tč. 14.5).

Zavedati se moramo, da je glavni vir gospodarske rasti ‚človeški‘ in ne toliko fizični kapital. Ekonomist Theodore W. Schultz je že pred več kot šestdesetimi leti dokazal, da lahko z rastjo kapitala pojasnimo manj kot polovico ekonomske rasti (Schultz, 1961, 6; Mueller 2010, 83–84). Od kod torej preostali del rasti? Schultz je ponudil hipotezo, da iz »človeškega kapitala«. ²³ Gre za rast populacije in njenih večšin (Médaille 2007, 165): delavci so si pridobili znanje in veščine, ki imajo ekonomsko vrednost, kar je povezano z vlaganjem v izobraževanje in zdravje delavcev in z notranjimi migracijami – da imajo ljudje možnost priti do boljše službe (Schultz 1961, 1; 3; Mueller 2010, 84). To hipotezo je John W. Kendrick, pionir ekonomskih meritev (Mueller 2010, 84), formuliral kot hipotezo totalnega kapitala (ang. *total capital hypothesis* (84)) in jo tudi potrdil (Kendrick, Lethem in Rowley 1976; Kendrick 1994, 16). Dokazal je, da sta vzgoja in izobraževanje otrok odgovorna za 63 % rasti, neotipljivi kapital (raziskovanje in razvoj) za 5 %, otipljivi kapital pa za 32 % rasti (Mueller 2010, 84–85). To se dobro ujema z naukom (Katoliške Cerkve), ²⁴ da je vir vse vrednosti človeško delo, kapital pa le golo sredstvo – kar je neposredno nasprotje tega, kar uči z utilitarizmom prežet ekonomski neoklasicizem (Médaille 2007, 165).

Že dejstvo, da je glavni vir gospodarske rasti človeški kapital, terja pošteno plačo delavcev, ki naj bo taka, da lahko delavci poskrbijo tudi za svoje družine ter za vzgojo in izobrazbo svojih otrok, ki sta za oblikovanje človeškega kapitala potrebni. Zato z vidika gospodarske uspešnosti družina ni nekaj poljubnega, ampak odločilen in nepogrešljiv gospodarski dejavnik, saj lahko na sociološko relevantni ravni oblikovanje človeškega kapitala omogočijo le družine. Iz vsega tega izhaja, da moramo ne le zaradi morale, ampak tudi zaradi gospodarske uspešnosti razvijati gospodarstvo, ki je usmerjeno v skupno dobro, ne pa zgolj v ‚dobro‘ države (fašizem, nacizem, socializem) ali posameznikov oz. posamičnih skupin (liberalni kapitalizem). Etika in uspešno gospodarstvo se ne izključujeta, temveč dopolnjujeta. Gospodarstvo kot celota je lahko uspešno le, če je etično, tj. družbeno pravično in usmerjeno v skupno dobro. Z vsem navedenim se sklada družbeni nauk Cerkve od RN pa vse do danes – in vse te trditve je prevzel tudi Ušeničnik.

Kot manj realistična in manj primerna se je izkazala zamisel popolne rekatolizacije (slovenske) družbe. To spoznanje je dozorelo tudi v Cerkvi – in se artikuliralo na drugem vatikanskem cerkvenem zboru, »ko se Katoliška cerkev s svojim sporočilom ne obrača več le na vernike in na krščanske dežele, marveč na vse ljudi dobre volje« (Potočnik 2004, 162). Drugi vatikanski koncil zemeljskim stvarnostim nadalje priznava njihovo lastno delovanje, kar v Ušeničnikovem času še ni bila izražena drža (162). To pa še ne pomeni, da Cerkev po drugem vatikanskem koncilu pomena moralnih dejavnikov ne poudarja več. Tudi danes se čuti v tem pogle-

²³ Prav Schultz je tudi skoval izraz človeški kapital (Mueller 2010, 151).

²⁴ Janez Pavel II. v tem pogledu opozarja: »[M]oramo [se] spomniti predvsem na eno načelo, ki ga je vedno učila Cerkev: načelo prednosti ‚dela‘ pred ‚kapitalom‘. To načelo se tiče samega proizvodnega procesa, pri katerem je delo vedno prvenstveni tvorni vzrok, medtem ko ‚kapital‘ kot skupek proizvodnih sredstev ostane le orodje ali orodni vzrok. To načelo je razvidna resnica, ki izhaja iz vse človekove zgodovinske izkušnje.« (LE, tč. 14.2)

du posebej odgovorna, vendar pa svoj prispevek in pripravljenost pomagati »ponuja« (CA, tč. 60; Potočnik 2004, 162), kar je drugačna dikcija od tiste, ki je prevladovala v Ušeničnikovem času. Podobna sta tudi drža oz. prepričanje sodobnih mislecev (post)sekularne dobe, npr. Jürgena Habermasa (prim. Reder et al. 2010), ki se jasno zavedajo predpolitičnih temeljev svobodne demokracije (Ernst-Wolfgang Böckenförde) – in religije kot enega od njenih pomembnih virov. Religija je lahko v tem smislu zelo dragocena, vendar pa mora biti družbeni model, v katerem je prisotna, vključevalen – in to tako do nje same kot tudi do drug(ačn)ih. Edino taka ureditev je v sodobni (post)sekularni družbi realno možna in sprejemljiva.

5. Zaključek

Ušeničnikova vizija družbene prenove je imela dve sestavini: socialno in duhovno, saj je pravilno dojel, da kriza ni samo socialna, temveč tudi duhovna. Prepričan je bil, da brez duhovne prenove ne more biti uspešna nobena socialna prenova. Od Leona XIII. je prevzel, tako kot že pred njim Mahnič, ideal ‚nove krščanske družbe‘ – postopnega ponovnega pokristjanjenja celotne družbe (Pirc 1990, 122). Ušeničnikove temeljne socialne in gospodarske usmeritve lahko ocenimo kot pravilne, kljub temu, da je Cerkev korporativizem upravičeno opustila: družbo je treba razvijati v smeri presejanja delitve med delom in kapitalom, poštenega sodelovanja med delavci in delodajalci ter (so)lastništva delavcev v podjetjih. Potrebna je samozaščita delavcev (delavska združenja in organizacije), prav tako pa mora za njihovo zaščito v razumnih okvirih skrbeti država. Manj posrečena je Ušeničnikova utopična organicistična zamisel družbe, ki naj bi svoje konflikte in nasprotja reševala »le znotraj krščanske religije oziroma Katoliške Cerkve« (Potočnik 2004, 163) in tako dosegala (organsko) usklajenost. Ušeničnik »je [sledil] utopiji, da je še mogoča harmonična, integristična krščanska družba« (163). Ta vizija zaradi modernizacije in sekularizacije že v Ušeničnikovem času ni bila niti sprejemljiva niti izvedljiva, saj ne upošteva dejanske neodpravljalivosti vrednotne in nazorske heterogenosti moderne družbe²⁵ in pomena spoštovanja pluralizma.²⁶ Prava in dejansko možna pot ni integritet in prizadevanje za homogenizacijo (Taylor 2007, 771–772), temveč spoštovanje in gojenje vrednot pristnosti, dialoga in poštenega sodelovanja med različnimi (Žalec 2022) – kar predpostavlja pluralizem (Jamnik 2017) ter držo

²⁵ Charles Taylor govori o nepovratnosti, nereverzibilnosti sekularne dobe v predsekularno (Taylor 1989, 401; Abbey 2000, 199). To pa ne pomeni, da je sekularna doba končno stanje – Taylor je prepričan in upa, da prihaja postsekularna doba (Žalec 2019, 417). Pojmi, ki so primerni za opis postsekularne države in ki so Taylorjevemu razumevanju blizu, so *verjeti znova* (W. H. Auden), *vera po ateizmu* in *druga navinost* (Ricoeur), *krščanstvo brez religije* (religije v smislu ozko konservativne in samonanašajoče se institucije ((Bonhoeffer)), *anateizem* (Kearney) (Kearney 2010; Kearney in Taylor 2016, 77; 79; 90–91; Platovnjak in Svetelj, 2018).

²⁶ Po mnenju Benedikta XVI. je kulturni pluralizem najpomembnejše dejstvo sodobne družbe, ki ga mora upoštevati vsak, ki jo želi izboljšati. Benedikt mu ne nasprotuje in si ga ne prizadeva ukiniti, zavrača pa agregatni pluralizem, v katerem različne kulture ena poleg druge zgolj soobstajajo – brez pravega medsebojnega odnosa. Benedikt se namreč zavzema za dialog med njimi, za odnosno in dialoško pluralnost (Žalec 2022, 114).

(spoznavne) ponižnosti in odprtosti (Muršič Klenar 2020, 583; Strahovnik 2018; Jamnik 2021, 820).

Kratice

- CA** – Janez Pavel II. 1994b [Centesimus annus].
DR – Pij XI. 1994b [Divini redemptoris].
LE – Janez Pavel II. 1994a [Laborem excercens].
MbS – Pij XI. 1994a [Mit brennender Sorge].
QA – Pij XI. 1940 [Quadragesimo anno].
RN – Leon XIII. 1944 [Rerum novarum].

Reference

- Abbey, Ruth.** 2000. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.
- Aubert, Roger, in Ludovicus Jacobus Rogier.** 2000. *Zgodovina Cerkve*. Zv. 5, *Od cerkvene države do svetovne Cerkve (od 1848 do drugega vaticanskega koncila)*. Ljubljana: Družina.
- Debeljak, Majda, ur.** 2018. *Iskalca resnice: Aleš Ušeničnik in njegov brat Franc*. Poljane nad Škofjo Loko: Kulturno društvo dr. Ivan Tavčar Poljane.
- Door, Donal.** 1992. *Option for the Poor: One Hundred Years of Catholic Social Teaching*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Dragoš, Srečo.** 1993. (Eks)centričnost katoliških modelov na Slovenskem. V: France M. Dolinar, Joža Mahnič in Peter Vodopivec, ur. *Cerkev, kultura in politika 1890-1941*, 34–47. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1998. *Katolicizem na Slovenskem: Socialni koncepti do druge svetovne vojne*. Ljubljana: Krtina.
- Engels, Friedrich.** 1977. Razvoj socializma od utopije do znanosti. V: Karl Marx in Friedrich Engels. *Izbrana dela*. Zv. 4, 547–636. Prevedel Mirko Košir. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2009. Predgovor k tretji nemški izdaji. V: Karl Marx in Friedrich Engels. *Komunistični manifest*, 72–79. Ljubljana: Sanje.
- Granda, Stane.** 2004. Ušeničnikov pogled na socialne in gospodarske razmere njegovega časa na Slovenskem. V: Ogrin in Juhant 2004, 25–38.
- Griesser-Pečar, Tamara.** 2004. Odnos Aleša Ušeničnika do komunizma in komunistične revolucije. V: Ogrin in Juhant 2004, 167–196.
- Jamnik, Anton.** 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.
- . 2021. Med upanjem kot darom in iluzijami samozadostnega subjekta. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:807–824.
- Janez Pavel II.** 1994a. Laborem exercens [O človeškem delu]. Okrožnica. V: Juhant in Valenčič 1994, 471–513.
- . 1994b. Centesimus annus [Ob stoletnici]. Okrožnica. V: Juhant in Valenčič 1994, 562–610.
- Juhant, Janez.** 1994a. Sto let katoliškega družbenega nauka. V: Juhant in Valenčič 1994, 9–35.
- . 1994b. Predstavitev. V: Juhant in Valenčič 1994, 37–38.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez, in Nik Trontelj.** 2019. Aleš Ušeničnik – soustanovitelj in sooblikovalec UL. V: Bogdan Kolar, ur. *Učitelji Teološke fakultete za ustanovitev in ohranitev Univerze v Ljubljani*, 221–244. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kearney, Richard, in Charles Taylor.** 2016. Transcendent Humanism in a Secular Age: Dialogue with Charles Taylor. V: Jens Zimmermann in Richard Kearney, ur. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*, 76–92. New York: Columbia University Press.
- Kendrick, John W.** 1994. Total Capital and Economic Growth. *Atlantic Economic Journal* 22, št. 1:1–18.
- Kendrick, John W., Yvonne Lethem in Jennifer Rowley.** 1976. *The Formation and Stocks of Total Capital*. New York: National Bureau of Economic Research.
- Keraney, Richard.** 2010. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press.

- Kos, Janko.** 2004. Aleš Ušeničnik in kritika marksizma. V: Ogrin in Juhant 2004, 167–177.
- Kralj, Albin.** 2004. Ušeničnikov odnos do predvojnne katoliške levice in Gosarja. V: Ogrin in Juhant 2004, 127–143.
- . 2009. *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani*. Ljubljana: Nova revija.
- Krek, Janez Evangelist.** 1901 *Socijalizem*. Ljubljana: Slovenska krščansko-socialna zveza.
- Marx, Karl, in Friedrich Engels.** 2009. *Komunistični manifest*. Prevedel Božidar Debenjak. Ljubljana: Sanje.
- Médaille, John.** 2007. *The Vocation of Business: Social Justice in the Market Place*. New York: Continuum.
- Mueller, John D.** 2010. *Redeeming Economics: Rediscovering the Missing Element*. Wilmington: ISI Books.
- Leon XIII.** 1878 Quod apostolici muneris. Enciklika. Vatikan. 28. 12. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html (pridobljeno 29. 7. 2022).
- . 1901. Graves de communi re. Enciklika. Vatikan. 18. 1. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re.html (pridobljeno 29. 7. 2022).
- . 1994. Rerum novarum [Nove stvari]. Okrožnica. V: Ogrin in Juhant 2004, 37–65.
- Mahnič, Anton.** 2000. *Več luči!: iz „Rimskega katolika“ zbrani spisi*. Ljubljana: Jutro; Nova Gorica: Branko.
- Murphy, William.** 1993. In the Beginning: Rerum Novarum (1891). V: George Weigel in Robert Royal, ur. *Building the Free Society: Democracy, Capitalism and Social Teaching*, 1–30. Grand Rapids: Eerdmans.
- Muršič Klenar, Matjaž.** 2020. Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 3:575–584.
- Ogrin, Matija, in Janez Juhant, ur.** 2004. *Aleš Ušeničnik, čas in ideje: 1868–1952*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pelikan, Egon.** 1997. *Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Obzorja.
- Petrungaro, Stefano.** 2017. Inter-war Yugoslavia seen through corporatist glasses. V: Antonio Costa Pinto, ur. *Corporatism and Fascism: The Corporatist Wave in Europe*, 236–271. New York: Routledge.
- Pij XI.** 1930–1931. Okrožnica papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda po evangelijskih načelih ob štiridesetletnici okrožnice Leona XIII. „Rerum novarum“. *Čas* 25, št. 8–9:313–359.
- . 1937. Divini redemptoris [Božanski odrešenik]. Okrožnica. Prevedel dr. Aleš Ušeničnik. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- . 1940. Quadragesimo anno [O obnovi družbenega reda]. Okrožnica. Prevedel Aleš Ušeničnik. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- . 1994a. Mit brennender Sorge. Okrožnica. V: Juhant in Valenčič 1994, 109–127.
- . 1994b. Divini redemptoris [Božanski odrešenik]. Okrožnica. V: Juhant in Valenčič 1994, 131–158.
- Pinto, Antonio Costa, ur.** 2017 *Corporatism and Fascism: The Corporatist Wave in Europe*. New York: Routledge.
- Pirc, Joško.** 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov: Katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*. Ljubljana: Družina.
- . 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. V: Edo Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109–126. Celje: Mohorjeva družba.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2018. Anatheism – an incentive to discover the importance of discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:375–386.
- Potočnik, Vinko.** 2004. Ušeničnik in sociologija. V: Ogrin in Juhant 2004, 155–164.
- Reder, Michael, Josef Schmidt, Jürgen Habermas, Norbert Brieskorn in Friedo Ricken.** 2010. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press.
- Schultz, Theodore.** 1961. Investment in Human Capital. *American Economic Review* 51, št. 1:1–17.
- Srebrnič, Josip.** 1921. Metoda Mahničevega javnega nastopanja. *Čas* 15, št. 3–4:204–224.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- Stres, Anton.** 1991. *Oseba in družba: Pregled katoliškega družbenega nauka*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1998. Neosholastična kritika marksizma. *Bogoslovni vestnik* 58, št. 4:505–524.
- Strle, Anton.** 1968. Ob stoletnici rojstva doktorja Aleša Ušeničnika (1868–1952). *Bogoslovni vestnik* 28, št. 3–4:168–211.
- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. *A Secular Age*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tominšek, Mateja.** 2004. Dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952), katoliški filozof, teolog, pisatelj, urednik in kulturni delavec. V: Ogrin in Juhant 2004, 13–24.

- Trontelj, Nik.** 2019. Aleš Ušeničnik (1868-1952): profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:71–82.
- Ušeničnik, Aleš.** 1907. Pomen krščanske sociologije. *Čas* 1:403–411.
- . 1910a. *Sociologija*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.
- . 1910b. Sociologija in socialno delo: apologija krščanstva. *Društveni govornik* 2:99–109.
- . 1920. *Uvod v krščansko sociologijo*. Ljubljana: Slovenska krščansko-socialna zaveza.
- . 1921. Dr. Anton Mahnič kot filozof. *Čas* 15, št. 3–4:147–167.
- . 1925. *Socialno vprašanje: osnovni nauki v vprašanih in odgovorih*. Ljubljana: Društvena nabavna zadruga.
- . 1926. *Socialna ekonomija: osnovni nauki v vprašanih in odgovorih*. Ljubljana: Društvena nabavna zadruga.
- . 1927–1928. Slovanski agrarizem. *Čas* 24:276–279.
- . 1930–1931. Opombe. *Čas* 25, št. 8–9:359–380.
- . 1937. Pripombe in pojasnila. V: Pij XI. 1937.
- . 1938 *Obris socialnega vprašanja*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- . 1940. Razlaga. V: Pij XI. 1940.
- . 2000. Uvod. V: Anton Mahnič 2000, v-viii.
- Veber, France.** 1927. *Idejni temelji slovanskega agrarizma: Programatična socialna študija*. Ljubljana: Kmetijska tiskovna zadruga.
- . 1930. *Filozofija: načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Wiadra, Howard J.** 1997. *Corporatism and Comparative Politics: The Other Great ,Ism'*. Boston, MA: M. E. Sharpe.
- Zver, Milan.** 1992. Korporativizem v slovenski politični misli v 20. in 30. letih. *Časopis za kritiko znanosti* 20, št. 148–149:37–45.
- Žalec, Bojan.** 2002. *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2019. Between secularity and post-secularity: critical appraisal of Charles Taylor's account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:411–423.
- . 2022. *Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija*. Ljubljana: Družina.
- Žebot, Ciril.** 1939. *Korporativno narodno gospodarstvo: korporativizem, fašizem, korporativno narodno gospodarstvo*. Celje: Družba sv. Mohorja.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 975—988

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 122/129Ušeničnik A.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Klun

© 2022 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika in njena (post)moderna kritika

The Neo-scholastic Metaphysics of Aleš Ušeničnik and its (Post)Modern Critique

Povzetek: Aleš Ušeničnik je bil eden vodilnih predstavnikov slovenske neosholastične misli, ki je gradila na aristotelskih predpostavkah ‚večne filozofije‘. Prvi del članka predstavi Ušeničnikovo neosholastično metafiziko in njegovo razumevanje krščanstva oziroma katolištva. Ušeničnik je izrazito kritičen do modernosti, ki zanj pomeni odpad od večnih resnic klasične metafizike in ki je po njegovem nezdružljiva s katoliško vero. Drugi del članka postavi pod vprašaj tako Ušeničnikovo kritiko modernosti kot tudi nujnost aristotelsko inspirirane metafizike kot ‚naravne osnove‘ krščanskega pogleda na svet. Ob tem zagovarja tezo, da obstaja določena napetost med novostjo krščanskega razodetja in grško metafiziko, kar je eden od pomembnih vzrokov za vzpon modernosti. Krščanstvo, ki ima za osnovo biblično razumevanje časa in zgodovine, se ne pusti ujeti v statično in rigidno metafizično zgradbo. V tretjem delu se članek posveti izzivom, ki jih prinaša postmoderna doba z zavračanjem vsake metafizike, kar pa je s stališča krščanstva nesprejemljivo. Zato je pomembno, da se prenovi sodobno razumevanje metafizike, da bo sposobno prepoznati pozitivne razsežnosti tradicije – vključno z Ušeničnikom –, obenem pa upoštevati specifično bibličnega razodetja v njegovi bivanjsko zgodovinski razsežnosti.

Ključne besede: Aleš Ušeničnik, neosholastika, metafizika, krščanstvo, modernost, postmoderna

Abstract: Aleš Ušeničnik was one of the leading representatives of Slovenian neo-scholastic thought, which was built on the Aristotelian assumptions of the “perennial philosophy”. The first part of this article presents Ušeničnik’s neo-scholastic metaphysics and his understanding of Christianity and Catholicism. Ušeničnik is highly critical of modernity, which refuses the eternal truths of classical metaphysics, and that Ušeničnik considers incompatible with the Catholic faith. The second part of the article questions both Ušeničnik’s critique of modernity and the necessity of Aristotelian-inspired metaphysics as the “natural basis” of the Christian worldview. It is argued that there is a tension between

the novelty of Christian revelation and Greek metaphysics, and that is one of the important causes of the rise of modernity. Christianity with its biblical understanding of time and history cannot be expressed in a static and rigid metaphysical structure. The third part of the article addresses the challenges of postmodernity and its rejection of metaphysics, which is not acceptable from the Christian point of view. It is therefore important to look for a new understanding of metaphysics, as to be able to recognize the positive dimensions of tradition – including Ušeničnik – while taking into account the peculiarity of biblical revelation in its existential-historical dimension.

Keywords: Aleš Ušeničnik, neo-scholastics, metaphysics, Christianity, modernity, postmodernity

Zrelo ustvarjalno obdobje teologa in filozofa Aleša Ušeničnika lahko postavimo v čas pred približno sto leti in če z današnjega stališča pogledamo nazaj, se kar ne moremo načuditi, koliko idejnih sprememb se je v zgodilo v tem, za zgodovinske filozofske okvire dokaj kratkem obdobju.¹ Nemški sociolog Hartmut Rosa (2013, 4) upravičeno govori o razvoju modernosti kot nenehnem pospeševanju družbenih sprememb in zdi se, da to pospeševanje velja tudi za idejne premike v družbi. Ušeničnik je bil še globoko zasidran v t. i. ‚večni filozofiji‘ (*philosophia perennis*), ki je nudila metafizično osnovo za krščansko (neo)sholastiko, in je svojega idejnega nasprotnika videl v moderni filozofiji, ki je z Descartesom in Kantom zapustila ontološka izhodišča klasične metafizike. Toda danes je tudi moderna dediščina Kanta in razsvetljenskih idealov postavljena pod vprašaj. Postmoderno mišljenje vse bolj širi svojo prevlado. Če za Ušeničnika modernost predstavlja odpad od resnice, bi postmoderna misel zanj verjetno pomenila najtemačnejši scenarij, ki ne zadeva le razkroja resnice, temveč tudi človekove eksistence.

Seveda je taka sodba sprejemljiva le, če sprejmemo Ušeničnikova neosholastična izhodišča oziroma če vztrajamo na ‚večni filozofiji‘, ki jo je najzvesteje izrazil Aristotel in ki je v srednjem veku postala filozofska osnova krščanskega pogleda na svet. Drugače je, če dopustimo, da ima moderna filozofija svojo upravičenost in da tudi postmoderna misel naslavlja pomembna vprašanja, ki jih ne moremo odpraviti zgolj z moralnimi obsodbami nihilizma. Prva raven tukajšnjega razmisleka torej zadeva odnos med filozofskimi pozicijam znotraj širšega konteksta zahodne duhovne zgodovine (antika – moderna – postmoderna) in ni neposredno vezana na teologijo. Druga raven pa zadeva odnos med krščanstvom in filozofijo oziroma se dotika vprašanja, ali se krščanstvo nujno navezuje na določeno filozofsko razumevanje stvarnosti, brez katerega bi krščanska vera in teologija izgubili svojo ‚naravno‘ osnovo. V tem članku bom poskusil pokazati, da Ušeničnikovo stališče, ki vztraja na ‚stari‘ metafiziki in slednjo razume kot naravno podlago za krščanstvo, ne poseduje ustrezne prepričljivosti. Nasprotno, moderna in celo postmoderna misel lahko postaneta pomemben sogovornik krščanstvu, kajti sledn-

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

je ne temelji na filozofskih uvidih, temveč na razodetju bibličnega Boga. Ali to pomeni, da je Ušeničnikova oziroma neosholastična misel preživeta in se postavlja na moderno ali celo postmoderno izhodišče, ki kar počez zavrača vso metafiziko? Nikakor. Potreben je diferenciran pristop, ki bi ga lahko imenovali hermenevtičen v širšem pomenu besede. Hermenevtika tu ne pomeni postmoderne svobode interpretiranja in zanikanja resnice, temveč previdnost pri tem, da bi ,objektivni' smisel ali resnico prehitro povezali z eno samo razlago in jima s tem napravili medvedjo uslugo. Takšen hermenevtičen pristop je v odnosu do sholastične misli napravila tudi teologija, kar se je posebej manifestiralo pri drugem vatikanskem koncilu, ki je iskal prenovljeno in posodobljeno razumevanje večno resničnega krščanskega oznanila.

1. Ušeničnik v idejnem boju proti moderni filozofiji

Ušeničnik, ki je na papeški univerzi Gregoriana dobil odlično filozofsko izobrazbo, je v polnosti prevzel neosholastično misel in v njej prvenstvo sv. Tomaža Akvinskoga, čigar filozofija je po okrožnici papeža Leona XIII iz leta 1879 postala uradna filozofija katoliške Cerkve. Ušeničnik pri Tomažu ceni, da se »gradi vsa metafizika z neko matematično razvidnostjo in gotovostjo« (Ušeničnik 1939–1940, 10:243) in da se pod tem pogledom »Skotus in Suarez ne moreta meriti s Tomažem. Njuna logika je s tomističnega vidika slabotnejša, razvidnost njiju zaključkov manjša.« (244) Manjši brat Janez Duns Skot (1265/6–1308) in jezuit Francisco Suarez (1548–1617) sta poleg tomistične smeri, ki so jo negovali dominikanski sobratje Tomaža, zasnovala svoji sholastični smeri, ki sta bili živi zlasti v njihovih redovih. Med temi smermi so obstajale precejšnje razlike, res pa je, da so se vse navezovala na Aristotelova ontološka izhodišča, zato Ušeničnik v njih vidi »tri stopnje sholastične filozofije, ki vse izhajajo iz istih aristotelskih virov in se razlivajo v mogočno metafiziko o svetu, duši in Bogu« (244).

Prav ta metafizika je z vzponom moderne filozofije prišla pod vprašaj. Pri tem procesu ima posebno vlogo Kant, zato Ušeničnik zapiše: »Kantovo filozofijo smemo postaviti celo za izhodišče vseh modernih metafizičnih zmot.« (Ušeničnik 1939–1940, 7:293) Precej huda trditev, vendar povsem v duhu tedanje neosholastike. Kant je namreč razglasil metafizične sklepe o svetu, duši in Bogu za gole ideje, katerih obstoja ni mogoče dokazati. Potrebno se je zavedati, da so bili ravno dokazi za obstoj Boga kot prvega vzroka, obstoj presežne človeške duše in obstoj z umno strukturo zaznamovanega sveta, jedro klasične metafizike, brez katerih bi slednja izgubila svoj smisel. Kantova kritika metafizike pa je postala možna šele na novih spoznavnoteoretskih izhodiščih, ki zaznamujejo novoveški obrat k subjektu. Moderna filozofija za razliko od stare ne izhaja več iz samoumevne danosti sveta (kozmosa), znotraj katerega se umešča in sebe razume tudi človek, temveč iz človeka, ki mora izhajajoč iz svoje ,subjektivne' notranjosti šele priti do spoznanja sveta in tudi sicer do kakršnega koli ,objektivnega' spoznanja. Zato se pojavi, kot pravi Ušeničnik, ,problem modernih' in to je namreč ,dvom' (13). Modernost je

zasejala dvom ne zgolj v vsebino spoznanja (kaj velja za resnico), temveč v sposobnost spoznanja na sploh (sposobnost doseganja resnice).

Problem spoznanja in z njim povezan dvom res predstavlja veliko spremembo glede na antično misel – v novem veku namreč dobi epistemologija prioriteto pred ontologijo –, predstavlja pa tudi izziv za vero. Ušeničnik zapiše: »Verska dvomljivost je ena najstrašnejših kazni, ki jo je Bog poslal na človeštvo!« (Ušeničnik 1939–1940, 10:99) Ob tem ne moremo spregledati Ušeničnikovega razumevanja vere, ki se naslanja na širšo katoliško tradicijo in posebej na neosholastični pogled. Vera pomeni prepričanje o nečem oz. imeti nekaj za resnično.² Vera je predvsem *fides quae*, tisto, kar verjamemo in verujemo oziroma vsebina vere. *Fides qua*, vera kot dejanje zaupanja, vera ‚s katero‘ (*qua*) verujemo, je potisnjena v ozadje. Še več, vera kot zaupanje je potrebna prav tam, kjer ni gotovosti, kjer je možen dvom, zato takšna vera dobi vlogo predvsem pri sprejemanju dogem, ki jih ni mogoče doumeti. Ušeničnikov ideal vere je gotovost, ki odpravi dvom. Zato je vloga filozofije v tem, da zagotovi gotovost oziroma v Ušeničnikovem besednjaku ‚izvestnost‘ spoznanja. Vloga teologije pa je v tem, da pokaže gotovost *krščanske vere*. »Nekateri imenujejo že naravno spoznanje človeštva o Bogu in posmrtnosti *vero*. Tako govorjenje je seveda dvoumno. Kdo bi namreč utegnil sklepati, da ni pravo spoznanje, in to bi bilo zmotno. Je pravo spoznanje.« (75) Na ravni naravnega spoznanja je vera postavljena nižje od spoznanja. Drugače pa je vera v odnosu do nadnaravnega razodetja, na katerem temelji krščanstvo. Ušeničnik zapiše: »Vera v pravem pomenu je pa vera, ki z njo sprejmemo krščanstvo.« (76) V tem primeru je vera višje od naravnega spoznanja, ker je naš um omejen.

»Razodetje krščanske dogme, je tako lepo rekel sv. Tomaž Akvinski, je bilo tudi zato potrebno, da bi resnico bolj resnično spoznali. Dogma nam namreč s svojo nedoumnostjo oznanja prav to, da ne moremo izmeriti vse resnice. [...] Predrzo je, če kdo misli, da more s svojim umom resnico izmeriti in da je to resnično, kar on spozna, in da ni resnično, česar on ne spozna. Ta predrznost je mati zmot in dogma osvobaja duha, da ponižno išče resnico.« (Ušeničnik 1939–1940, 7:12)

Na prvi pogled se zdi, da Ušeničnik ostaja v dvoumnosti glede moči spoznanja v filozofiji. Po eni strani zagovarja možnost naravnega, t. j. filozofskega spoznanja, kot ga najdemo v večni filozofiji, po drugi strani pa naravni um trči na meje, ki jih presežeta razodetje in vera. Toda v tem po njegovem ni neskladnosti, kajti zmožnost spoznanja (resnice) ne izključuje omejenosti uma: da namreč ne more spoznati celotne in absolutne resnice, kot jo lahko pozna samo Bog.³ Večji problem

² Lah opredeli razumevanje vere pri Ušeničniku kot »razumsko pritrditev resnici v Cerkvi« (Lah 2004, 294). »Vera je tako v prvi vrsti in bistveno zadeva razuma oziroma uma. Z umom človek sprejema od Boga razodete resnice, ne da bi notranje uvidel to, kar veruje. Uvidi le to, da Bogu mora verovati, če govori. [...] Kategorija odnosa, ki v personalistično usmerjeni teologiji in filozofiji (ki je bila takrat že navzoča) prevzema ontološko resničnost, je v Ušeničnikovem mišljenju skoraj odsotna.« (295)

³ Podobno stališče zagovarja tudi Tomaž Akvinski, ki po eni strani umu pripisuje zmožnost, da »doseže notranjost in bistvo stvari« (*ad interiora et essentiam rei pertingit*, QDV 1, 12), po drugi strani pa nikoli

je zoženje vere na izpovedovanje razodetih resnic v smislu vsebinskih opredelitev (dogem) oziroma da se tako razumljena vera razlaga po modelu grškega razumevanja resnice kot ‚ne-skritosti‘ (gr. *alētheia*). Biblični pojem vere v smislu zaupanja in biblično pojmovanje resnice v smislu pričevanja⁴ se povsem umakneta pred filozofskim modelom védenja in resnice.

Toda vrnimo se k problemu moderne filozofije, kot ga vidi Ušeničnik. Zaradi epistemološkega dvoma in zavrnitve metafizike se je zrušila nekdanja trdnost mišljenja, kar je privedlo do ‚anarhije‘ v moderni filozofiji. »Moderna filozofija – kje si? Pridobitve moderne znanosti vidimo, odlomke vidimo, a sinteze, enotne filozofične misli, nikjer. Sestav pobija sestav, povsod vlada umska anarhija. In v tej anarhiji nikjer jasnosti, nikjer luči!« (Ušeničnik 1939–1940, 10:24) Tisto, kar je za Ušeničnika pri vsem najbolj zaskrbljujoče, niso teoretska razhajanja, temveč nesposobnost moderne filozofije, da odgovori na praktična vprašanja življenja. Ušeničnikovo najizvirnejše delo nosi naslov *Knjiga o življenju*, ker verjame, da se resnica filozofije in tudi vere odloča v odnosu do celovitih vprašanj življenja. Knjigo razdeli v tri dele: Dvom življenja, Blagovest življenja in Smisel življenja. V prvem delu obravnava problem modernega dvoma, ki se ga loti z vprašanjem »Ali je življenje vredno življenja?« (7) Človekovo življenje, tako meni Ušeničnik, mora imeti določen cilj in šele ta cilj lahko življenju podeli potrebni smisel. Ob tem ni moč tajiti, da človek hrepeni po sreči in da je doseganje srečnosti v tesni povezavi s človekovim moralnim ravnanjem. »To dvoje – npravna resnoba življenja in hrepenenje po sreči – kaže sledi, kje mora biti pravi vidik in kje resnica življenja.« (21) Toda človekovo hrepenenje se ne ustavi pri (za)časnih in končnih rečeh, temveč v sebi nosi hrepenenje po večnosti, po ‚blaženstvu‘ (lat. *beatitudo*). Ali je hrepenenje človeka po večni sreči zgolj utvara? Ali imajo npravni in ostali ideali svojo utemeljitev v resničnosti, ali so gola iluzija? »Vsi ideali zbujaajo v duši hrepenenje, da bi se uresničili. Duša čuti, da je ustvarjena za ideale, da je uresničenje idealov nje življenje, utešenje nje hrepenenja po miru, po sreči, po blaženstvu.« (141) Če moderna filozofija zavrne metafiziko ali če glede uresničitve idealov ostaja v neodločnem agnosticizmu, potem izmika temelje življenju in ga ni sposobna osmisлити. Zato Ušeničnik ne izbira besed pri svoji kritiki: »Agnosticism je torej lažnivo naziranje, dobro za filozofe po gorkih sobah, naravno za izživele razkošnike, a brez vrednosti za ljudi, ki iščejo opore in moči v težkih borbah življenja.« (57) Odgovori, ki jih ponuja moderna filozofija in ki so manj od večnosti, ne morejo rešiti dvoma življenja.

Blagovest življenja je po Ušeničniku v tem, da »[r]esnica življenja mora biti, resnica je« (63). To resnico življenja prinaša krščanstvo. »Krščanstvo je rešilo uganoko življenja. Pokazalo je v večnost in neskončnost, in iz večnosti in neskončnosti je zasijala luč v temo.« (66) Za Ušeničnika življenje, ki ne doseže uresničitve svo-

v popolnosti ne spozna bistev (*rerum essentiae sunt nobis ignotae*, QDV 10, 1). Ušeničnik občuduje Tomaževo ponižnost v odnosu do resnice (Ušeničnik III, 67).

⁴ Levinas (1972) razlikuje med dvema pojmovanjema resnice: grški pojem v ospredje postavlja razkrivanje in manifestacijo (fr. *dévoilement*) bivajočega, biblični pojem pa resnico poveže z (osebnim) pričevanjem (fr. *témoignage*).

jega hrepenenja po večni sreči, nima smisla. »Brez posmrtnosti sam nesmisel!« (67) Pri tem ni možen nikakršen kompromis, nobeno vmesno stališče, zato je nujna ‚ločitev duhov‘. Zdaj ne zadostuje niti metafizična presežnost, temveč je potrebno sprejetje krščanstva. »Moderno človeštvo je Kristusa zavrglo. Naša doba je doba velike apostazije. [...] Zato se potaplja moderno človeštvo v agnosticizem, skepticizem, umski nihilizem.« (79) Brezkompromisna drža vodi v izključevanje: »Ali nihilizem ali krščanstvo. Druge alternative ni več.« (81) »Ali vera ali propast.« (95) Smisel življenja podaja krščanska vera, toda ta vera mora sloneti na pravem razumskem spoznanju, ki ga nudi metafizika večne filozofije. Da Kant denimo dopušča pojem vere,⁵ ki je lasten protestantski tradiciji, je za Ušeničnika nepomembno, ker je povsem prepričan v superiornost katoliškega pojmovanja vere kot celovite razlage stvarnosti. Izključujoča drža gre torej še dlje: le katoliško krščanstvo poseduje resnico. V tem primeru je zanimivo sklicevanje na moč avtoritete, izza česar lahko prepoznamo argument moči, ki nadomesti moč argumenta.⁶ Ušeničnik takole razlaga:

»Že dejstvo, da je toliko verstev, ki vsa trdijo, da so razodeta, dokazuje, da človeštvo silno potrebuje razodetja. Treba je razodetja, da reši človeštvo negotovosti in večnih skrbi. In to razodetje mora imeti prav zato nezmotljivo avtoriteto! Da je protestantizem zašel v naši dobi v tako žalostno krizo, tega je krivo vprav to, da je zavrgel nezmotljivost. [...] Toda temeljna, bistvena razlika, ki loči rimsko Cerkev od protestantovskih, ni ta ali ona dogma, ampak avtoriteta, ki je podlaga dogem. Rimsko Cerkev sloni na nezmotljivi avtoriteti. [...] Če pa govorimo o razodetju, moramo govoriti le o krščanstvu. Najstarejša, najlegitimnejša, najenotnejša oblika krščanstva je pa v katoliški Cerkvi. *Katolicizem rimske Cerkve je edino logično razodetje!*« (90–92)

Tema nezmotljivosti, v kateri odmeva prvi vatikanski koncil, ki ga je papež Pij IX sklical v letu, v katerem se je Ušeničnik rodil, je bil katoliški odgovor na naraščajoči dvom modernosti, podobno kot je bil poziv k tomizmu kot uradni filozofiji katoliške Cerkve odgovor na ‚anarhijo‘ in kriva pota novoveških miselnih tokov. Toda ta stališča – tako v teologiji kot v filozofiji – so se izkazala za preveč enostranska in jih je morala Cerkev v 20. stoletju temeljito prevetrili. Tudi nepopustljiva drža Ušeničnika, ki v duhu tedanjega katolištva gotovost povezuje z močjo in posest resnice z nestrpnostjo do drugače mislečih, je danes izgubila svojo prepričljivost in sprejemljivost. Modernost je namreč nadaljevala svojo pot in krepila se je tudi kritika metafizike – do današnjega stanja, ko je filozofija komaj še ime, ki uspe združevati najrazličnejše stile in vsebine mišljenja, in ko je odprtost za metafizično presežnost bolj spomin kot živeta življenjska praksa. Toda v vsem tem bi bilo napačno videti zgolj rušenje trdne katoliške resnice in pot v ‚propast‘. Kaj pa če je problem rigidnost (neo)sholastične zgradbe, ki si je lastila status edino pravega razumevan-

⁵ »Moral sem ukiniti védenje, da bi napravil prostor veri.« (Kant 1983, 33)

⁶ Ušeničnik tako poudarja avtoriteto Cerkve, »ker se lahko pojavijo velika vprašanja, ki jih more odločiti le Cerkev, in ako se načelno ne poudarja cerkvena avtoriteta, bi bila v takih časih odločitev Cerkve brez moči.« (Ušeničnik 1939–1940, 1:298).

ja krščanstva in ki je stavila na eno samo ,večno' metafiziko? Morda pa ima kritika, ki je to zgradbo doletela v sodobnosti, pozitivne aspekte, ki krščanstvo in katolištvo silijo k poglobljenemu premisleku lastnih izhodišč?

2. Zgodovinska kompleksnost odnosov med krščanstvom in metafiziko

Znotraj neosholastičnega okvira obstajajo za Ušeničnika jasne ločnice. Na eni strani je krščanska resnica, ki vsebuje naravni razum in nadnaravno razodetje, na drugi strani so moderni odkloni in odpad od resnice. Naravni razum je poenačen z večno filozofijo, »ki jo je prvi zajel Aristoteles, morda največji mislec vseh časov, a za njim oblikoval v mogočni sintezi Tomaž Akvinski« (Ušeničnik 1939–1940, 10:249). Da postane Aristotel ,največji mislec', tako zelo pomemben tudi za krščanstvo, je moralo dejansko preteči dvanajst stoletij, saj sta v prvem tisočletju za krščanstvo in razvoj njegove teologije bistveno pomembnejša Platon in njegova dediščina. Pravzaprav je Aristotel sinonim za to, čemur bi danes rekli ,znanost' in Tomaž Akvinski iskreno verjame, da je omogočil plodno soglasje med krščansko vero in ,znanstveno' razlago sveta. Toda že v Tomaževem času je bilo mnogo odličnih krščanskih teologov zadržano do Aristotela in do uvajanje njegovih ontoloških kategorij v krščansko izkustvo sveta in življenja. Duns Skot, ki ga omenja Ušeničnik, zasnuje drugačna metafizična izhodišča (Honnefelder 1987), ker v Aristotelovi metafiziki ne vidi prostora za specifično krščansko razumevanje Boga, človeka in sveta. Grška metafizika, tako pri Platonu kot pri Aristotelu, je v svoji osnovi ,kozmoloska', ker temeljne pojme (kategorije), v katerih poskuša artikulirati stvarnost, jemlje iz doživljanja in razumevanja sveta (kozmosa). Ker v kozmosu odkriva regularnost, ki je večna, in ker so obče zakonitosti nadrejene posameznosti, se temu ustrezno oblikuje ideal biti (bivajočega) kot nečesa obstojnega, nespremenljivega, večnega, univerzalnega. Posledično dobi čas, še bolj pa zgodovina, sekundarno vlogo. Za Platona časovno spreminjanje sploh ni nekaj resničnega, ker je resnična bit obstojna, Aristotel pa spreminjanje vzame resno in čas razloži z znanim ontološkim parom: možnost in dej(anskost). Toda ali lahko ontološke kategorije kot so substanca–akcidenca, možnost–dej, materija–forma in druge predstavljajo osnovo za biblično oziroma krščansko razumevanje stvarnosti? Pri bibličnem pogledu čas ni zgolj akcidenca (,pritika'), temveč dobi temeljno vlogo. Nasproti večnemu grškemu kozmosu se je svet pričel s stvarjenjem, s tem pa se je odprla tudi (odrešenjska) zgodovina odnosa med Stvarnikom in človekom (Dilthey 1979, 252). Ali lahko človeka kot sogovornika Boga razumemo iz nadrejene univerzalnosti, ali pa je človek *coram Deo* absolutno enkratno, edinstveno in nezamenljivo? Že zgodnji cerkveni očetje so videli meje, do kod je sploh mogoče uporabiti grške (filozofske) pojme, da bi izrazili krščanski misterij troedinega Boga v specifični njegovih osebnih odnosov. Ali je v grški metafiziki prostor za takšnega osebnega Boga, ki ne ustvarja po logični nujnosti, temveč v svobodi ljubezni? Ali je prostor za enkratnost človeka, ki ga najgloblje ne določa neumrljiv del njegove duše, temveč zgodovina njegovega

odnosa do razodetega Boga, kakor jo mojstrsko opisuje Avguštin v svojih *Izpovedih*? Zato ne čudi, da hoče Skot zavarovati enkratnost človeka s svojo kategorijo ‚to-tosti‘ (lat. *haecceitas*) in da gre njegov redovni sobrat Ockham tako daleč, da za obrambo posamičnosti in svobodne volje zavrne ontološki red ter s svojim nominalizmom pomembno prispeva k vzponu moderne filozofije. Ali nimamo tudi danes podobnega občutka, ko beremo Tomaževo razlago človekove duše, ki se naslanja na Aristotela in jo razlaga kot ‚forma corporis‘? Ali se nam ne zdi, da takšna razlaga ne seže dovolj daleč, da ne zajame celovite drame, ki je povezana s človekovim doživljanjem lastne presežnosti? Tomažev sodobnik sv. Bonaventura, ki se je prav tako moral ukvarjati z ‚znanstvenikom‘ Aristotelom, se ne ustraši napraviti lastne razlage duše, kjer Aristotela ‚nadgradi‘ s platonsko-avguštinskim pogledom, ki duši priznava od telesa neodvisno subsistenco.⁷

Ušeničnik bi na takšne razlike v srednjeveški misli – če izvzamemo Ockhama – gledal kot na diskusijo, ki ostaja znotraj meja grške metafizične dediščine in je obenem prežeta s krščanstvom. Toda že v drugi polovici 14. stoletja se na pariški univerzi izda več knjig, ki sledijo ‚moderni poti‘ (lat. *via moderna*) nominalizma kot pa ‚stari poti‘ (lat. *via antiqua*) Tomaževega realizma. Nezaupanje do grške metafizike je eden ključnih elementov reformacije, ne le zaradi Luthrovega priznanja, da je iz ‚Ockhamove šole‘, temveč ker želi protestantizem krščanstvo prenoviti iz njegovih svetopisemskih temeljev. Ob tem je vredno postaviti tudi provokativno vprašanje, ali pomeni vznik novoveške, t. j. moderne filozofije prelom s krščanstvom, ali pa je morda krščanstvo eden od vzrokov zanjo. Krščanstvo v smislu novosti, ki jih ni bilo moč integrirati v grško ‚večno‘ filozofijo. Res je, da grški kozmološki pogled zdaj nadomesti človek, subjekt, ki postane novo izhodišče mišljenja, s čimer se razodeva problematičnost in pristranskost modernega obrata. Toda grška metafizika v novem veku doživi še en udarec, ki se ga pogosto podcenjuje. Aristotelova znanost, ki je tesno prepletena z njegovo metafiziko, mora priznati boleči poraz na področju razlage vesolja (torej ‚kozmosa‘) in se vedno bolj umika pred zmagovitim pohodom nove, Galilejeve znanosti. To povratno vpliva na kredibilnost celotne Aristotelove metafizike. Vzemimo samo primer gibanja, ki za Aristotela izhaja iz narave telesa in ga razloži kot prehajanje možnosti v dej. Zakon inercije (ko za enakomerno gibanje ni potrebna nobena sila), ki ga za izhodišče vzame Newton, z Aristotelovega stališča ne bi bil le nemogoč, temveč tudi nesmiseln. Ta moderni pogled zdaj ne potrebuje več razlage oziroma vzroka za enakomerno gibanje, kar prinaša posledice tudi za nujnost Božje stvariteljske navzočnosti. Mnoge Aristotelove predpostavke na takšen način v novem veku izgubijo svojo prepričljivost. Ušeničnik sam priznava, da »tomist dostikrat ne more umeti, kako se n. pr. njegovi [Tomaževi, op. B. K.] dokazi za bivanje božje modernim ne zde razvidni, ali kako da ne morejo prav umeti njegove metafizike o Bogu. Pač zato ne, ker jim načela o deju in možnosti niso več domača.« (Ušeničnik 1939–1940, 10:243–244) Kaj tukaj pomeni ‚domača‘? Da niso več obče sprejeta in da so jih

⁷ Tudi Ušeničnik po eni strani opredeljuje dušo kot ‚netvarno realnost‘ in ‚substanco‘ (Ušeničnik 1939–1940, 9:18; 24), po drugi strani pa zagovarja enovitost med dušo in telesom (41–42), ki jo tako močno poudarja sv. Tomaž.

nadomestile drugačne razlage. Pravzaprav bi bilo bolj na mestu drugačno vprašanje: kako je sploh možno še naprej vztrajati pri Aristotelu? Odgovor ni zgolj v tem, da je moderna znanost usmerjena na ‚fizično‘ preučevanje regularnosti med pojavi in se ne sprašuje po ‚metafizičnih‘ bistvih, ki ostajajo cilj večne filozofije, temveč da je Aristotel izjemen opisovalec tega, kar sodobna filozofija imenuje ‚življenjski svet‘ (nem. *Lebenswelt*) in da je bil prav na temelju takšnega ‚realizma‘ zmožen ohranjati aktualnost tudi v času, ko sta znanost in filozofija odpirala povsem nove poti razumevanja stvarnosti.

Da razvoj moderne filozofije ni zgolj nekaj, kar bi bilo nasprotno krščanstvu, temveč da je bilo krščanstvo v veliki meri generator modernih idej, čeprav so slednje dobile sekularno razlago, je seveda zunaj miselnega obzorja Ušeničnika. Zanj je razumevanje krščanstva, ki ga zagovarja katoliška Cerkev v 19. stoletju poenščeno z večno metafizično resnico. Z današnjega vidika tedanje razumevanje ni le filozofsko, temveč predvsem *teološko* sporno (Welte 1965). V ospredju ni biblična perspektiva Božjega razodetja s poudarki eksistencialne in zgodovinske dinamike, temveč ‚naravna‘ filozofija, ki gradi na statičnih bistvih, ki zagotavljajo trdno ‚podstat‘ (substantco) krščanstvu in mu podeljujejo potrebno moč oziroma oblast. Temu ustrezno sebe razume tudi Cerkev kot ‚societas perfecta‘ (dovršena družba), ki povsem v ozadje potisne časovni značaj svojega eshatološkega dinamizma in se bo šele z drugim vatikanskim koncilom spet pričela razumeti kot ‚romarica‘, ki je vedno nedomača v obstoječem svetu. Ob vseh kritikah sekularnosti krščanska neosholastika sama pozabi, kako globoko ‚posvetna‘ so njena lastna izhodišča. ‚Sekularna‘ metafizična predpostavka obstojnih in večnih bistev oz. trdnih podstati (gr. *ousia*) neposredno vpliva, kako Cerkev razume svojo prisotnost (gr. *parousia*) v svetu (Reali 2021, 37), v katerem hoče trdno stati in krepiti svoj obstoj. Ker se tudi resnico razume na statični način dovršenosti, to vodi k izrazito kritičnemu in izključevalnemu odnosu do vseh drugih pogledov. Ušeničnik, ki kar naravnost ponači ‚Petrovo skalo‘ s ‚skalo metafizike‘ (Ušeničnik 1939–1940, 2:32), zvesto sledi razumevanju, ki ga je zagovarjala takratna uradna Cerkev, saj je bil povsem formiran v njenem duhu.

Drugi vatikanski koncil je napravil velik premik, ko se je oddaljil od (neo)sholastičnih predpostavk in s tem posredno pokazal, da krščanstvo ni vezano na nobeno metafiziko, ki bi jo lahko človek v lastni moči zaključil iz sveta. Krščanstvo mora biti v polnem pomenu ‚teo-loško‘ (ali ‚teo-logično‘), kar pomeni, da je Božje razodetje tisti nepojmljivi dogodek, ki ga ni moč predvidevati ali pričakovati z ‚naravno‘ logiko sveta. Razodetje je sebe-posredovanje Boga – kot absolutni dogodek –, čigar logika presega vso logiko sveta. Zato ni moč pričeti pri naravi (oziroma svetu) in potem pokazati, kako krščanski Bog to naravo teleološko dovrši. Tudi je treba biti pazljiv pri naravnem hrepenenju (lat. *desiderium naturale*), ki je tako pomembno za Ušeničnika in za sholastično tradicijo. Avguštinska tradicija ‚nemirnega srca‘ (lat. *cor inquietum*) ne more služiti kot naravna filozofska antropologija. Šele ko se krščanski Bog razodene, ko vernik temu razodetju ljubezni odgovori v veri, se zave, kaj mu je vedno manjkalo in po čem je hrepenel. Cilj nemirnega srca je spoznan šele naknadno in ga ni moč razložiti z aristotelsko ali kakšno drugo naravno

teleologijo (Reali 2021, 48–53). Ušeničnik zagovarja obratno pot. Pričenja pri metafiziki in človekovemu hrepenenju po blaženosti. Za izhodišče vzame ideale, ki kličejo po izpolnitvi. Krščanstvo je tisto, ki je prineslo izpolnitev naravnih teženj. Prineslo je odgovor na ‚uganko‘ življenja. Toda že v Ušeničnikovem času je postajalo jasno in danes še toliko bolj, da ta ‚ključ‘, ki ga ima krščanstvo, ni tako učinkovit, da bi se ga kar *naravno* sprejemalo. Krščanstvo prinaša izziv – nagovor osebnega Boga in povabilo v občestvo ljubezni – ki naša naravna prepričanja postavi pod vprašaj in ki zahteva eksistencialno odločitev za vero kot odgovor na Božji osebni nagovor. Zato je potrebno relativirati Ušeničnikova filozofsko-teološka izhodišča, kakor je to storil zadnji koncil glede (neo)sholastične dediščine. Relativirati ne pomeni, da jih je potrebno zavreči, temveč jih razumeti v odnosu (*relatio*) do tedanjega idejno-zgodovinskega konteksta. Ne moremo namreč pristati na absolutno stališče, ki zagovarja izključujočo binarno logiko. Prav krščanstvo, ki se zaveda, da je na poti, da mora resno vzeti čas in zgodovino ter da transformacija (kot spreobrnjenje) spada k življenju v veri, težko razume statičnost, negibnost in nespremenljivost kot miselno izhodišče za razumevanje (resnice) živete vere. Toda ali nas to ne vodi v drugo skrajnost, v tisti relativizem, ki ga Ušeničnik prepoznava kot padec v nihilizem in odpad od krščanstva?

3. Krščanstvo pred izzivom postmodernosti

Če Kant velja za osrednjega misleca moderne, pa lahko Nietzscheja označimo za začetnika pozne moderne oz. postmodernosti. Ušeničnik Nietzscheja pozna, vendar njegovo misel jemlje kot skrajno deviacijo in ga brez ovinkov označi za »blaznega filozofa« (Ušeničnik 1939–1940, 10:79). Pri Nietzscheju naj bi šlo za »ideal brutalnega egoizma« (147; podobno Ušeničnik 1939–1940, 2:177). Toda Ušeničnik ne uvidi, da je Nietzschejeva kritika krščanstva in zahodne metafizike bistveno bolj subtilna, ker vprašanje resnice poveže z vprašanjem moči. Moderni obrat k subjektu, ki pri Descartesu in Kantu skozi univerzalnost razuma utemeljuje spoznanje stvarnosti, je v pozni modernosti postavljen pod vprašaj. Ali ni človekovo spoznanje pogojeno z globljimi vzgibi, še zlasti z željo po moči in obvladovanju? Po Nietzscheju je volja do moči tista, ki vpliva na oblikovanje prepričanj, verjetij in resnice nasploh. Heidegger, ki sicer zavrača Nietzschejevo pozitivno vrednotenje te volje, se vseeno strinja z njegovo oceno, da je volja do moči ključen element pri vzniku in razvoju zahodne metafizike. Človek, ki nima moči sprejeti svoje končno in omejeno bivanje, zasnuje takšno resnico, ki navidezno premaga čas in zagotavlja bivanju trden smisel ter gotovost. Za Heideggerja je človek skoz in skoz končno bitje, ki pa svoje končnosti ne bi smel razumeti kot nekaj negativnega (kot zanikanje neskončnosti), temveč kot pozitivno danost, ki je edina sposobna odkrivati resnico njegovega bivanja (pri Heideggerju ‚biti‘). Ko je krščanstvo prevzelo metafiziko, je vpeljalo mišljenje, ki je diametralno nasprotno religioznemu izkustvu pred presežno in neobvladljivo transcendenco. Trdna miselna zgradba sholastične metafizike je Boga postavila za vrhovno Bivajoče (lat. *summum ens*), v katerega je

projicirala svoje ontološke ideale stabilnosti, večnosti in moči. Toda pred takšnim Bogom, pravi Heidegger, človek »ne more niti moliti, niti mu žrtvovati« ter pred njim ne more v strahospoštovanju »pasti na kolena« (Heidegger 1957, 64). Sicer je Heidegger že zgodaj zavrnil to, kar je imenoval ‚sistem katolicizma‘. Po njegovem vsak poskus, da bi živeto vero krščanskega oznanila prevedli v trden metafizični nauk, ki ne temelji na bibličnih, temveč na grških filozofskih kategorijah (začenši s pojmom ‚ousia‘), od znotraj izvotli religioznost in katoliško vero spremeni v posebno zvrst svetovnega nazora oziroma ideologije.⁸

Za razliko od modernega verjetja v enovito racionalnost, ki navdihuje razsvetljenske ideale človekove avtonomije in svobode, postmoderna misel razvije nezaupanje do uma, ki bi imel vlogo univerzalnega temelja. Tisto, kar velja za razumno in obče veljavno, kar se zdi samoumevno, nujno in ‚normalno‘, se ob globlji analizi pogosto izkaže kot prigradno, pogojeno in ‚konstruirano‘ znotraj določenih kontekstov moči. Zato v postmoderni misli dobi osrednjo vlogo ‚dekonstrukcija‘, ki lahko nosi različna imena, toda vedno je njen namen razgraditi to, kar se zdi trdno in samoumevno, v resnici pa je bilo zgrajeno na temelju moči. Tisto, kar je klasična metafizika pojmovala kot bitnost (podstat, substanca) ali kot bistvo (esenca), v resnici sploh ni trdno in samoumevno, temveč je rezultat konstrukcije, ki v sebi nosi elemente nasilja. Zato v postmodernih pristopih ne gre zgolj za teoretsko, marveč za etično-praktično kritiko metafizike: metafizika je ožigosana kot mišljenje moči in nasilja. Ob tem je zanimivo, da postmoderno zavračanje metafizike ne pomeni nujno zavračanja krščanstva. Primer za takšno diferencirano stališče je italijanski filozof Gianni Vattimo. Nanj sta najbolj vplivala prav Nietzsche in Heidegger, toda sam pravi, da sta mu ta dva misleca odprla nov pogled na krščanstvo (Vattimo 2004, 35). Za Vattima krščanstvo ni na strani metafizike in njenega mišljenja moči, temveč je srž krščanskega oznanila nasprotovanje vladavini moči in nasilja. V središču krščanstva je učlovečenje Boga, ki prinaša prelom z religioznimi predstavami nedostopnega in vzvišenega boga, ki stvarnosti vlada s silo in močjo. Jezus uteleša Božjo ‚kenozo‘ (60): Bog se je odpovedal moči in je ‚oslabil‘ samega sebe, da bi postal eden izmed nas in nam prinesel sporočilo ljubezni, ki nadomesti logiko moči. Odpoved moči v korist ljubezni (Vattimo 2002, 51–52), ki pomeni tudi ljubeče sprejemanje drugega človeka in drugačnosti njegove ‚resnice‘, je po Vattimu eden pglavitnih motivov prehoda iz moderne eno-umnosti v postmoderno pluralnost interpretacij. Ne obstaja namreč ena sama absolutna resnica, temveč vedno zgolj interpretacije. Zato ima postmoderno ‚šibko mišljenje‘ (it. *pensiero debole*) večjo moralno upravičenost kot močno mišljenje metafizike. Vattimo ta prehod vidi kot posledico delovanja krščanskega oznanila (71), ki v sebi nosi ‚dekonstruktivni‘ ali ‚šibitveni‘ potencial. Jezus je ‚dekonstruiral‘ tako metafizične bogove kot tudi starozaveznega Boga in človeštvu oznanil zapoved ljubezni

⁸ Ušeničnik Heideggerja omenja zgolj bežno in se nikoli pobljše ne sooči z njegovo mislijo. Heidegger je zanj »voditelj sodobne nemške eksistencialne filozofije« (Ušeničnik 1939–1940, 10:247), temeljno vzdušje, ki ga Heidegger imenuje ‚tesnoba‘ (*Angst*), pa Ušeničnik prevaja kot ‚groza‘. Človeka je groza, »če se ozre nazaj, od koder je izšel, saj je izšel iz teme, iz nič; groza ga je, če pogleda predse, saj je pred njim zopet noč in nič. Vse bitje je prav za prav ›bitje iz ničā v smrt«. Ali ni to strašna filozofija prigradnosti?« (248)

kot antipod vsakemu nasilju, ki se po Vattimu vedno prične v (močnem) mišljenju.

Takšno postmoderno razlago krščanstva, ki se sploh ne vpraša glede obstoja Boga in ki krščanstvo zvede na raven zgodbe, naracije oziroma interpretacije stvarnosti s sicer pomembnim vplivom na razvoj zahodne kulture, najdemo tudi pri drugih sodobnih mislecih kot sta npr. Nancy ali Žižek. Vsem je skupno zavračanje metafizike oziroma ontologije, ki bi priznavala kakršno koli presežno bit(i) onkraj končnosti (časa in človekovega mišljenja). Zato je tudi resnica končna: ne obstaja brez-časna resnica, ki bi bila neodvisna od interpretativnega obzorja. Vattimo (2011) celo predlaga, da bi se pojmu resnice – v imenu katere je po njegovem toliko nestrpnosti in nasilja – kar odpovedali.

Ni težko ugotoviti, da takšna postmoderna oslabitev resnice in njenega ontološkega temelja (biti), vodi v drugo skrajnost, ki je za krščanstvo še bolj nesprejemljiva kot sholastično metafizična rigidnost. Zato je nujno iskati posredujočo pot, ki hoče sicer preseči določeno *obliko* metafizike, ne pa vsakršne metafizike, kajti njeno zavračanje bi vodilo v neobvezujočo hermenevtično igro pri razlaganju sveta in v svojevrstno zaprtost za kakršno koli transcendenco. Ob tem se pojavi vprašanje, do kakšne mere je s krščanskega vidika klasična metafizika še vedno sprejemljiva oziroma kako zasnovati njeno ustrezno *kritiko* (v Kantovem smislu tega pojma). Vprašanje je neposredno povezano tudi z vrednotenjem Ušeničnikove misli: kako potegniti ločnico oziroma *kriterij* pri presojanju neosholastične metafizike? Ta kriterij je lahko le krščansko razodetje samo, katerega razumevanje se sicer oblikuje v zgodovini in se zato ne more izogniti hermenevtičnemu procesu, toda njegova osnova je ‚ontološka‘. Razodetje bibličnega Boga se vrši v zgodovinskem dogajanju in vrhunec tega razodetja je vstajenjski dogodek, v katerem je Bog izpričal Jezusa kot Kristusa (maziljenca, odrešenika) in kot svoje lastno ‚utelešenje‘ v svetu. Seveda je ob tem potrebna vera, toda vera se nanaša na ontološko dogajanje in ne zgolj na hermenevtične pripovedi. Na splošno pomeni biblična vera v Boga v prvi vrsti verjetje in zaupanje v njegovo prisotnost (‚biti‘) in delovanje – zato ne more brez metafizične razsežnosti v širšem in brez določenega ontološkega razumevanja (biti) v ožjem smislu.

Nekateri sodobni poskusi, ki so odprti za razodetje, zagovarjajo metafiziko, ki se distancira od ontologije. Povzeli bi jih lahko s sintagmo ‚onkraj biti‘. Zaradi zgodovinskega bremena se pogosto odrečejo tudi pojmu ‚metafizika‘. Sem lahko prištevamo Levinasa, na katerega je vplivalo judovsko izročilo, in Jean-Luca Mariona, ki je odprt za krščansko razodetje. Za Levinasa (1978) je mesto razodevanja presežnosti etika oziroma etični odnos odgovornosti do sočloveka, ki zapušča obzorje in logiko biti (ontologijo). Pri Marionu pa je sebe-razodevanje stvarnosti predhodno človekovemu razumevanju biti, zato je danost (fr. *donation*, podarjanje) pred ontologijo. (2005, 59) V obeh primerih ne gre za zanikanje Božje transcendence, temveč za nujno, da Boga ne bi mislili izhajajoč iz sveta in njegovih ontoloških kategorij. Bog je onkraj biti in več od vsake bitnosti (2002, 153). Takšno dekonstrukcijo ontologije najdemo v krščanski apofatični tradiciji z Dionizijem Areopagitom na čelu, navdih zanjo pa lahko prepoznamo tudi pri Platonu. Platon namreč verjame, da je dobro ‚onkraj bitnosti‘ (gr. *epekeina tēs ousias*, Drž. 509b),

kar je omogočilo drugačen dialog med Platonom in krščanstvom, kot je potekala sholastična apropiacija Aristotela. Seveda je potrebno tudi ,krščanski platonizem' podvreči kritiki – krščansko razodetje Boga v treh ,osebah' zahteva povsem drugačno, ,personalno' ontologijo, ki je nedosegljiva Platonovim kategorijam –, toda kljub temu je Platon v odnosu do sveta razkril razsežnosti, ki nas še danes spravljajo v čudenje in ki lahko nudijo izhodišče za prenovljeno metafiziko oziroma ontologijo (Klun 2021). To so predvsem tiste razsežnosti stvarnosti, ki jih je srednjeveška sholastika imenovala transcendentalne lastnosti biti: eno, resnično, dobro in lepo. Danes jih lahko reaktualiziramo na način poglobljene odprtosti do stvarnosti, ki zmore preseči reduktiven odnos, ki prevladuje v sodobnem pozitivizmu in naturalizmu. Vse-povezanost (eno), umljivost (resnično), dobrot (dobro) in lepota stvarnosti, v kateri se človek znajde, lahko povsem podležejo moderne subjektivizmu ter postanejo gola projekcija človeka v sicer nevtralno stvarnost. Lahko pa v nas zbudijo čudenje, ki je navdihovalo že Grke in ki ga biblični človek poveže z vero v personalno razumljenega stvarnika biti.

Metafizika sholastičnega aristotelizma, ki jo zagovarja tudi Ušeničnik, je zato potrebna kritične prevetritve. Po eni strani je treba postaviti pod vprašaj njeno rigidno logiko substance in statičnost njenih bistev, po drugi strani pa lahko prevzamemo njeno temeljno intuicijo, da je stvarnost ,objektivno' zaznamovana s transcendentalnimi lastnostmi in da ni vse rezultat ,subjektivnih' projekcij, ki zaznamuje moderni subjekt in postmoderno poljubnost. V stvarnosti lahko odkrivamo to, kar imenujem »zakon, meja in mera« (Klun 2021, 297) – *odkrivamo* in ne postavljamo po svoji lastni volji in moči. Morda je začetek metafizike prav v tem verjetju v presežno ,objektivnost', kljub neustreznosti tega pojma. Toda naše spoznanje te ,objektivnosti' mora biti bistveno bolj ponižno, kot je to primer v neosholastiki, zlasti pa mora biti odprto za razodetje ,povsem drugačnega' Boga, ki kot oče Jezusa Kristusa s svojimi personalno logiko temeljito pretrse in preobrazi vsako naravno metafiziko.

Reference

- Dilthey, Wilhelm.** 1979. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Schriften 1. 8. izdaja. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heidegger, Martin.** 1957. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske.
- Honnfelder, Ludger.** 1987. Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert. V: Jan P. Beckmann, Ludger Honnfelder, Gangol Schrimpf in Georg Wieland, ur. *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, 165–186. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel.** 1983. *Kritik der reinen Vernunft*. V: *Werke in sechs Bänden*. Zv. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Klun, Branko.** 2021. Krščanski platonizem: aktualnost neke dediščine. V: Paul Tyson. *Vrnitev k resničnosti: Krščanski platonizem za naš čas*, 283–301. Ljubljana: Kud Logos.
- Lah, Avguštin.** 2004. Ušeničnik in teologija. V: Matija Ogrin in Janez Juhant, ur. *Aleš Ušeničnik, čas in ideje: 1868–1952*, 293–302. Celje: Mohorjeva družba.
- Levinas, Emmanuel.** 1972. Vérité du dévoilement et vérité du témoignage. V: E. Castelli, ur. *Témoignage*, 101–110. Pariz: Aubier.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. *Phaenomenologica* 54. La Haye: Nijhoff.

- Marion, Jean-Luc.** 2002. *Dieu sans l'être*. 2. izd. Pariz: Quadrige / PUF.
- . 2005. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Quadrige. 3. izd. Pariz: PUF.
- Reali, Nicola.** 2021. *Idee per un'antropologia teologico-pastorale*. Benetke: Marcianum Press.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Prev. J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- Ušeničnik, Aleš.** 1939–1941. *Izbrani spisi*. Zv. 1. *Vera; Nравnost; Kultura*. Zv. 2. *Naš čas in naše krščanstvo; Misel, volja in dejanja; Umetnost*. Zv. 3. *Filozofi in njih misli; Filozofski problemi; Svetonazori*. Zv. 7. *Filozofija I: O spoznanju*. Zv. 9. *Filozofija III: O duši in Bogu*. Zv. 10. *Knjiga o življenju; Ontologija; Filozofija sv. Tomaža; Filozofski slovar*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- Vattimo, Gianni.** 2002. *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti.
- . 2004. *Mislím, da verujem: Je mogoče biti kristjan kljub Cerкви?* Prevedel Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2011. *Farewell to Truth*. Prev. William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- Welte, Bernhard.** 1965. Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. V: *Auf der Spur des Ewigen*, 380–409. Freiburg: Herder.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 989—1001

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC:305-055.2:27Mahnič A.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Furlan

© 2022 Furlan Štante, CC BY 4.0

Nadja Furlan Štante

Žensko vprašanje v času ločitve duhov – ,trn v peti‘ Antona Mahniča

The Women’s Issue at the Time of the Separation of Spirits, the “Thorn in the Flesh” of Anton Mahnič

Povzetek: Prispevek obravnava problematiko zaznave in analize razumevanja praktičnih posledic predsodkovnega, negativno stereotipiranega pojmovanja ženske identitete ter ženskih teles kot simbolov nacionalno-religijske identitete v času in delih enega izmed ključnih akterjev kulturnega boja v Sloveniji – slovenskega duhovnika in škofa na Krku, Antona Mahniča. V ospredju je analiza vpliva oziroma odtisa negativne konceptualizacije žensk ter družbeno-religijskih konstrukcij in reprezentacij ženske identitete, ki so se v slovenskem prostoru oblikovale od druge polovice 19. stoletja do začetkov komunistične revolucije. Analiziran je tudi tovrsten vpliv na današnjo konceptualizacijo žensk in spolne identitete v slovenski družbi, predvsem v luči pojavljanja sodobnih krščanskih fundamentalizmov v Sloveniji.

Podrobneje bo analizirana konceptualizacija ženske identitete v času ,ločitve duhov‘ na Slovenskem in posledice neosholastičnih metafizičnih argumentov Antona Mahniča za konceptualizacijo ženske identitete.

V tem okviru prispevek posredno opozarja tudi na vprašanje, kako in kje so v slovenski družbeno-religijski sferi vplivi negativne konceptualizacije ženske identitete, oblikovani v Mahničevem času in pod njegovim peresom, vidni in zaznavni še danes.

Ključne besede: žensko vprašanje, Anton Mahnič, ženska identiteta, spolni stereotipi

Abstract: The article connects perceptions and analyzes the practical consequences of prejudiced, negatively stereotyped notions of women’s identity and women’s bodies as symbols of national-religious identity in the time and work of one of the main actors of the culture war in Slovenia, the Slovenian priest, bishop of Krk Anton Mahnič. The focus is on analyzing the influence or imprint of the negative conceptualization of women and the socio-religious constructions and representations of female identity that emerged in Slovenia from the second half of the 19th century to the beginnings of the communist revolution

on the contemporary conceptualization of women and gender identity in Slovenian society, especially given the presence of modern Christian fundamentalism in Slovenia.

The conceptualization of female identity during the “separation of spirits” in Slovenia and the influence of Anton Mahnič’s neoscholastic metaphysical arguments on the conceptualization of female identity are analyzed in more detail.

In this context, the article also indirectly draws attention to the question of how and where in the Slovenian socio-religious sphere one can still find visible and tangible effects of the negative conceptualization of female identity that emerged during Mahnič’s time and under his pen.

Keywords: women’s issue, Anton Mahnič, women’s identity, gender stereotypes

1. Uvod¹

Čas kulturnega boja in ločitve duhov na Slovenskem je bil čas korenitih sprememb, ki so bistveno posegle tudi v razumevanje ženske in njene identitete, ki je bila prej stoletja ujeta v predsodkovno, negativno stereotipiziranje – slednje ženske inherentne veljave in vrednosti ni priznavalo. Njena vloga je bila le ob moškem, preko in za moškega – moža. V tem času so se ženske začele pospešeno zavzemati za enakovredno pripoznanje na temelju človeškosti in bogopodobnosti obeh spolov.

Vprašanje enakopravnosti med ženskami in moškimi je eno najkompleksnejših tako družbeno-religijskih kot tudi političnih vprašanj. Zato ni nenavadno, da tema enakopravnosti in enakovrednega priznavanja spolov ostaja neizčrpana – in tudi vse bolj aktualna tema različnih znanstvenih raziskav in razprav. Prizadevanja, naj se iz dveh medsebojno različnih bivanjskih totalitet ne vzpostavlja odnosa večvredno, tj. moško, in manjvredno, ki je bilo vsaj v preteklosti vedno žensko, (p)ostajajo osnovni moto feminizacije kot dosledne etizacije in humanizacije sveta. Poskus oblikovanja kulture kot sožitja razlik, ki izhaja iz svobode in enakopravnosti, je mogoč samo kot nekaj univerzalnega – delne emancipacije ni.

Pri tem se zdi, da se premalo zavedamo negativnega vpliva predsodkov oziroma spolnih stereotipov, ki ga imajo ti na naš odnos do drugega/drugačnega. Da se lahko slovenska družba v okviru današnje svetovne kulture resnično otrese patriarhalne zaznamovanosti, je zato zelo pomembno, da se vpliva negativnih spolnih stereotipov, ki sodelujejo pri oblikovanju spolnih identitet in spolnih vlog, samopodobe in vplivajo na podobo ter dojemanje drugega, najprej zave. Negativni spolni stereotipi so namreč prikrit dejavnik, ki izrazito negativno vpliva tako na oblikovanje lastne identitete ali samopodobe kot tudi na oblikovanje pozitivnega odnosa do drugega.

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Krščanstvo, ki je v svojem nauku izrazito egalitarno, je glede vpliva spolnih stereotipov skozi zgodovino doživljalo različne spremembe in preobrazbe – in to sorazmerno z vplivom patriarhalne oblasti. Številni predsodki – čeprav niso del *veselega oznanila* – so skozi stoletja pogled na žensko in moškega obarvali in zaznamovali. Vpliv izrazito patriarhalne družbe, v kateri se je krščanstvo inkulturiralo in razvijalo, je bil v različnih zgodovinskih trenutkih različno močan – to se je odražalo tudi v izboru svetopisemskih tekstov, ki se jim v določenem obdobju posveča večji pomen oziroma večjo moč. V svetopisemskih tekstih je mogoče zaslediti dvojnost tradicij. V tekstih tako Stare kot Nove zaveze sta navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. Družba in Cerkev sta v različnih zgodovinskih obdobjih izbirali tekste, ki so bolj ustrezali določenemu miselnemu kontekstu in družbeni ureditvi. Prav tako je Cerkev, ki jo vedno zaznamuje tudi družba, v kateri živi, saj je živo in delujoče občestvo vernih, v svojo teologijo sprejemala določene znanstvene domneve, ki so ustrezale vsakokratnim cerkvenim pogledom. Močna patriarhalna zaznamovanost Cerkve je v tem pogledu marsikdaj pospeševala in širila patriarhalne poglede in spolno tipizirane podobe ženske in moškega. Marsikdaj pa je nastopala tudi kot katalizatorica miru in odnosov enakovredne priznanosti (Furlan 2006, 113).

V tem kontekstu bomo s hermenevitičnim ključem krščanske feministične teologije orisali izvor in ideološko funkcijo pogledov Antona Mahničiča na žensko. V razpravi se ne bomo ukvarjali z dokazovanjem napačnosti njegovih pogledov, pač pa bomo opozorili predvsem na prisotnost temeljnih negativnih spolnih stereotipiziranj ženske in njene identitete v prelomnem času ločitve duhov.

2. Anton Mahnič – varuh slovenske pravovernosti in ločitev duhov

Za boljše razumevanje Mahničevega odnosa do žensk in ženskega vprašanja je nujen kratek oris pomena in umestitve Antona Mahničiča (1850–1920) v čas, ki je bil med drugim močno zaznamovan z iskanjem novega odnosa med Rimokatoliško Cerkvijo in svetom. Ta novi model odnosnosti je začel nastajati na odtisu *Corpus Christianum* krščanske družbe, torej časa, ko je krščanstvo dajalo slovenski družbi glavni ritem in pečat. Slovenska narodna skupnost je stoletja (do konca prve svetovne vojne) živela v okviru Habsburške monarhije s prevladujočo krščansko religijo in Rimokatoliško cerkvijo, ki je delovala kot »samoumevna nosilka prave morale, verska vzgoja pa kot jamstvo za ohranjanje družbenega reda (razrednega, spolnega in nacionalnega)« (Jogan 2016, 13).²

Duhovniki so v prvi polovici 19. stoletja v javnem in kulturnem življenju ohranjali pomembno mesto. Vendar je treba opozoriti, da so bili duhovniki zaradi pre-

² Ob tem je treba opozoriti, da je bil odnos med avstrijsko državo in Rimokatoliško cerkvijo od druge polovice 18. pa vsaj do polovice 19. stoletja tak, da je bila duhovščina izrazito podrejena državi. Tako je vprašljivo, kdo je javno moralo zares narekoval. Seveda so vsi akterji izhajali iz osnovnih krščanskih pogledov, zaznamovanih z duhom časa – vendar bi bilo prestrogo trditi, da bi lahko ‚duhovščina‘ državo in družbo ‚komandirala‘.

vladujoče vloge posvetnih oblasti v cerkvenih zadevah nekako ‚degradirani‘ na položaj uradnikov. Mahničjevo delovanje v veliki meri izvira prav iz odpora proti takemu stanju (jožefinizmu).

Toda delež duhovnikov med izobraženci je začel padati – po mnenju zgodovinarjev znak napredujoče sekularizacije slovenske družbe. Duhovščina je bila v svojih nazorih precej neenotna. V njenih vrstah je bilo kar nekaj ljudi, ki so zastopali razmeroma svobodomiselna stališča, hkrati pa videli v razširjanju najrazličnejših znanj – med drugim slovenščine – eno svojih pomembnih nalog. Močan vpliv so ohranjali privrženci jožefinizma in t. i. ‚janzenisti‘, ki so s strogostjo in nasprotovanjem ljudski pobožnosti prihajali v spore ne le s cerkvenimi oblastmi in verniki, pač pa tudi s pristaši protijožefinskega toka, ki so ga najbolj posebljali redemptoristi. Vpliv duhovščine in Cerkve na konservativno strujo slovenske politike se je od konca šestdesetih let 19. stoletja povečeval, raslo je tudi število cerkvenih redov in samostanov. Toda pri tem duhovniki tudi naprej politično in idejno niso bili enotni. Bilo jih je kar nekaj, ki so bili privrženci jožefinskih idej in t. i. liberalnega katolicizma. Proces družbene sekularizacije je ob tem zlasti po preklicu konkordata leta 1870 naglo napredoval – z liberalnimi zakoni, z manjšanjem cerkvenega vpliva v šolstvu. S krepitvijo meščanstva in laičnega izobraženstva pa se je večal tudi vpliv svobodomiselnih nazorov. Duhovnik je sicer ohranjal mesto vplivnega narodnega buditelja, duhovnega in političnega usmerjevalca v manjših krajih in na podeželju, v mestih in med meščanstvom pa je njegov vpliv upadal (Vodopivec 2007, 16).

Mahničjev čas je bil torej čas korenitih sprememb – prelomnic v luči izziva, kako naj v hitro spreminjajočih se časih sekularizacije Rimokatoliška cerkev svoje poslanstvo še naprej ohranja in uresničuje. Znamenja tega časa je slikovito opisal Stanko Cajnkar:

»Slovenija je bila le s posebno skrbjo ograjena greda avstrijskega duhovnega vrta. Ta del vrta je bila nekakšna božja rezervacija. Tako so mislili mnogi. Slovenski duhovniki so ji dali skoraj vse, s čimer se more ponašati. Ohranili so jezik, narodno zavest, primeren dokaj skromen ponos, duhovno zdravje, čisto etiko in predvsem živo vero. Zato imajo za vse čase pravico, da ji dajejo duhovno hrano in skrbijo za red v njenih mejah. Če se, v velikem Bogu odtujenem svetu, igračkajo z nevarnimi idejami pozitivizma, naturalizma, evolucionizma, modernizma in reformnega katolicizma, je to zlo, ki ga stražarji slovenske pravovernosti ne morejo preprečiti. K nam pa viharji duhovnih revolucij tega plevela ne smejo prinesti. To je temeljna misel Mahničevega in vsega drugega slovenskega integralizma. Zaradi te svete dolžnosti so bili varuhi slovenske pravovernosti strogi, nepopustljivi in nestrpni.« (Cajnkar 1976, 10–11)

V prizadevanju za vzpostavitev ideala ‚nove krščanske družbe prihodnosti‘ – pobudo zanjo je podal Leon XIII. v „Aeterni Patris“ (1879) – naj bi prenova krščanske filozofije potekala po nauku sv. Tomaža Akvinskega, v tem duhu pa je treba dojemati tudi uveljavljanje *novoga krščanskega družbenega reda*.

V tem okviru kaže vlogo Antona Mahniča razumeti kot neizprosne varuha in stražarja slovenske pravovernosti pod geslom: »Vse prenoviti v Kristusu!« – seveda v duhu odpora do podrejenosti cerkvene hierarhije državi in jožefinskemu modelu.

Mahnič je sprožil proces dokončne delitve duhov med katoliškim in liberalnim taborom na Slovenskem. Za Slovence je začel idejni spopad nove vrste – proti liberalizmu, za uveljavljanje strogih katoliških načelnih stališč – ne le v politiki, temveč tudi v kulturi. Posledično se rodi slovensko katoliško politično gibanje. V tem okviru gre Antona Mahniča razumeti kot ‚nevihto s Krasa‘, kot ga je opisal Simon Gregorčič, ali kot ‚orjaka‘, ki je »ves naš narod z rokami svojega silnega duha zgrabil, stresel in prisilil, da se odpove življenju fraz in jokave sentimentalnosti ter prične novo dobo v svojem življenju, ki naj jo označuje odločno katoliško načelo ter resno pragmatično načelo za ljudski blagor« (Pirc 1990, 109). Anton Mahnič je s svojo načelno radikalnostjo postal sinonim za kulturni boj, ki se je v slovensko družbo globoko zasidral. Svoje ideje je izražal predvsem v *Rimskem katoliku*, v tedanjem času najpomembnejši reviji za teološka, filozofska, kulturna, politična in socialna vprašanja. Njen glavni urednik je bil prav Anton Mahnič; prvič je izšla leta 1888.

Egon Pelikan postavlja tezo, da so tako Anton Mahnič kot tudi drugi vodilni pisci v *Rimskem katoliku* »delovali ujeti v senci psihoze Syllabusa in Pija IX. na eni ter intervencijami Leona XIII. na drugi strani« (Pelikan 2018, 31). Iskanje in umeščanje odnosa med Cerkvijo in državo je odzvanjalo med radikalnim retrospektivnim integralizmom ‚instaurare omnia in Christo‘ (Syllabus Pija IX.) ter prizadevanji in pozivi Leona XIII. k soočanju z družbenimi spremembami.

Rimski katolik je torej naslavljal vsa relevantna vprašanja in izzive konca 19. stoletja in je za Mahniča pomenil učinkovito orodje za boj na ‚notranji fronti‘ – ali kot tolmači Egon Pelikan: »to kar so na ‚notranji fronti‘ Mahniču pomenili liberalizem, socialna demokracija, vprašanje parlamentarne demokracije, t. i. žensko vprašanje, antisemitizem ali razmerje med vero in narodnostjo, navzven, je na ‚zunanji fronti‘ pomenil odnos do drugih cerkva.« (2018, 41) S svojimi članki v katoliških glasilih je povzročil tako imenovano delitev duhov. Z idejo o prednosti vere pred narodnostjo (po njegovem so bili slovenski katoliki bližji nemškimi ali katerim koli drugim katolikom kot pa slovenskim liberalcem) je podžigal razkol slovenske politike na klerikalni in liberalni tabor, ki se je večal vse do druge svetovne vojne (izjema so leta ob koncu 1. svetovne vojne, ko se je ta razkol skoraj popolnoma umiril) in se kaže tudi po uvedbi demokracije leta 1990.

Svoja stališča radikalnega katolištva je utemeljeval z neosholastičnimi metafizičnimi argumenti. Bil je najvidnejši pobudnik ločitve duhov, dejaven v razpravah o kulturi, religiji in tudi ženskem vprašanju. Bil je izrazita javna osebnost, močno navzoča in vplivna v medijskem prostoru – in njegov vpliv je bil v slovenskem kulturnem prostoru izjemno močan.

3. Ženska identiteta v času ločitve duhov

Da bomo v nadaljevanju lahko Antona Mahniča in žensko vprašanje, ki je močno burilo duhove sprememb v smeri demokratizacije družbe, dosledneje razumeli in umestili, najprej na kratko orišimo vprašanje položaja žensk na Slovenskem v tem obdobju, ki se je umeščalo v pestro dinamiko prizadevanja za žensko volilno pravico ter nastajanja ženskih revij in ženskih gibanj.

Predvsem druga polovica 19. stoletja je bilo obdobje bliskovitega vstopanja žensk v javno življenje in odpiranja ‚ženskega vprašanja‘, ki je nato v novem stoletju preraslo v pravo žensko gibanje za enakopravnost. Čeprav je obče veljavni ideal ženski še naprej prvenstveno namenjal vlogo gospodinje, dobre žene in matere, so bili njihova vloga v ožjem družinskem krogu, vpliv na moža in vzgojo otrok dosti večji, kot so bila to pripravljena priznati nenapisana pravila, publicistika in nezadnje moške sami. Zlasti je to veljalo za razvijajoči se meščanski sloj, za katerega naj bi veljalo, kot pravi Aleš Šafarič, da »bližje elitnemu vrhu je moški, bolj je v svoji družini le ‚finančni minister‘, medtem ko je o ostalih stvareh odločala žena« (Šafarič 2016). Sabina Žnidaršič Žagar v monografiji *Ženski so pa vzrasle svetlejšje dolžnosti nego kuhati in prati ... Podoba in pojavnost žensk na Slovenskem: Slovenke, od sredine 19. stoletja do 2. svetovne vojne* podrobneje analizira, kako se je spreminjala podoba tistih dveh vlog, »ki sta veljali za najbolj ženski, materinstva in gospodinjstva« (2009, 7).

Čas pred prvo svetovno vojno je močno zaznamovala modernizacija in hkrati postopna demokratizacija. V družbi, ki je prevzemala meščanske vzorce in vrednote, so ženske postajale konstitutivni del naroda. Njihova dejavnost na socialnem in kulturnem področju je postajala vse pomembnejša. Tako kot drugod po Evropi se je tudi na Slovenskem število izobraženih in šolanih žensk povečalo.

Problem neenake izobrazbe žensk in moških so zagovorniki in zagovornice ženskega gibanja na Slovenskem izpostavljali že v 19. stoletju. »Toda menili so, da je ženski izobrazba potrebna le toliko, kolikor ji pripomore k ustvarjanju boljših razmer v družini (kot materi, soprogi, gospodinji) oz. jo usposobi za njej primeren poklic, če se ne poroči, npr. vzgojiteljica, učiteljica, zdravnica« (Budna Kodrič 2003, 35–37). Prva je pri nas začela načrtno pisati o nujnosti izobraževanja tudi naših deklet dijaška revija *Vesna*, ki pa, v duhu časa, prav tako ni segla dlje od naravnega poslanstva žensk oz. se temu nikakor ni upirala (Žnidaršič Žagar 2009, 63). Na stereotipno ujetost v podobo ženska – mati – gospodinja v preferenčni izobraževalni agendi v tem času opozarja tudi Vesna Leskošek v monografiji *Zavrnjena tradicija, Ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1890 do 1940*, v kateri opisuje prve korake ženskega gibanja za izboljšanje položaja žensk že v 19. stoletju in popisuje vsakdanje življenje žensk, ki ga je določala družbena organizacija ženskosti in moškosti. Način, kako so zakon, materinstvo, gospodinjstvo ter zasebna sfera delovali in bili koncipirani, je ženske postavljal v odvisen položaj, iz katerega ni bilo izhoda.

Vloga Katoliške Cerkve je bila pri tem odločilna, saj je na vsakdanje življenje žensk vplivala bolj kot druge institucije. Vesna Leskošek opozarja na pogloblitve

negativne spolne stereotipe in predsodke, ki so v tistem času žensko identiteto in njen vlogo v družbenem redu opredeljevali. V navezavi na pomen in nujno enake izobrazbe za moške in ženske pravi, da se tudi zelo pomemben glas emancipacije žensk na Slovenskem, prva dama slovenskega ženskega romana in povesti, Pavlina Pajk (1854 –1901) zavzema za vzgojo ženskega srca in ne razuma, saj trdi, da je edini pravi poklic ženske materinstvo ter s tem podložnost, pokornost in zvestoba možu. Nasprotuje obveznemu šolanju deklic, ker da je učenje matematike, fizike in drugega za deklico mučenje ... Ženske so ustvarjene za rojevanje in vzgojo otrok, vendar morajo biti, da lahko vlogo, ki jim jo je namenila narava, opravljajo uspešno, tudi malo izobražene (Leskošek 2002, 41–42). Po drugi strani pa Pavlina Pajk v spisu *Nekoliko besedic k ženskemu vprašanju* (1894) analizira ženski položaj in vlogo žensk skozi zgodovino, vključno s krščanstvom. V krščanstvu vidi etičnega glasnika, ki je moškega in žensko obravnavalo kot dve bitji, ki sta drug drugemu enakovredni in obe postavljeni pred obličje stvarnika. Vendar je to veljalo le za izobražene in krščanske narode, kot pravi: »... pri barbarskih in neizobraženih igrala je ženska in še vedno igra jako žalostno vlogo.« (Pajk 1894)

V petdesetih letih 19. stoletja sledi organizirano vključevanje žensk v narodno gibanje, kar posledično sproži nastanek številnih društev, v katere so se vključevale tudi ženske, toda vrata v politična društva so jim ostajala zaprta vse do leta 1918: v Avstro-Ogrski se v politične organizacije niso smele včlanjevati. Delovale so zlasti v karitativnih, narodnoobrambnih in verskih društvih. Protestantke so tako leta 1856 ustanovile Evangeljsko žensko društvo. Sledila so katoliška: v osemdesetih letih 19. stoletja so Slovenke začele ustanavljati ženske podružnice Družbe sv. Cirila in Metoda (prva podružnica narodnoobrambne Družbe sv. Cirila in Metoda, 1887), nato še stanovska društva (prvo slovensko žensko delavsko društvo: Katoliško društvo za delavke, 1894) in prvo društvo, ki je v programu vsebovalo zahtevo po ženski volilni pravici: Društvo slovenskih učiteljic,³ 1898.

Ženske med drugim za kratek čas srečamo že v začetku sedemdesetih v Sokolu, telovadnem gibanju, ki je stalo na čelu narodnih bojov (Verginella 2014–2020).

Zadnje desetletje 19. stoletja je tako prineslo pomembne, korenite premike v ženskem vprašanju. Zagovornikov ženske enakopravnosti je bilo vse več, njihove zahteve so postajale vse glasnejše. To se je odrazilo tudi v ustanovitvi prvega ženskega časopisa *Slovenka*, ki je leta 1897 začel izhajati v Trstu, štiri leta (1901) kasneje pa mu je sledilo še prvo društvo Splošno slovensko žensko društvo, ki je postalo osrednja slovenska ženska organizacija. *Slovenka* je najprej izhajala vsakih

³ Leta 1902 je Društvo slovenskih učiteljic oblikovalo zahtevo po volilni pravici. Po prvi svetovni vojni so se vse tri politične sile (liberalna, katoliška in socialdemokratska) zavzele za sprejem ženske volilne pravice. Toda v državnem okviru Kraljevine SHS so bile vse te zahteve zavrnjene. Uradni list je po prvi svetovni vojni 15. maja 1920 uvedel splošno volilno pravico na občinskih volitvah – tako so volili vsi, moški in ženske, ki so bili stari več kot 21 let. S tem je bila v Sloveniji prvič uzakonjena splošna ženska volilna pravica. A liberalci v Beogradu so 17. februarja 1921 to uredbo črtali. Splošna volilna pravica je bila ženskam ponovno dana šele leta 1945, ko so oblast prevzeli komunisti in uvedli enostrankarski sistem. Volilno pravico so imele tudi udeleženke NOB med drugo svetovno vojno. Po drugi svetovni vojni je bil urejen tudi položaj nezakonskih otrok in položaj ženske kot državljanke, saj je prej ženska, če se je poročila s tujcem, državljanstvo izgubila. Enake pravice žensk od leta 1991 v Sloveniji določa 14. člen Ustave Republike Slovenije.

štirinajst dni kot priloga političnega dnevnika *Edinost* v Trstu, zadnje leto pa kot samostojni mesečnik. Urednica tega prvega slovenskega ženskega časopisa je bila Marica Nadlišek Bartol. Za daljši čas ji je uspelo uveljaviti ženski časopis, ki je med bralkami krepil zavest o njihovem enakopravnem položaju z moškimi, »a ves čas v člankih srečujemo podobno sporočilo, kakršno najdemo pri Pavlini Pajk. Zahtevajo boljše, daljše izobraževanje za deklince, vanj pa je nujno treba vključiti tudi gospodinjstvo, ker je prava ženska le tista, ki se ne odpoveduje svojemu poklicu gospodinje.« (Leskošek 2002, 48)

Slovenka je kljub poudarjanju stereotipa ženska – mati – gospodinja vzgojila aktivne sodelavke in imela tako bolj kot manj izobražene bralke. Imela je pomembno vlogo pri razvoju ženske književnosti kot emancipaciji slovenskega ženstva in nena zadnje pri ustanovitvi prvega feminističnega društva. Že od začetka si je uredništvo revije za nalogo zadalo pojasnjevanje novih pojmov, ki jih je med Slovenke prinesel nov čas in katerih uresničitev terjajo. *Slovenka* je kmalu prerasla začrtane okvire poučevanja in narodnega ozaveščanja slovenskih žensk, saj je načenjala najdelikatnejša vprašanja ter dregala v najbolj žgočo problematiko svojega časa: razpravo o prostituciji in prostitutkah, o spolni vzgoji, o ločitvi zakona, enaki morali za oba spola. Odpirala je torej mnogo perečih vprašanj in tabujev tistega časa (Žnidaršič Žagar 2009, 13). Do leta 1914 je poleg *Slovenke* izhajalo še več drugih ženskih časopisov: *Naša gospodinja*, *Slovenska žena*, *Ženski list*, *Slovenska gospodinja*.

V boju za enakopravnost je pomembno vlogo odigrala tudi Franja Tavčar, žena znanega liberalnega politika Ivana Tavčarja, ki je med drugim vodila tudi Žensko telovadno društvo. To se je leta 1901 po štirih letih delovanja osamosvojilo od matičnega Ljubljanskega Sokola, ženska telovadba pa se je nato uspešno širila tudi po drugih sokolskih društvih. Zanimivo: nekaj let kasneje je žensko telovadbo izjemoma gojila tudi katoliška telesnovzgojna organizacija Orel – kljub temu, da je katoliški tabor pri ženskem vprašanju vztrajal pri bolj konservativnem pogledu (Šafarič 2016).

Vsekakor je Mahničev čas pomemben, razburkan čas, v katerem so imele ženske veliko vlogo pri narodnem gibanju: delovale so v različnih ženskih društvih, podpirale ustanavljanje slovenskih šol; med prvo svetovno vojno so zbirale podpise za podporo Majniški deklaraciji.

Staro se je umikalo novemu – emancipacija tako ni bila več vprašanje, temveč pot, ki je bila na naših tleh že dobro vidna.

4. Anton Mahnič in žensko vprašanje

Katoliška stran je v devetdesetih letih 19. stoletja spremembam na področju ženskega vprašanja izrazito nasprotovala. Anton Mahnič je tako žensko *emancipatorno* gibanje močno kritiziral: bilo naj bi izraz splošne pokvarjenosti in dekadence, ki je prišla s kapitalizmom in liberalizmom. Pri tem je najpogosteje uporabljal predsodkovne argumente ženske ontološke podrejenosti, manjvrednosti in šibkosti njihove narave.

Vpliv Antona Mahniča je tudi na področju ženskega vprašanja ter razumevanja ženske identitete in vloge v družbenem redu slovensko družbeno-religijsko sfero močno zaznamoval. A prav žensko vprašanje je ‚orjaka‘ Antona Mahniča močno zaznamovalo z izrazitim pečatom radikalnih, mizoginih pogledov na ženskost, žensko vlogo in telesnost, ki so s sodobnega vidika (krščanskega feminizma) in prizadevanj za etizacijo posameznika/-ice, religije in družbe v luči komplementarne enakovredne pripoznanosti, ki je utemeljena na temeljni bogopodobnosti in enakosti spolov,⁴ nesprejemljivi. Tudi Aleš Maver, Dejan Juhart in Janez Osojnik izpostavljajo, da je bil Mahnič »praktično vse življenje znan tudi kot nasprotnik žensk in ženskega vpliva« (2021, 596). To podkrepijo z izpovedjo njegovega tajnika na Krku, Anteja Pilepića, ki pravi, da Mahnič ne trpi ženske ne v hiši ne za mizo, in škofa označuje za ženskofoba (Maver, Juhart in Osojnik 2021, 586). Na mizoginost Mahničevih stališč opozarja Egon Pelikan: »Čeprav so nekatera njegova stališča (npr. do Judov ali do žensk) danes videti grozljiva, pa A. Mahnič zagotovo ne moremo očitati ignorance, nenačitanosti ali pomanjkanja argumentacije.« (Pelikan 2018, 31)

V kontekstu časa, v katerem je Mahnič živel, je razumljivo – a z vidika današnjega pogleda krščanske enakovredne pripoznanosti žensk nikakor ne sprejemljivo –, da se je Mahnič spremembam glede položaja ženske v družbeno-religijskem redu z vso gorečnostjo upiral.

Izzive ženskega vprašanja in posledično sprememb, ki jih to prinaša, jasno opredeljuje Maca Jogan: »Za zagovornike ‚pravega reda‘ je emancipacija žensk oziroma vstopanje žensk v javni prostor sploh ena od hudih motenj tega ‚naravnega‘ stanja družbe, ‚zlo‘, ki da je vzrok za moralni in siceršnji razkroj družbenih skupnosti. Zoper to ‚zlo‘ nastopajo v zadnjih desetletjih (v različnih okoljih) tudi mnoge fundamentalistične organizacije.« (Jogan 2016, 112)

Sporno in nesprejemljivo je predvsem Mahničovo nespoštljivo argumentiranje ženske narave in njene družbene vloge. Tako v pisanju *Vesne* kot tudi v besedilih posameznic je videl nastop velike krize vrednot, ki so jo drugi jasneje zaznali in opredelili šele desetletja pozneje. Pomemben del te krize je bilo tudi t. i. gibanje za ‚žensko osvobojo‘, ki naj bi posegalo v same temelje katoliške ureditve sveta. Sabina Žnidaršič Žagar izpostavlja Mahničovo zgroženost in jezo spričo ženskih prizadevanj: žensko vprašanje označuje kot veliko zaroto: »Ta program je kar od stavka do stavka prepisan iz učnih knjig framasonске lože!« (Žnidaršič Žagar 2009, 13) S takimi in podobnimi izjavami je prišel v spor z mnogimi vidnimi izobraženkami.

Nazoren je primer spopada Mahniča z glavno urednico *Slovenke*, Marico Nadlišek Bartol:

»Marica Nadlišek je bila po svojem pisanju in nazorih poznana že leta pred začetkom izdajanja *Slovenke* in si je že v tistih letih nakopala nemalo zamer (in prav toliko odobravanja); njen vsekakor najzagrizenejši, pa tudi stilno

⁴ Termin enakost spolov se je oblikoval z namenom uveljavljanja enake prepoznavnosti, moči in udeležnosti žensk ter spolov obče na vseh področjih javnega in zasebnega življenja in se nanaša na ustvarjanje pogojev za uveljavljanje enakih možnosti in enakovredne pripoznanosti žensk v družbi.

najizbrušenejši nasprotnik pa je bil nedvomno dr. Anton Mahnič. Ne moremo si kaj, da ne bi na tem mestu navedli nekaj napadov, sicer za naše razmere tako redkega spoja najočitnejše mizoginije in retorične perfektnosti, Mahniča na račun Marice Nadlišek (ta mu je postala prisposoda za vse padle slovenske intelektualke), ki povsem jasno kažejo avtorjev (pa ne le njegov) odnos do žensk in še posebej do (nasledkov vsakršnega) ženskega gibanja.« (Znidaršič Žagar 2009, 13)

Mahnič nasprotuje praktično vsakršnim ženskim prizadevanjem za emancipacijo – ženski tako zapoveduje mesto zgolj v domeni materinstva in domačih opravil in ji dodeljuje podrejeno, podložno mesto v smeri uslužnosti možu. Za Mahniča je vloga spolov ujeta v model izrazite podrejenosti ženske možu: žena služi možu in sama po sebi nima inherentne vrednosti. Slednje je mogoče razbrati tudi v napadu na Marico Nadlišek Bartol:

»Ženska primi za kolovrat in vreteno pa predi! Pridno mešaj po loncih in kozicah, da se ti ne prismodi in se ne bo mož jezil! [...] Da, Marica ostanite pri svojih tj. ženskih opravilih. Ako ste gospa, krpajte možu hlače, pa vmi-vajte in povijajte otroke, če jih imate. Ako ste gospodična, pridno stikajte po zapisniku ženskega okinčja, ki ga najdete na strani 92 Mantagazza-ve knjige *Il secolo tartufo*, kajti pust je in plesnih veselic v Trstu pa okolici o pustu ne manjka! Pa ker je Marička nekdanj obiskovala žensko učiteljišče, bi smeli soditi, da je zdaj učiteljica. Prav – tedaj naj Marička otroke uči: a, b, c, d ... Naj se ne izogiba verskih resnic in naj ne vtepa v glavo nikomur nazorov svojega boga Stritarja itd., sicer bi ‚Drejkki‘ ji vtegnili postreliti se, kaker ‚idealni‘, ‚Zorin‘ in ‚Lenčke‘ pobegniti bog ve kam, kaker oboževana njena ‚Lepa Vida‘! Ako je pa otroška vrtnarica, naj vzame v roko Levstikovih poezij II. del, kjer najde npr. mej ‚otročjimi igrami‘ pesenco, kako se otrok uči držati žlico ... To je žensko, to je Vaše opravilo – vojsko pa tj. določevati, kaj je idealizem, kaj realizem, kako je krščanstvo Lindnerjevo in kake so doktorske diplome – to vse in kar je enakega blagovoljno prepuščajte nam, možkim; mi se bomo vže o vsem dogovorili.« (Mahnič 1893, 114–115)

Mahnič prav tako nasprotuje izobrazbi žensk. Ta se mu zdi nadvse pogubna – zdelo se mu je nemogoče, da bi se »že od narave površno bitje žensko le v en predmet vglobilo«. Mož je bil zanj odsev Božje lepote, žena pa le odsev tega od-seva (Lenard 1922, 517).

Mahnič je v svoji teološki dejavnosti javnemu delovanju žensk nasprotoval – in najpogostejši argument zoper žensko gibanje na Slovenskem je bil, da bo emancipirana ženska izgubila svojo naravo, jo zatajila in tako spremenila značaj. Mahnič ženske poziva, naj v javnosti molčijo.

Poglabljene študije Vesne Leskošek (2002), Mace Jogan (2016), Sabine Ž. Žnidaršič (2000, 2009) neposredno ali posredno analizirajo ideološke funkcije Mahničevih seksističnih pogledov na žensko ter predsodkovne ujetosti v negativno stigmatiziranje in stereotipiziranje ženske *narave* in njene posledične vloge v družbenem redu.

Vesna Leskošek poudarja, da je za Mahničovo pisanje značilno, da poudarja dvojnost ženske narave: za nežnostjo in spokornostjo se skrivata razbrzdanost in nenadzorovana strast. V cerkvenih diskurzih o ženskem telesu (iz tistega časa) ne gre za žensko biologijo – ta naj bi bila nespremenljiva –, temveč za njeno naravo, ki je abstrakten, nedefiniran in neskončno raztegljiv pojem. Na prelomu 19. stoletja so začeli v *Slovenki* izhajati članki, ki so pogled na žensko telo radikalno spremenili in so bili predmet javnih razprav cela desetletja. Zadnji dve desetletji 19. stoletja se je tako npr. pisalo o ženski telovadbi, ki bi šibko žensko telo okrepila. Marica Nadlišek Bartol in Anton Mahnič sta se v polemiki, ki se je razvila, ker je Mahnič obsojal nekatera literarna dela, dotaknila tudi telovadbe. Mahnič je telovadbo ostro zavrnil, ker naj bi bila za ženske nenaravna in naj bi žalila njihov nra-
stveni čut ... (Mahnič 1983, 317–321)

Mahnič argumenta Marice Nadlišek Bartol ni zanikal – nasprotno, potrdil ga je. Ona je trdila, da se bo ženska s telovadbo spremenila (enako je trdil tudi on), in da je to zaželeno – le da zanj to ni bilo zaželeno. Marica Nadlišek Bartol pravi, da bo ženska bolj samozavestna in močnejša, Anton Mahnič pa, da bo manj boječa in manj sramežljiva. Oba sta se strinjala, da spremembe bodo, a sta bila idejna nasprotnika. Mahnič namreč želi, da ostane *ženska narava* nespremenjena in ob tem zopet ponavlja negativno spolno stereotipiziranje ženske narave kot sramežljive in šibke. Kljub njegovemu nasprotovanju ženski telovadbi kompromis je možen: ženska sme telovaditi, a ne zato, da bi bila gibčna in močnejša, temveč zato, da bo lažje rodila in bodo otroci bolj zdravi – pa tudi zato, da bo imela lepše telo (Leskošek 2002, 63).

Razvoj razprave o telovadbi nazorno kaže, kako se je konstituirala ženskost. Ženske so že zgodaj razumele, da razlike v vzgoji omogočajo podreditev ženske in dominacijo moškega, kar se nanaša tudi na telo. Projekt telesa je spolno določen, vendar ga lahko uporabimo tudi za konstruiranje identitet, ki negativne stereotipe o ženskosti in moškosti razbijajo. Kulture se tako izražajo s podobami telesa, ki odsevajo vse vidike vsakdanjega življenja.

Skozi perspektivo in metodologijo krščanske feministične hermenevtike se telo razume kot primarno izhodišče razumevanja, razodevanja in izkušnje Boga (transcendentnega). To pa pomeni, da je celoten proces teologije utemeljen na naših izkušnjah utelešenja. Preko telesa smo izpostavljeni in hkrati odprti svetu in drugemu – tako kot drugi smo tudi sami preko telesa in po telesu izpostavljeni in ranljivi. V tem smislu je ranljivost univerzalni, neobhodni del utelešenja.

5. Zaključek: zloraba napačnega pojmovanja ženske identitete in slovenski krščanski fundamentalizem

Na Slovenskem se je ‚reševanje‘ ogrožene ‚prave‘ ženske identitete in družbene vloge začelo v zadnjih desetletjih 19. stoletja, se nadaljevalo v prvi polovici 20. stoletja, se nekoliko pritajilo, poniknilo v času socialistične ureditve (1945 do 1990) in se spet pojavilo v samostojni Sloveniji (Jogan 2011, 111).

Čeprav naj bi povojne razmere škofa Mahniča prisilile k delnemu popuščanju in spremembi stališč tudi glede ženskega vprašanja, se zdi,

»da je katoliškim dijakinjam v katoliški dijaški organizaciji dopuščal prostor pod soncem s stisnjenimi zobmi, kajti menil je: »Razmere moderne dobe so prisilile, da se jugoslovansko dijaško gibanje širi tudi na dijakinje. Jaz popolnoma odobravam ta vaš korak ter želim, da tudi katoliške dijakinje z ozirom na svojo naravo in naloge, ki jo je sama Previdnost odredila ženi v človeški družbi, sodelujejo v katoliškem dijaškem gibanju in se tako pripravljajo za svoje poznejše delo pri rekristjanizaciji naše družbe. Previdnost in narava odrejujejo ženi kot glavno nalogo skrb in vzgojo dece.« (Maver, Juhart in Osojnik 2021, 596)

V krščanstvu je patriarhalno prepričanje našlo plodna tla za širjenje hierarhije spolov v glavnem v treh temeljnih domnevah: prvič, da je bilo prvo bitje, ki ga je Bog ustvaril, moški in ne ženska, ker je obveljalo prepričanje, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra – in je tako ontološko gledano nekaj izpeljanega in sekundarnega; drugič, da je glavni krivec za izgon iz raja ženska, ki je zagrešila izvirni greh, in da moramo zaradi tega na vse Evine hčere gledati s sovraštvom, nezaupanjem in prezirrom; tretjič, da ženska ni bila ustvarjena samo iz moškega, ampak tudi za moškega, kar pomeni, da ima njena eksistenca zgolj instrumentalni pomen – in ne fundamentalnega. Govorimo torej o treh teoloških vprašanjih, ki so pod vplivom takratne kulturne pogojenosti usodo ženskega spola obarvala in zaznamovala skoraj za dve tisočletji: Kako je bila ženska ustvarjena? Ali je bila odgovorna za izvirni greh prvega človeka/moškega? Čemu je bila ženska ustvarjena (Furlan 2005, 583)? Mahnič je v svojih prizadevanjih za ohranjanje pravovernosti v obdobju bliskovite sekularizacije, demokratizacije in liberalizacije slovenske družbe vztrajno ponavljal vse tri zgoraj navedene domneve. S tem je utrjeval bazen nabora negativnih – predsodkovnih – stereotipiziranj ženske identitete v slovenskem družbeno-religijskem prostoru. Slednji je vir navdiha mnogim slovenskim krščanskim fundamentalistom in tradicionalistom. Nadzor nad žensko telesno avtonomijo ter nadzorovanje in upravljanje s strogimi spolnimi normami je pogost znak fundamentalistične ideologije, ki presega religijske in geografske meje. Tudi v Slovenskem družbeno-religijskem prostoru se v zadnjem času krepi krščanski fundamentalizem, ki se predstavlja kot ščit prave katoliške vere. Eden takšnih je Alen Koman z Jezerskega; pridružil se mu je duhovnik Andrej Vončina. Menita, da je profesionalni ženski šport perverzija, saj da mlade ženske odvrča od njihovega edinega poslanstva: biti žene in matere v službi možu. Radikalec Alen Koman je pred časom (13. februarja 2022) v medijih napadel nadškofa Stanislava Zoreta, ker je ta čestital smučarskima skakalkama Urši Bogataj in Niki Križnar za olimpijski medalji (Glucks 2022, 36–40).

V primeru krščanskih fundamentalizmov gre za zlorabo krščanskega nauka v smeri poudarjanja negativnih spolnih stereotipov in predsodkov na račun žensk in ženske narave, kar je močno predsodkovno zaznamovano. Da bi se krščanskih fundamentalizmov učinkovito ubranili, je treba krepiti religijsko pismenost. Na-

vzočnost negativnih spolnih stereotipov in predsodkov je pomembno ozavestiti in dekonstruirati v luči napredka sodobnega časa – in tudi krščanske agende, ki stremi k preseganju predsodkovnih opredeljevanj in podrejanj enega spola drugemu. Izvorni krščanski nauk ne samo uči in ščiti enakopravnost spolov oziroma življenje v enakovrednem spoštovanju in solidarnosti, temveč to postavlja za imperativ in srčiko vseh medsebojnih odnosov. Nenasilno se bori proti patriarhalnosti – namesto te izbira ljubezen in v ospredje postavlja enakovrednost vseh človeških bitij. Krščanstvo namreč vseskozi uči, da je Kristusovo odrešenje za vse ljudi – ne glede na spol, raso, starost, razred ali narodnost. Ali z besedami apostola Pavla: »Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa. Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne možkega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.« (Gal 3,27-28) To je srčika in temelj, ki postavlja v krščanski etos imperativ enakovrednosti in enakopravnosti vseh ljudi.

Reference

- Budna Kodrič, Nataša.** 2003. *Splošno slovensko žensko društvo 1901–1945*. Ljubljana: Arhiv republike Slovenije.
- Cajnkari, Stanko.** 1976. *Fran Saleški Finžgar in njegova doba*. Celja: Mohorjeva družba.
- Furlan, Nadja.** 2005. Hierarhija med spoloma s teološkega vidika. *Bogoslovni vestnik* 65, št. 4:571–588.
- . 2006. *Manjkajoče rebro: ženske, religija in spolni stereotipi*. Koper: Založba Annales.
- Glucks, Nenad.** 2022. Katoliški fundamentalisti med nami. *Reporter* 15, št. 7:36–40.
- Jogan, Maca.** 2016. *Katoliška cerkev in družbeno zlo*. Ljubljana: Založba FDV.
- Leskošek, Vesna.** 2002. *Zavrnjena tradicija: Ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1890 do 1940*. Ljubljana: *cf.
- Maver, Aleš, Dejan Juhart in Osojnik, Janez.** 2021. Ecce quomodo moritur lugoslavus: smrt, pogreb in miselna zapuščina škofa Antona Mahničiča. *Annales: Series historia et sociologia* 31, št. 4:589–600.
- Mahnič, Anton.** 1893a. Peti tečaj. *Rimski katolik* 5:317–321.
- . 1893b. Listek: Kaj piše ‚Marica‘. *Rimski katolik* 5:114–118.
- Pajk, Pavlina.** 1894. Nekoliko besedic k ženskemu vprašanju. V: Andrej Gabršček, ur. *Iz spisov Pavline Pajkove*. Gorica: Goriška tiskarna.
- Pelikan, Egon.** 2018. Začetki slovenskega političnega katolicizma in ekumenizem. V: Gašper Mithans, ur. *Stičišče religijskih svetov: družbeni in politični vidiki ekumenizma na Slovenskem*, 29-42. Koper: Znanstvena založba Annales.
- Pirc, Jožko.** 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. V: Edo Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109-126. Celje: Mohorjeva družba.
- Sveto pismo.** 1996. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Škafarič, Aleš.** 2016. Začetki emancipacije žensk na Slovenskem. Zgodovina na dlani. <https://zgodovinanadlani.si/zacetki-emancipacije-zensk-na-slovenskem/> (pridobljeno 20. 4. 2022).
- Verginella, Marta.** 2014–2020. Ženske v prvi svetovni vojni. Pot miru. <http://www.potmiru.si/zenskevpri/index.html> (pridobljeno 25. 4. 2022).
- Vodopivec, Peter.** 2007. Kulturno-duhovne razmere na Slovenskem v 19. stoletju. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 1:9–17.
- Žnidaršič Žagar, Sabina.** 2000. *Ora et labora – in molči ženska! Socialni položaji in statusi žensk na Kranjskem 1890–1910*. Ljubljana: *cf.
- . 2009. *Ženski so pa vzrasle svetlejšje dolžnosti nego kuhati in prati*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 1003—1015

Besedilo prejeto/Received:05/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 271.2(470):929Grivec F.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Malmenvall

© 2022 Malmenvall, CC BY 4.0

Simon Malmenvall

Podoba ruske pravoslavne kulture v delih Franca Grivca

The Image of the Russian Orthodox Culture in the Works of Franc Grivec

Povzetek: Čeprav slovenski akademski prostor ne slovi po sistematičnem poznavanju vzhodnega krščanstva, je na tem področju primerno izpostaviti teologa in zgodovinarja Franca Grivca (1878–1963), dolgoletnega profesorja na ljubljanski Teološki fakulteti. Pomemben del njegovih objav pomeni recepcija dveh medsebojno prepletenih razsežnosti ruske kulture: zgodovine pravoslavne Cerkve na vzhodnoslovanskem ozemlju in znamenitih religioznih mislecev 19. stoletja (Aleksej Homjakov, Fjodor Dostojevski, Vladimir Solovjov). Na takšen način je želel prispevati k intelektualnemu razvoju uniatskega gibanja znotraj katoliške Cerkve svojega časa, v katerem je katoliške Slované, to pomeni tudi Slovence, prepoznaval kot nenadomestljive povezovalce Zahoda z Vzhodom. Grivec opozarja na prelomnico v ruski zgodovini, ki se je zgodila v času imperatorja Petra Velikega na začetku 18. stoletja, ko je postala z ukinitvijo moskovskega patriarhata Cerkev podrejena državi. Tako je bila med drugim oslABLJENA njena intelektualna in družbena moč, ki se je delno dvignila šele s kulturnim razcvetom v 19. stoletju. Tu se Grivec najgloblje posveča Solovjovu kot zagovorniku sinteze med papeško avtoriteto in odrešenjskim poslanstvom ruskega naroda. Glede Homjakova izpostavlja, da je njegova veličina v »idealnem spajanju verske misli in odločno religioznega življenja«, medtem ko Dostojevskega prikazuje kot »najgloblje psihologa med ruskimi pisatelji«.

Ključne besede: Franc Grivec, recepcija ruske kulture, pravoslavje, uniatstvo, zgodovinska teologija, zgodovina visokega šolstva

Abstract: Although the Slovene academic environment is not known for its systematic knowledge of Eastern Christianity, Franc Grivec (1878–1963), a theologian and historian, a long-time professor at the Faculty of Theology in Ljubljana, stands out as a notable exception in this field. A significant part of his published work is dedicated to the reception of the two mutually intertwined dimensions of the Russian culture: the history of the Orthodox Church on the East Slavic territory, and the famous religious thinkers of the nineteenth century (Aleksy Khomyakov, Fyodor Dostoyevsky, Vladimir Solovyov). By doing so, this author

aimed to contribute to the intellectual development of the Uniate movement within the Catholic Church of his time, in which he claimed the Catholic Slavs, i.e., Slovenes included, to be irreplaceable mediators between the West and the East. Grivec brings attention to the turning point in Russian history that took place in the time of the Emperor Peter the Great at the beginning of the eighteenth century, when the Moscow Patriarchate was abolished and consequently the Church was made subordinate to the state. This weakened its intellectual and social power which was partly restored only with the cultural revival in the nineteenth century. Here, Grivec devotes his deepest endeavours to Solovjov as the advocate of synthesis between the Papal authority and salvific mission of the Russian nation. In the case of Khomyakov, he stresses that his greatness is in “the ideal fusion of religious thought and decisively religious life,” while he portrays Dostoyevsky as “the most profound psychologist among Russian writers.”

Key words: Franc Grivec, reception of Russian culture, Eastern Orthodoxy, unionism, historical theology, history of university education

1. Uvod¹

Članek osvetljuje pomemben vidik raziskovalnega dela katoliškega duhovnika, teologa in zgodovinarja Franca Grivca (1878–1963), dolgoletnega profesorja na ljubljanski Teološki fakulteti in prvega Slovenca, ki je skozi celotno akademsko udejstvovanje – od začetka 20. stoletja do začetka šestdesetih let – sistematično preučeval vzhodno krščanstvo in teološko misel slovanskega sveta.² Cilj članka je, analizirati Grivčevo recepcijo dveh medsebojno prepletenih razsežnosti ruske kulture: recepcijo zgodovine pravoslavne Cerkve na vzhodnoslovanskem ozemlju in recepcijo znamenitih religioznih mislecev 19. stoletja (Homjakov, Dostojevski, Solovjov). Analiza omenjene snovi temelji na primerjalnem in kontekstualnem pristopu intelektualne zgodovine³ in zgodovinske teologije, po svoji metodologiji ponuja preplet med zgodovinopisjem in upoštevanjem teološkega osmišljanja stvarnosti. Članek poskuša odstreti najzgodnejše in razmeroma celovite zglede

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina in luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Splošno in vsaj nekoliko romantično sklicevanje na slovansko vzajemnost je resda tvorilo eno od bolj prepoznavnih značilnosti slovanskega narodnega gibanja (Vodopivec 2006). Pomenljivo je, da sta na prehodu iz 19. v 20. stoletje slovanske vezi poudarjala tako liberalni kakor tudi katoliški politični tabor (Perovšek 2019). Vredno je omeniti, da se je kot mednarodno priznani poznavalec moderne ruske književnosti v približno istem obdobju kakor Grivec za teološko in zgodovinsko področje uveljavil slovenski literarni zgodovinar Janko Lavrin (1887–1986), ki je deloval v Veliki Britaniji (Grdina 2018).

³ Intelektualna zgodovina se je kot posebna veja (post)moderne zgodovinopisja in sorodnih humanističnih ved uveljavila v drugi polovici 20. stoletja, njeni glavni vodili sta preučevanje idej v soodvisnosti od družbeno-kulturnega ozadja nekega določenega obdobja in prostora ter diskurzivna ali jezikovna razsežnost izražanja idej. Za utemeljitelja intelektualne zgodovine veljata Quentin Skinner (1969) in John Pocock (1987), profesorja Univerze v Cambridgeu.

preučevanja in vrednotenja posameznih odsekov ruske kulture pri uglednem predstavniku slovenske katoliške inteligence v prvi polovici 20. stoletja, obenem pa s svojo zgoščenostjo daje osnovni pregled njegove recepcije ‚ruske tematike‘ in tako odpira možnost za nadaljnje raziskave. Upoštevaajoč napete odnose med Rusijo in zahodnim svetom v sodobnem času, je osvetljevanje poglavij ruske kulture pri znanem slovenskem avtorju, ki je bil do nje tudi kritičen, toliko bolj dragoceno z vidika medkulturnega in medkonfesionalnega dialoga.

2. Grivčev biografski in tematski okvir

Franc Grivec⁴ se je rodil leta 1878 v vasi Veliki Lipovec pri Žužemberku, leta 1902 je na Bogoslovnem učilišču v Ljubljani diplomiral iz teologije in prejel mašniško posvečenje, čez tri leta pa je na Teološki fakulteti v Innsbrucku dosegel naziv doktorja teologije. Med letoma 1906 in 1916 je v ljubljanskem škofijskem semenišču opravljal službo prefekta in obenem predaval filozofijo in osnovno teologijo na Bogoslovnem učilišču. Od leta 1920 dalje je kot redni profesor novoustanovljene Teološke fakultete v sklopu Univerze v Ljubljani pokrival področji ekleziologije in vzhodne teologije. Na Teološki fakulteti je predaval in raziskoval vse do smrti leta 1963. Zaradi zaslug na področju teologije in zgodovinopisja in zaradi širjenja ideje o slovanski vzajemnosti ga je leta 1948 Karlova univerza v Pragi ob svoji šeststoletnici imenovala za častnega doktorja. Čeprav slovensko akademsko okolje zaradi svoje majhnosti in tradicionalne umeščenosti v srednjeevropski kulturni krog ne slovi po sistematičnem poznavanju vzhodnih različic krščanstva in dežel, ki so (bile) z njimi neposredno povezane, je prav na tem področju vredno izpostaviti izjemnega posameznika, kakršen je bil Franc Grivec. Kot dolgoletnega profesorja, ki je postavljaj temelje univerzitetnemu teološkemu študiju na Slovenskem, ga je na podlagi njegovega bogatega raziskovalnega in pedagoškega dela mogoče označiti kot največjega slovenskega strokovnjaka za nauk o Cerkv (ekleziologijo), za vzhodnokrščansko teologijo in za misijonarsko delovanje svetih bratov Cirila in Metoda. (Malmenvall 2021, 202)

Pomembno razsežnost Grivčevega opusa pomenita tudi preučevanje zgodovine in duhovnih tokov ruske pravoslavne Cerkve in odkrivanje teološke misli modernih ruskih pisateljev in filozofov, zlasti Alekseja Stepanoviča Homjakova (1804–1860), Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega (1821–1881) in Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900).⁵ Grivčevo raziskovanje ruske cerkvene in kulturne zgodovine je pionirsko, saj pomeni prvo znanstveno osvetlitev pravoslavja na vzhodnoslovenskih tleh in ruskih (literarnih) klasikov moderne dobe s teološkega zornega kota v slovenskem jeziku in v slovenskem akademskem prostoru (Malmenvall 2021, 203). Med njegovimi tovrstnimi deli so najvidnejša: *Vzhodno cerkveno vprašanje* (1909),

⁴ Pregledni intelektualni biografiji Franca Grivca: Benedik 2003; Dolinar 1993.

⁵ Pregledne študije o teološkem in družbenem udejstvanju Homjakova: Zavitnevič 1902; Košelev 2001. Monografski obravnavi religioznega vidika pri Dostojevskem: Berdjaev 1923; Scanlan 2002. Pregledi življenja in teološke misli Solovjova: D'Herbigny 1911; Müller 1956; Vasilenko 2004, 54–101.

Vladimir Sergejevič Solovjev (1917), *Dostojevskij o pravoslavju in katoličanstvu* (1918a), *Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev* (1931), *O teologiji A. S. Homjakova* (1934), *Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva* (1960), odlomki iz monografije *Pravoslavje* (1918b) in odlomki iz druge izdaje monografije *Cerkev* (1943). Primerno je omeniti, da je *Cerkev* Grivčevo prebojno delo na področju ekleziologije⁶ in obenem prvi pregled katoliškega nauka o Cerkvi v slovenskem jeziku.

Že zgoraj naštete objave potrjujejo, da se je v danem kontekstu Grivec največ posvečal Solovjovu, v katerem je prepoznaval zagovornika zedinjenega krščanstva oziroma sinteze med papeško avtoriteto in odrešenjskim poslanstvom ruskega naroda (Malmenvall 2018, 953–955). V tem duhu je pri Grivcu opazna zvestoba uradnemu stališču katoliške Cerkve takratnega časa, ki še ni poznala ekumenizma v sodobnem pomenu, saj se je v razmerju do pravoslavskih struktur zavzemala za tako imenovano uniatsko metodo, to je: za vrnitev in vključitev ‚vzhodnih razkolnikov‘ v katoliško Cerkev kot edino pravo Kristusovo Cerkev ob ohranitvi njihovih liturgičnih in pravnih posebnosti. Slovenski avtor je to stališče nadgrajeval z idejo o katoliških Slovanih kot posrednikih med Vzhodom in Zahodom. (Malmenvall 2018, 953–955; Zajc 2018, 902–904; 913; Trontelj 2019, 48–49; 51–53)

3. Rusko (državno) pravoslavje in možnost unije

Posebno vrednost ruske vernosti Grivec potrjuje s kulturnozgodovinskim pregledom življenja pravoslavne Cerkve med vzhodnimi Slovani (1918b, 50–87), ki je najboljše del njegove monografije z naslovom *Pravoslavje*. Slovenski avtor poudarja uniatski potencial ruskega krščanstva, saj so bili po njegovem Rusi »do 19. stoletja v bogoslovju odvisni od Grkov, a niso bili tako sovražni proti katoličanom« (13), med 10. in 13. stoletjem, to je: v kijevskem obdobju vzhodoslovanke zgodovine, pa naj bi ob prevladi »krščanskega duha in dobrodušnega ruskega značaja« sploh izražali strpnost do katoliškega sveta.⁷ Takrat je namreč »velika razdalja od Carigrada in ogromna obširnost Grkom branila, da Rusije sploh nikoli niso mogli tako gosto prepreči s svojimi mrežami, kakor so Bolgarijo in Srbijo« (51). Poznejša stoletja so pod vplivom tatarske nadvlade in ruskega boja za samostojnost prinesla pomembno spremembo z vzpostavitvijo vodilne vloge Moskve kot nosilke avtorske državne oblasti in zaščitnice pravoslavja, ki je na vse tuje pobude, tudi na bizantinske teološke ideje, gledala nezaupljivo. To je po eni strani krepilo

⁶ Grivec v svoji *Cerkvi* opozarja na takrat nekoliko zapostavljeno razsežnost Cerkve kot organizma, »Kristusovega telesa« na zemlji. Podobo telesa je prav v letu druge izdaje Grivčeve *Cerkve* na ravni cerkvenega učiteljstva (znova) povzdignil papež Pij XII. (1939–1958) v encikliki „*Mystici corporis Christi*“ (1943), še bolj pa se je ta podoba uveljavila v dogmatični konstituciji drugega vatikanskega koncila (1962–1965) o Cerkvi „*Lumen gentium*“ (1964). V tem pogledu lahko Grivec velja za nekakšnega predhodnika drugega vatikanskega koncila. (Malmenvall 2018, 945)

⁷ Vredno je omeniti, da sodobnejše raziskave jasno prepoznavajo takratno strpnost ali vsaj dvoumni odnos do katoliške Cerkve, ki so ga nadgrajevala dinastične povezave s katoliškimi vladarji: Malmenvall 2019; Kostromin 2013.

ruski verski nacionalizem, ki se je posebej izrazil ob zavrnitvi florentinskega koncila po letu 1440 in z oblikovanjem gesla o Moskvi kot ‚tretjem Rimu‘ v 16. stoletju, obenem pa je vzdrževalo pripravljenost na pragmatično vojaško in gospodarsko sodelovanje s katoliškimi deželami, kakor se je kazalo zlasti v obdobju carja Ivana IV. Groznega (1547–1589). (52; 57–59)

Slovenski raziskovalec nadalje pojasnjuje, da se je tesna povezava med Cerkvijo in državo v ruski zgodovini najizraziteje pokazala v času imperatorja Petra I. Velikega (1689–1721), ko je bil ukinjen moskovski patriarhat in vzpostavljen Sveti sinoda pod vodstvom državnega ministra ali nadprokuratorja (rus. *обер-прокурор*). Ta uvedba je sledila zgledu protestantskih deželnih Cerkev in je bila v službi Petrovih sekularno-racionalističnih načrtov, da bi Rusija postala svetovna velesila. (59–61) »Ruska sinoda pa je v odločnem nasprotju z duhom Kristusove Cerkve, v nasprotju s cerkvenimi tradicijami, celo v nasprotju s pravoslavnim konservativizmom in formalizmom.« (61) Na podlagi omenjenih okoliščin Grivec trdi, da se je »novejša ruska kultura razvijala brez pravoslavja« in da je nastal »prepad med Cerkvijo in inteligenco«. Od tod naj bi pravoslavje poglobljalo nesoglasja v ruski družbi in s tem posredno »netilo razvoj skrajnih revolucionarnih teorij ter izzvalo [oktobrsko] revolucijo« (86)⁸. Po Grivčevem mnenju odvisnost ruske Cerkve od države in kot posledico tega njeno ‚otopelost‘ v moderni dobi blaži razvoj teološke znanosti. To naj bi bilo povezano s širšo kulturno ustvarjalnostjo, zlasti na filozofskem in literarnem področju, tudi če pri odpiranju krščanskih tem – tu imata kot najbolj prepoznavna misleca prvo mesto Homjakov in Dostojevski, poteka dodatno ograjevanje od katoliške vere. (69–71; 105–106)

V luči predstavljenega se Grivčev temeljni pristop v *Pravoslavju* ne razlikuje bistveno od njegovih drugih objav, povezanih z rusko kulturo: celotno vsebino umešča v kontekst podobnosti in razlik s katolištvom, da bi tako pripomogel k razvoju uniatskega programa katoliške Cerkve svojega časa. Pomenljivo je, da zadnje poglavje *Pravoslavja* nosi naslov „Zedinjenje“ in celovito posreduje uniatski pogled na katoliški odnos do pravoslavne Cerkve (106–117). V tem pogledu izstopa misel o načelni in zgodovinski ‚nestrpnosti‘ grškega pravoslavja na eni in o večji široko-grudnosti ruskega na drugi strani v razmerju do katoliškega nauka, iz tega pa posredno izhaja, da je ruska Cerkev potencialno dozretnejša za prihodnje zedinjenje pod papeževim okriljem. Podobno izstopa avtorjevo prepričanje o notranji oslabilosti ruskega verskega in kulturnega življenja zaradi dolgoročnih učinkov reform Petra Velikega, ki so prinesle podreditev Cerkve državi. Primerno je izpostaviti Grivčevo stališče, oblikovano že leta 1909 v članku *Vzhodno cerkveno vprašanje*:⁹ najzaslužnejši mož za širjenje zavesti o potrebnosti zedinjenja s katoliško Cerkvijo

⁸ Primerljive ugotovitve glede povezave med odsotnostjo cerkvene samostojnosti v razmerju do države in širjenjem revolucionarnih idej izražata že filozof Nikolaj Berdjajev (1874–1948) in teolog in zgodovinar Georgij Florovski (1893–1979): Malmenvall 2017; Berdjajev 1990.

⁹ Članek je bil objavljen v *Voditelju v bogoslovnih vedah*, prvi znanstveni reviji na področju teologije v slovenskem jeziku. Revijo je med letoma 1898 in 1916 izdajalo Lavantinsko bogoslovni učilišče v Mariboru. O značilnostih in pomenu *Voditelja* in o delu urednika Franca Ksaverja Lukmana (1880–1958), poznejšega profesorja na ljubljanski Teološki fakulteti in prvega slovenskega patrologa: Matjašič Friš 2007.

v modernem času je Vladimir Solovjov, ki je to vprašanje »tako globoko pojmoval kakor še noben Rus pred njim«. K pospešitvi dela za edinost naj bi pripomoglo tudi večje zanimanje zadnjih papežev za pravoslavno vprašanje – npr. Leona XIII. (1878–1903) z okrožnico „Grande munus“ iz leta 1880, z apostolsko konstitucijo „Orientalium dignitatis“ iz leta 1894 in z okrožnico „Praeclara gratulationis“ iz istega leta. (1909, 45–50) Zanimivo je, da si slovenski raziskovalec prizadevanje za unijo predstavlja tudi kot sredstvo kulturnega boja¹⁰ katoliške Cerkve svojega časa proti vse močnejši sekularni kulturi, kakor omenja na koncu članka: »Od nas je odvisno, ali se bode asimilacija med vzhodom in zapadom vršila na podlagi verskega indiferentizma ali pa na krščanski podlagi; od nas je odvisna zmaga prave krščanske kulture in krščanskih idej na vzhodu.« (260) Grivčeva podpora uniatskim idejam se tako kaže kot izraz odgovornosti izobraženega kristjana do prihodnjih rodov, ki naj pričuje o verodostojnosti svojega lastnega nauka.

4. Idejno ozadje ruskih mislecev

Za razumevanje kulturnozgodovinskega konteksta Grivčeve obravnave ruskih mislecev je smiselno izpostaviti njihovo umeščenost v skupino tako imenovanih neakademskega teologov, ki so delovali zunaj uradnega okvira Ruske pravoslavne Cerkve in njenih visokošolskih ustanov. Z obujanjem cerkvenega izročila in z družbeno angažiranimi objavami so odločilno vplivali na rusko krščansko misel 19. stoletja in pripomogli k utrditvi novega nastopa laiške teologije, katere velik del se je posvečal poglobljanju v naravo Cerkve. Za nekatere neakademske teologe je značilno tudi to, da so po smrti zasloveli v mednarodnem prostoru kot velika imena ruske klasične literature. Med njimi je poleg Solovjova vredno omeniti vsaj še Alekseja Stepanoviča Homjakova, Nikolaja Vasiljeviča Gogolja (1809–1852) in Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega. (Malmenvall 2021, 204; Hondzinskij 2017, 368–389)

Kakor drugi predstavniki filozofsko-literarnega kroga slovanofilov iz sredine 19. stoletja, ki so zagovarjali posebnost ruske zgodovinske poti v razmerju do preostale Evrope, tudi Aleksej Homjakov pri obravnavi pravoslavne Cerkve izpostavlja podobo telesa ali organizma. Tu uporablja pojem složne povezanosti ali zbornosti (rus. *соборность*), ki je rdeča nit njegove osrednje teološke razprave *Cerkev je ena*. (rus. *Церковь одна*, okrog 1845). (Homjakov 1995, 39–56; Hondzinskij 2017, 172–173) S tem poudarja sprejemanje cerkvenega izročila na podlagi ljubezni do Boga in do bližnjega, katere sad je usklajenost med laiškim in hierarhičnim delom istega ‚telesa‘ Cerkve (Malmenvall 2021, 205). Po Homjakovu naj bi prav zbornost delovala kot protiutež dvema ‚stranpotema‘ v razmerju do apostolskega in patri-

¹⁰ Začetke kulturnega boja na slovenskem ozemlju, ki je bil na prehodu iz 19. v 20. stoletje tesno prepleten s političnim uveljavljanjem slovenske narodne zavesti in z osebnostjo Anton Mahničiča (1850–1920), obravnava monografska študija zgodovinarja Egon Pelikana (1997). Pelikanovo raziskavo dopolnjuje izčrpna monografija slovenskega teologa Jožka Pirca (1986), posvečena katoliškemu družbenopolitičnemu gibanju na prelomu stoletja v luči nazorov Aleša Ušeničnika (1868–1952), profesorja na ljubljanski Teološki fakulteti in glavnega katoliškega filozofa ter idejnega vodje katoliškega družbenega udejstvovanja na Slovenskem pred drugo svetovno vojno.

stičnega krščanstva: tako katoliški zunanji ‚prisili‘, zgoščeni v pravno-racionalističnem razumevanju vere in skorajda neomejeni papeški oblasti, kakor tudi protestantski ‚praznini‘, zgoščeni v individualnem razlaganju Svetega pisma in okrnjenosti zakramentalne prakse. (Malmenvall 2021, 205–206; Peškov 2017, 58–60; 63; 66; 68; 71)

Ena ključnih značilnosti teološke razsežnosti Dostojevskega, ki se v največji meri kaže romanu *Bratje Karamazovi* (1879–1880), je njegova izvirna antropologija (Ghini 2017; Magaril-Il'eva 2020), poglobljeno prikazovanje duševnih in duhovnih iskanj posamezne osebe v razmerju do drugih oseb in do družbenega okolja. Dostojevski o Bogu govori tako, da se posveča človeku, ki ga označuje za ‚največjo skrivnost‘, od tod pa se porajata priznanje človeške šibkosti in odrešilna moč božjega usmiljenja, medsebojno prepletena dinamika notranjega ‚pekla‘ in ‚nebes‘ (Malmenvall 2021, 206). Vez med posamezno osebo in Kristusom med drugim zadeva pojmovanje resnice, ki je za pisatelja vedno živa in osebna ter se po zgledu božjega Sina razodeva prek svobodne odločitve za nesebično darovanje sočloveku (Malmenvall 2021, 206–207). To najbolj povzema evangeljska prilika o pšeničnem zrnu (Jn 12,20-24), v jedru katere je nauk o potrebnosti asketskega prečiščevanja in sprejemanja trpljenja ali ‚umiranja‘ samemu sebi kot prvega pogoja spreobrnjenja, dajanja ‚sadu‘ v medčloveških odnosih in dopolnitve v večnosti (Spidlik 1986, 57).

Teološko razsežnost Vladimirja Solovjova najbolj poglobljeno kažeta ekleziološki razpravi *Veliki spor in krščanska politika* (rus. *Великий спор и христианская политика*, 1883) in *Rusija in vesoljna Cerkev* (fr. *La Russie et l'Église universelle*, rus. *Россия и вселенская Церковь*, 1889). Za Solovjova je osrednji intelektualni cilj ves čas ostajal enak: poiskati celovitost znanja in življenja kot odsotnost nasprotij med vero in razumom. Tu posebno mesto zaseda želja po vnovični edinosti med vzhodnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) delom iste vesoljne Cerkve, katere temeljna ali mistična edinost se kaže v nadaljevanju skupnega apostolskega nasledstva. (Malmenvall 2015, 348–349) Bistvo ekleziologije Solovjova je mogoče zajeti z ugotovitvijo, da je ‚resnično‘ Kristusovo Cerkev prepoznaval že v svoji lastni pravoslavni Cerkvi, v kateri pa je pogrešal ‚osrednji in vesoljni organ‘ po zgledu papeške oblasti. Težišče Cerkve tako ni v nebesih, temveč na zemlji, katere ‚središče‘ (prenovljena papeška oblast) naj vodi ‚preobrazbo‘ človeške družbe v svetovnem merilu. (Hondzinskij 2017, 382; 384; Vasilenko 2004, 54; 56–57; 76) Tovrstne prenovljene družbe ne omogoča le cerkvena hierarhija pod vodstvom papeža, temveč tudi svetovna država pod vodstvom ruskega imperatorja, ki naj postane posvetna ‚roka‘ papeževe duhovne oblasti. Ideal vesoljnosti Cerkve se tako pri Solovjovu prenaša tudi na vesoljnost posvetne oblasti, ki naj bi skupaj s Cerkvijo verniku pomagala k svobodnemu uresničevanju krščanskih načel v družbenem življenju. (Malmenvall 2018, 946) Prav svobodna pripadnost vesoljni Cerkvi čim večjega deleža človeštva je za Solovjova tisti pogoj, ki omogoča nadgraditev mističnega vidika Cerkve z zunanjim in kot posledica tega grajenje svetovne krščanske družbe, pripravljene na Kristusov drugi prihod (947).

5. Ruski misleci in cerkveno vprašanje

Franc Grivec se v svojem članku iz leta 1934 z naslovom „O teologiji A. S. Homjakova“, objavljenem v *Bogoslovnem vestniku*, pa tudi pri obravnavi drugih ruskih mislecev skoraj izključno posveča ekleziologiji. Posebej omenja življenjski zgled Homjakova, ki je krščanstvu priboril ugled med takratno rusko laiško inteligenco: predtem si ni predstavljala, da je pravoslavje združljivo z visoko izobraženostjo porajajoče se meščanske družbe. Po drugi strani slovenski raziskovalec svari pred ‚senčno‘ razsežnostjo slovanofilstva – pred predsodkov polno protikatoliško usmeritvijo. Korenina protikatoliške drže naj bi bilo prepričanje o mesijanskem poslanstvu Rusije v prizadevanju za rešitev krščanstva pred vse bolj sekularno družbeno elito, pred ozko juridično-racionalnim katolištvom in pred notranje izpraznjenim protestantizmom. (1934, 20–22) Kakor v omenjenem članku se Grivec tudi slabo desetletje pozneje v svojem priročniku *Cerkev* ruskemu mislecu posveča s podobnimi poudarki in sklepi. Grivec med drugim Homjakovu očita, da so pod njegovim vplivom ruski teologi moderne dobe začeli napadati katoliško pojmovanje Cerkev, ki v medsebojno neločljivo povezavo postavlja njen duhovni in pravni vidik. Da bi se od tega čimbolj razlikovali, so pravoslavni pogled ‚omadeževali‘ z nejasnim razlikovanjem med kleriki in laiki. Tu naj bi zadostovala vez njihove medsebojne ljubezni, predvsem pa naj bi preprostemu ljudstvu kot nosilcu ‚konservativnega načela‘ pripadalo poslanstvo ohranjanja pravovernosti, to pomeni, da so škofje na cerkvenih zborih zgolj zastopniki vere svojega ljudstva. (1943, 26; 91–92; 113–114; 162; 359) Slovenski preučevalec teološko misel Homjakova umešča v kontekst pravoslavja kot celote, ki nima enovitega hierarhičnega vodstva in je razcepljeno na posamezne regionalne ali nacionalne Cerkev: »Sedanje stanje vzhodne Cerkev brez vidnega vesoljnega edinstva indirektno pospešuje idejo nevidne Cerkev.« (282)

Članek „Vladimir Sergejevič Solovjev“, ki ga je Grivec leta 1917 objavil v slovenski katoliški intelektualni reviji *Čas*, pomeni prvo celovitejšo osvetlitev omenjenega ruskega misleca v slovenskem jeziku (Malmenvall 2021, 210). To je jedrnato besedilo, v katerem avtor bralca seznanja z življenjsko potjo in z idejami Solovjova, »preroka cerkvenega zedinjenja«, ki »se ni mogel zadovoljiti z ozkimi mejami zostalega in separatističnega ruskega pravoslavja« (Grivec 1917, 254). Mogoče je opaziti, da Grivec v tem besedilu filozofski in pesniški plati Solovjova ne namenja posebne pozornosti (Malmenvall 2018, 947). Rdeča nit Grivčevega besedila je ekleziologija in s tem povezano vprašanje (ponovne) edinosti med katoliško in pravoslavno Cerkvijo (Grivec 1917, 254–256; 258). Grivec ob razlaganju Solovjova poudarja, da pravoslavna Cerkev sama po sebi ne uči herezij, saj za uradno doktrinarno avtoriteto priznava zgolj sedem vesoljnih cerkvenih zborov iz 1. tisočletja krščanstva, ki jih sprejema tudi katoliška stran. Poleg tega za njimi ni bilo novih cerkvenih zborov, ki bi jih pravoslavna Cerkev razglasila za vesoljne. Tako naj bi veljalo, da so vse doktrinarne izjave proti katoliški Cerkviji zgolj zasebno mnenje posameznih pravoslavnih teologov ali teoloških šol, katoliška stališča, zlasti spor *Filioque* glede izhajanja Svetega Duha, pa naj bi bil del pričakovanega ‚dogmatičnega razvoja‘, ki ga pravoslavna Cerkev prav zaradi ločenosti od Rima in zaradi svoje

razdrobljenosti na regionalne ali nacionalne Cerkve ni bila sposobna nadaljevati. (256–258)

Kljub dejstvu, da Solovjov ni in ne more biti osrednja tematika *Cerkve*, je skupaj z Aleksejem Homjakovom, do katerega Grivec zavzema bistveno bolj polemično stališče, največkrat omenjeni avtor – naveden je kar devetkrat (1943, 20; 26; 39; 54; 96–97; 115–117; 190–192; 267–268; 362–363). V tem kontekstu se slovenski avtor posebej ustavlja pri potrebnosti priznavanja papeža kot naslednika apostola Petra: »Negacija papeževe nezmotnosti vede k absurdnosti. Odvzemite Cerkvi središče Rim, in edinstvena čreda in vojska Kristusova razpade v ločene pokrajinske (državne) Cerkve, zaslužnjene po narodnih, državnih in zemskih elementih.« (267–268) Grivec skupaj s Solovjovom opozarja na doktrinarno ‚okamenelost‘ pravoslavne Cerkve (Arko 2003, 206–207). Odkar je ločena od katoliške, naj bi obstajala kot skupnost formalno povezanih, a dejansko razdrobljenih regionalnih ali nacionalnih Cerkva, ki so zaradi izgubljene umeščenosti v univerzalno in pod papeževim vodstvom povezano cerkveno oblast prisiljene zgolj ohranjati dediščino 1. tisočletja enotnega krščanstva.

V obsežnem in primerjalnem članku „Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev“, ki je bil leta 1931¹¹ objavljen v *Bogoslovnem vestniku*, slovenski raziskovalec poudarja, da imajo literarna dela ruskega pisatelja »v sebi velike duhovne nevarnosti. Ni vsakemu dano, da bi se po tako globokih dvomih in padcih mogel dvigati k luči Kristusovi.« (1931, 102) Grivec dodaja, da je »toplo krščansko sočutje do vseh ponižanih in teptanih odlična svetla stran Dostojevskega« (104). Temeljno krščansko usmeritev in obenem interpretativno odprtost literature Dostojevskega podkrepljuje z ugotovitvijo, da Dostojevski »postavlja svoje junake drugega proti drugemu, in junaki [...] disputirajo o najvišjih vprašanjih: o Bogu, o nesmrtnosti, o svobodi, o zlu, o sreči človeštva. [...] Jedro njegove umetnosti je ognjevitava borba idej.« (103) S to ugotovitvijo je slovenski profesor že napovedal ‚polifoničnost‘ romanov Dostojevskega; o tem je pozneje obširno pisal znameniti ruski literarni teoretik Mihail Mihajlovič Bahtin (1895–1975) (Bahtin 2007; Malmenvall 2018, 951–952).

Grivec v študiji o Dostojevskem in Solovjovu izpostavlja prijateljske vezi med obema Rusoma, plodovitost njunega intelektualnega dialoga in ‚preroško‘ napoved ruske družbene katastrofe pod podobo revolucije (1931, 101–102; 105; 107–111; 113). Ideje ruskega pisatelja, izražene bodisi v njegovih literarnih delih bodisi v publicističnih ali dnevniških zapisih, so za Grivca zanimive toliko, kolikor omogočajo povezanost z idejami Solovjova kot glasnika cerkvene edinosti (213–214). V tem pogledu slovenski preučevalec zavrača ‚subjektivistično bogoslovje‘ Dostojevskega, ki je nagnjeno k ruskemu verskemu nacionalizmu, k obsojanju vsega, kar prihaja od zahodnega krščanstva, in k zmanjševanju pomena cerkvene hierarhije in razumskega poglobljanja v verske resnice, skladnega s cerkvenim izročilom (Grivec 1931, 106–107; 114–116; 131–136; Malmenvall 2018, 952). »Z Dostojevskim je tudi Solovjev veroval v visoko poslanstvo ruskega naroda. A to ni več ponosno mesijanstvo edinega resničnega krščanskega naroda-bogonosca, marveč dolžnost

¹¹ Grivec je to besedilo sestavil ob petdeseti obletnici smrti Dostojevskega.

ponižnega delovanja za spravo s katoliškim zapadom, ponižno priznanje svoje omejenosti in svojih napak.« (Grivec 1931, 138–139)

Tudi v starejšem članku iz revije *Čas*, objavljenem leta 1918, ki ga je Grivec v celoti posvetil Dostojevskemu in ga naslovil „Dostojevskij o pravoslavju in katoličanstvu“, se kažeta skoraj enako razumevanje in enako vrednotenje ruskega literata. To se opira tako na prepričanje, da je Dostojevski ‚najgloblji psiholog med ruskimi pisatelji‘, kakor tudi na predpostavko, da je glavna razlika med katoliško in pravoslavno Cerkvijo v (ne)priznavanju papeške avtoritete. Od tod naj bi izhajalo enostransko povzdigovanje nevidne oziroma mistične razsežnosti Cerkve na pravoslavni strani, in temu je pod vplivom slovanofilov in ruske ljudske vernosti podlegel tudi Dostojevski. (Grivec 1918, 1–3; Malmenvall 2021, 214) Grivec osrednji prispevek ruskega pisatelja, kakor pri Solovjovu, prepozna na področju ekleziologije, saj trdi, da je glavna ideja Dostojevskega, najočitneje izražena v nedokončanem romanu *Bratje Karamazovi*, »ideja Cerkve ali ideja svobodnega vsečloveškega edinstva, svetovnega bratstva v Kristusu« (Grivec 2018, 4). Pri tem opozarja na odrinjenost cerkvene hierarhije v njegovih literarnih in publicističnih delih, v katerih ima pri predstavnikih Cerkve resda vodilno vlogo menišstvo, a ne kot pravna, temveč zgolj kot moralna avtoriteta, »kot šola in zgled krščanskega življenja«. Za Dostojevskega je namreč nosilec pravovernosti in božje izvoljenosti ruski narod: »Kdor veruje v Boga, veruje tudi v božje ljudstvo. Moč žive vere in duhovna sila ruskega ljudstva je edina zmožna spreobračati brezverce.« (5)

Članek „Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva“, ki je bil objavljen leta 1960 v *Zborniku Teološke fakultete*, nasledniku revije *Bogoslovni vestnik*, je kronološki in vsebinski sklep Grivčevega preučevanja ruskega misleca (Malmenvall 2018, 952). Kljub splošnemu odobravanju Grivec opozarja na slabosti teologije Solovjova. Trdi, da je bil Solovjov »že od mladeniških let pod vplivom protestantske nemške filozofije in mistike. Poleg tega je bil trdno prepričan o objektivni resničnosti svojih vizij Sofije, svetovne duše. S to nejasno mistiko je zamegljeval svojo idejo cerkvene edinosti«, ki jo je dodatno »obremenjeval z idejo krščanskega cesarstva in jo s tem odtuževal moderni miselnosti« (Grivec 1960, 32). Obravnavano Grivčevo besedilo je toliko bolj pomenljivo zato, ker ekleziologijo Solovjova umešča v širši kontekst katoliških prizadevanj za doktrinarno in pravno zedinjenje oziroma unijo pravoslavja s katolištvom – od koncila v Lyonu leta 1274 in florentinskega koncila leta 1439 vse do papeža Leona XIII. (1878–1903) in do Grivčeve sodobnosti (20–25). S tem Solovjova pravzaprav razglaša za katoliškega misleca, ki je del večstoletnega uniatskega gibanja. Še več, s takšnim pristopom Grivec uokvirja tudi svoje dolgoletno preučevanje ruskega misleca, saj ga ves čas dojema prav v luči svoje lastne podpore uniatskih nazorov in slovanske vzajemnosti. (Malmenvall 2018, 953)

6. Sklep

Grivčevo raziskovanje ruske kulturne zgodovine pomeni prvo znanstveno osvetlitev vzhodnoslovanskega pravoslavja in ruskih (literarnih) klasikov moderne dobe

s teološkega zornega kota v slovenskem jeziku in v slovenskem akademskem prostoru. Grivcu se ruska kultura kaže kot večplastna in prepojena s krščanskimi vplivi, obenem pa do nje zavzema kritičen odnos in ves čas zagovarja katoliški Cerkev oziroma uniatskemu gibanju predano stališče. Tako Grivčev zgodovinski pristop upošteva aktualna vprašanja, ki pa jih vselej pojasnjuje z umeščanjem v njihov izvorni in razvojni kontekst. V tej luči ni presenetljivo, da objavljena besedila Franca Grivca o ruskih temah niso in ne želijo biti faktografsko neosebna, temveč poleg nujne empirične podlage, ki slovensko (akademsko) javnost prvič seznanja z do takrat neznanimi dejstvi, prinašajo angažirano pripoved o preučevanih osebnostih in pojavih.

Pri vrednotenju ruskega pravoslavja poudarja okoliščino, da se je protikatoliška drža, enako kakor tudi krščanska vera sama, med vzhodne Slovane razširila po posredovanju bizantinskega cesarstva (,po tuji krivdi'). Utrdila se je šele v 15. in 16. stoletju po padcu Konstantinopla z nastopom ideje o Moskvi kot ,tretjem Rimu', to je, zaščitnici vseh pravoslavnih kristjanov. Ta ideja je vzpostavila rusko nezaupanje tako do grškega pravoslavja kakor tudi do evropskega Zahoda. V vrsti svojih del Grivec opozarja na strukturno prelomnico v ruski zgodovini: zgodila se je v času imperatorja Petra Velikega, ko je v-bil ukinjen moskovski patriarhat in kot posledica tega je bila Cerkev podrejena državi, s tem pa sta bili med drugim oslajeni njena intelektualna ustvarjalnost in družbena moč, ki sta se delno dvignili šele s splošnim kulturnim razcvetom v 19. stoletju. Ključno sestavino uniatskega programa katoliške Cerkve pri vključevanju ruskega pravoslavja pa medtem Grivec prepozna v medsebojnem spoznavanju, v dobri (verski) izobrazbi in v nadaljnjem raziskovanju pravoslavnih tem. Pri tem katoliškim Slovanom zaradi njihove zemljepisne in jezikovne bližine pripisuje poslanstvo povezovalcev Zahoda z Vzhodom. Vredno je omeniti, da si slovenski raziskovalec prizadevanje za unijo predstavlja tudi kot sredstvo kulturnega boja katoliške Cerkve takratnega časa proti vse močnejši ,brezbožnosti' v liberalni in socialistični obliki.

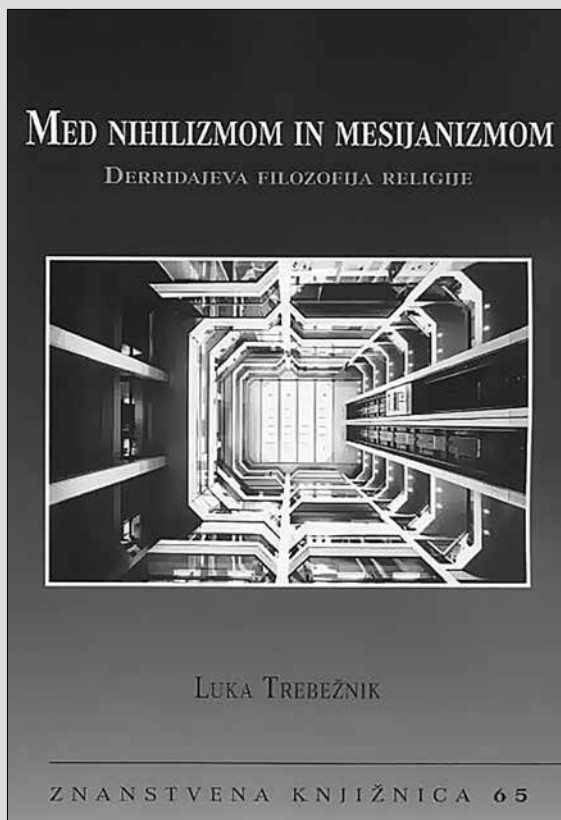
Grivčeva obravnava ruskih mislecev, ki jih razume kot odsev intelektualnega preporeka v ruski pravoslavni Cerkev moderne dobe, ima dve ključni značilnosti: raziskovalec se pretežno posveča njihovi ekleziologiji, vse to pa vrednoti v luči prizadevanja za edinost kristjanov. Od tod sledi, da Grivčeva teološka in katoliška težnja ,izpodrivata' Grivca kot zgodovinarja in filologa, s tem pa slabita celovitost in uravnoteženost njegovih raziskav. Grivčeve erudicije tako ni mogoče ločevati od Grivca kot ekleziologa in katoliškega duhovnika svojega časa. (Malmenvall 2018, 953–954) Kljub zavezanosti katoliškemu stališču Grivčeva tovrstna dela opredeljuje pohvalno vrednotenje iskrene iskalske vneme in življenjskega zgleda obravnavanih ruskih avtorjev. Pri Homjakovu izpostavlja, da je ,veliki buditelj' ruske pravoslavne samozavesti, njegova veličina je v ,idealnem spajanju' verske misli in religioznega življenja. Dostojevskega prikazuje kot ,najglobljega psihologa' med ruskimi pisatelji, njegova najsvetlejša plat je ,toplo krščansko sočutje do vseh ponižanih in teptanih'. Solovjovu pa pripisuje položaj ,največjega ruskega filozofa' in ,glasnika vesoljne cerkvene edinosti' in ga razglaša za katoliškega misleca, ki je del večstoletnega uniatskega gibanja. S teološkega vidika je najbolj povedna in drzna

Grivčeva podpora stališču Solovjova, da je uradna pravoslavna dogmatika zaradi svoje zgodovinske in pravne ‚okamenelosti‘ v temelju skladna s katoliško, pomembnejše razlike naj bi izhajale iz posameznih neobvezujočih teoloških mnenj, ki pa so se na krščanskem Vzhodu uveljavila zaradi kulturnih in zgodovinskih okoliščin. (2021, 216–217)

Reference

- Arko, Alenka.** 2003. Franc Grivec in vzhodna teologija. V: Edo Škulj, ur. *Grivčev simpozij v Rimu*, 195–212. Celje: Mohorjeva družba.
- Bahtin, Mihail M.** 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Benedik, Metod.** 2003. Franc Grivec – profesor. V: Edo Škulj, ur. *Grivčev simpozij v Rimu*, 7–25. Celje: Mohorjeva družba.
- Berdjaev, Nikolaj A.** 1923. *Mirosozercanie Dostoevskago*. Praga: YMCA-Press.
- . 1990 [1937]. *Istoki i smysl' russkogo kommunizma*. Moskva: Nauka.
- D'Herbigny, Michel.** 1911. *Vladimir Soloviev (1853–1900): un Newman russe*. Pariz: Gabriel Beauchesne.
- Dolinar, France.** 1993. Franc Grivec. *Bogoslovni vestnik* 53, št. 3:247–263.
- Ghini, Giuseppe.** 2017. Imago Dei anthropology in Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*. *Church, Communication and Culture* 2, št. 3:206–219.
- Grdina, Igor.** 2018. Detajli na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:889–900.
- Grivec, Franc.** 1909. Vzhodno cerkveno vprašanje. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 12:221–260.
- . 1917. Vladimir Sergejevič Solovjev. *Čas* 11, št. 6:249–263.
- . 1918a. Dostojevskij o pravoslavju in katoličanstvu. *Čas* 12, št. 1/2:1–9.
- . 1918b. *Pravoslavje*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- . 1931. Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev. *Bogoslovni vestnik* 11, št. 2/3:97–142.
- . 1934. O teologiji A. S. Homjakova. *Bogoslovni vestnik* 14, št. 1:1–25.
- . 1943. *Cerkev*. 2. izd. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1960. Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimirja Sergejeviča Solovjeva. *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani* 10:19–35.
- Homjakov, Aleksej S.** 1995. *Sočinenija bogoslovskie*. Sankt Peterburg: Nauka.
- Hondzinskij, Pavel V.** 2017. *Cerkov' ne est' akademija: Russkoe vneakademičeskoe bogoslovie XIX veka*. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU.
- Kostromin, Konstantin A.** 2013. *Cerkovnye svjazi Drevnej Rusi s Zapadnoj Evropoj (do seređiny XII v.): Stranicy istorii mežkonnessional'nyh otnošenij*. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing.
- Košelev, Vjačeslav A.** 2001. *Aleksej Stepanovič Homjakov: Žizneopisanie v dokumentah, rassuždenijah i razyskanijah*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Magaril-Il'eva, Tat'jana.** 2020. Bogoslovie Dostoevskogo v ponimanijah Berdjaeva. *Dostoevskij i mirovaja kul'tura* 3, št. 3:117–139.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekzeziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:347–360.
- . 2017. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiske oktobrske revolucije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:671–686.
- . 2018. Ekzeziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:943–956.
- . 2019. Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba ‚drugega‘ v staroruskem topopisu na ozadju katoliško-pravoslavnih odnosov. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:713–725.
- . 2021. Franc Grivec in začetki akademskega proučevanja ruske teološke misli na Slovenskem. *Šolska kronika* 30, št. 2–3:201–221.
- Matjašič Friš, Mateja.** 2007. Voditelj v bogoslovnih vedah in njegov urednik dr. Franc Ksaver Lukman. *Studia Historica Slovenica* 7, št. 3/4:909–924.
- Müller, Ludolf.** 1956. *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Pelikan, Egon.** 1997. *Akomodacija politične ideologije katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Obzorja.
- Perovšek, Jurij.** 2019. *Slovenci in slovanski svet*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

- Peškov Aleksej A.** 2017. Ekleziologija A. S. Homjakova v oceni akademičskega bogoslovja XIX – načala XX vv. (v kontekste svjatootečeskega naslednja I–III vv.). *Trudy Nižgorodskoj duhovnoj seminarii* 15:57–98.
- Pirc, Jožko.** 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov: katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*. Ljubljana: Družina.
- Pocock, John G. A.** 1987. The Concept of a Language and the Métier D’Historien: Some Considerations on Practice. V: Anthony Pagden, ur. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe, Ideas in Context*, 19–38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlan, James P.** 2002. *Dostoevsky the Thinker*. Ithaca: Cornell University Press.
- Skinner, Quentin.** 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8, št. 1:3–53.
- Spidlik, Tomas.** 1986. *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Trontelj, Nik.** 2019. Franc Grivec – ekleziolog in učitelj na Teološki fakulteti UL. V: Bogdan Kolar, ur. *Učitelji Teološke fakultete za ustanovitev in ohranitev Univerze v Ljubljani*, 47–73. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Vasilenko, Leonid I.** 2004. *Vvedenie v ruskuju religioznuju filosofiju: Kurs lekcij*. Moskva: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij Bogoslovskij institut.
- Vodopivec, Peter.** 2006. *Od Pohlinove slovnice do samostojne države: Slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja*. Ljubljana: Modrijan.
- Zajc, Neža.** 2018. Uvod v osebno teologijo Franca Grivca: širina in namen Grivčevega preučevanja slovanske pismenosti. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:901–914.
- Zavitnevič, Vladimir Z.** 1902. *Aleksej Stepanovič Homjakov. Trudy Homjakova v oblasti bogoslovija*. Kijev: Tipografija I. I. Gorbunova.



Luka Trebežnik

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 1017–1036

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 821.163.6:929Cankar I.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Avsenik2

© 2022 Avsenik Nabergoj, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja v prvih ocenah slovenskih literarnih zgodovinarjev

Questions of Ivan Cankar's World View in the First Assessments of Slovenian Literary Historians

Povzetek: Prispevek obravnava presojo nazorske usmeritve Ivana Cankarja v prvih ocenah njegovega dela, ki so jih prispevali slovenski literarni zgodovinarji Ivan Grafenauer (1880–1964), Ivan Prijatelj (1875–1937), Alojz Kraigher (1877–1959), Izidor Cankar (1886–1958) in France Koblar (1889–1975). Namen prispevka je ugotoviti, s katerih vidikov navedeni kritiki presojujejo Cankarjev estetski, umetniški, življenjski in svetovni nazor, njegov nazor o slovenski literaturi in jeziku ter o slovenskem narodu in njegovi zgodovini. V presojah Cankarjevega nazora se osredotočajo na njegovo literaturo v različnih zvrsteh poezije, proze in dramatike, obenem pa tudi na njegovo miselno prozo s političnimi članki, eseji, objavljenimi govori, kritiko in polemiko, s katerimi se odziva na aktualna vprašanja svojega časa. V presoji Cankarjevega svetovnega nazora prispevek ne izhaja iz filozofskih opredelitev termina ‚nazor‘ in z njim povezanih pojmov, temveč pozornost posveča rabi terminologije pri izbranih ocenjevalcih Cankarjevih del. Prispevek raziskuje, kako izbrani kritiki presojujejo Cankarjevo razmerje do krščanstva med doktrinarnostjo na eni in splošnimi moralnimi zakoni na drugi strani, pisateljev zavzet odnos do Slovencev in slovenstva ter njegovo razmerje do pravičnosti, ki presega ideološke ali svetovnonazorske koncepte. Cilj raziskave je čim bolj celostno oceniti različne vidike Cankarjeve nazorske usmeritve in s tem prispevati k preseganju nasprotij, nesoglasij in razkola v dojemanju in interpretiranju pisateljevih osrednjih del, ki določajo dosedanjih sto let recepcije z vidika Cankarjeve svetovnonazorske usmeritve.

Gljučne besede: Ivan Cankar, literarna kritika, metakritika, svetovni nazor, umetnik, socialist, katoličan, Katoliška Cerkev, pravičnost, sočutje

Abstract: The article deals with the assessment of Ivan Cankar's views in the first evaluations of his work by the Slovenian literary historians Ivan Grafenauer (1880–1964), Ivan Prijatelj (1875–1937), Alojz Kraigher (1877–1959), Izidor Cankar (1886–1958) and France Koblar (1889–1975). The aim of this article is to determine the aspects from which the aforementioned critics judge Cankar's

aesthetic, artistic, life and world views, his view of Slovenian literature and language, and his view of the Slovenian nation and its history. In assessing Cankar's worldview, they focus on his literature in the various genres of poetry, prose, and drama, as well as his thought prose in the form of political articles, essays, published speeches, critiques, and polemics that respond to the current issues of his time. In assessing Cankar's worldview, the article does not proceed from philosophical definitions of the term "worldview" and related concepts, but rather focuses on the use of terminology by selected evaluators of Cankar's works. The article examines how selected critics assess Cankar's relationship to Christianity between doctrinal on the one hand and general moral laws on the other, the writer's committed attitude toward Slovenes, and his relationship to justice that transcends ideological or worldview concepts. The aim of the study is to cover the various aspects of Cankar's worldview as comprehensively as possible and thus to contribute to overcoming the contradictions, inconsistencies and divisions in the perception and interpretation of the writer's central works that have determined the past 100 years of reception from the perspective of Cankar's worldview.

Keywords: Ivan Cankar, literary criticism, metacritique, worldview, artist, socialist, Catholic, Catholic Church, justice, compassion

1. Uvod¹

Ivan Cankar ima kot največji med slovenskimi pisatelji poseben položaj. V svojem sorazmerno kratkem življenju je ustvaril ogromen opus različnih vrst umetniške poezije ter zlasti proze in dramatike, pa tudi pomemben korpus besedil miselne proze – političnih člankov, esejev in objavljenih govorov, kritike in polemike. To je razlog, da je v dobrih sto letih od njegove smrti nastalo mnogo zapisov, v katerih najdemo različne poglede na njegovo osebnost, umetniško ustvarjalnost in družbeno dejavnost. Cankarjeva dela imajo visoko umetniško vrednost, izjemen slog, njegovo poznavanje slovenskega jezika in njegovih izraznih možnosti je odlično, hkrati pa je pisatelj vpet tudi v zgodovinska, politična, narodna, kulturna in literarna vprašanja svojega časa. Poleg tega so duševnost velikega slovenskega umetnika zaznamovala številna notranja nasprotja. Zato se od prvih ocen njegovega dela pa vse do danes znova in znova odpira vprašanje najbolj ustreznega branja Ivana Cankarja. Boris Paternu v prispevku »Vprašanje novega branja Ivana Cankarja« izpostavlja nasprotja, ki določajo dosedanjih sto let recepcije Cankarjevih del:

»Tisto, kar že na prvi pogled priča o nikoli dokončanem branju Ivana Cankarja, je že več kot stoletje trajajoče globoko nesoglasje, razkol v dojemanju in

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“ ter programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ju sofinancira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

interpretiranju pisateljevih osrednjih del. Če poenostavimo: zmeraj znova živa polemika med zazrtostjo v Cankarjevo revolucionarnost na eni strani in zazrtostjo v njegovo religioznost na drugi. Polemika, ki je bila seveda vedno nazorsko in politično determinirana v svoj čas.« (Paternu 2019, 11)

Cankarjevi sodobniki so se dobro zavedali nelahke naloge, ko so hoteli pomen njegovega dela presojati objektivno. Ivan Prijatelj je tri leta po Cankarjevi smrti v svojem eseju „Domovina, glej umetnik!“² mdr. zapisal:

»Sedaj ga ni več in prvi občutek, ki ga imam, je porajajoče čustvo strašne osamljenosti. [...] Sploh je danes še daleč mirna, objektivna sodba o njem. To, kar hočem povedati o njem jaz, ne temelji še tolikanj na kakem študiju njegovih knjig, kolikor na spominski impresiji njegove osebnosti in njegovega dela. In še to more biti samo površno. [...]« (Prijatelj 1952, 553)

V svojih presoajah Cankarjeve osebnosti ter njegove umetniške literature in miselne proze številni kritiki uporabljajo pojem ‚nazor‘ – v zvezah *življenjski, estetski, umetnostni, svetovni nazor* idr. Cilj prispevka je kritičen pregled študij prvih slovenskih literarnih zgodovinarjev in kritikov, ki so izrecno pisali o nazorskih usmeritvah Ivana Cankarja – Ivan Grafenauer (1880–1964), Ivan Prijatelj (1875–1937), Alojz Kraigher (1877–1959), Izidor Cankar (1886–1958) in France Koblar (1889–1975).³ Dejstvo nasprotujočih si pogledov pri Cankarjevih kritikih, ki so ustvarjali v Cankarjevem času in so pisatelja tudi osebno poznali, je za raziskavo svojevrsten izziv. Pregled njihovih stališč v kontekstu njihove dobe nam pokaže, koliko možnosti je, da bi bile njihove presoje Cankarja in njegovih del objektivne, in zakaj so pogosto subjektivne. Po drugi strani pa nam razkrije tudi specifičnost literarnokritičnih prikazov pisateljeve nazorske usmeritve v primerjavi s filozofskimi in drugimi strokovnimi diskurzi.

V izbiri temeljnega metodološkega izhodišča te obravnave ne izhajamo v prvi vrsti iz splošno sprejetih definicij pojmov *nazor*, *svetovni nazor* ipd.,⁴ temveč iz terminologije, kot jo uporabljajo literarni kritiki sami. S tem bralcu omogočimo vpogled v specifično uporabljene terminologije pri piscih posameznih mnenj. Predvideni rezultati takšne usmeritve so spoznanje o pluralnosti pristopov k vprašanju (svetovnega) nazora, nadalje ugotavljanje različnih vidikov razmerja med pisateljem kot umetnikom in družbenim aktivistom; med sekularizmom in religioznostjo, med verskim čutom in njegovim simbolnim izrazom ter različnimi znamenji pri-

² Ta esej je bil prvič objavljen leta 1921 v Cankarjevem zborniku, str. 7–31. Osnutki pod naslovom *Ecce artiflex – Eia mater!* (Glej umetnik – oj, mati!) in *Ecce artiflex* so v Prijateljevi zapuščini, ki jo hrani NUK.

³ Pomembna dela drugih literarnih zgodovinarjev, pa tudi filozofov in teologov, ki so se s Cankarjem izčrpeje ukvarjali ali pa so o njem objavili izvirne poglede (Josip Vidmar, Boris Zihlerl, Franc Zadavec, Dušan Pirjevec, Taras Kermauner, Tine Hribar, Karel Vladimir Truhlar, Rudi Koncilija idr.), bodo predvidoma objavljena v novem prispevku. Nekateri vidiki vprašanja Cankarjeve religioznosti so obravnavani tudi v članku „Ivan Cankar v odnosu do vere in v pogledih na katolištvo“ (2019).

⁴ Pojem svetovni nazor (‚Weltanschauung‘) je v prvi uporabil Immanuel Kant leta 1790 v knjigi *Kritika razsodne moči* (*Kritik der Urteilskraft*). Gl. Immanuel Kant: *Die drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft; Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft*. Köln: Anaconda, 2015, 891 (paragraf 26).

padnosti določeni veroizpovedi. To nam omogoča ugotavljanje, v kolikšni meri se presoje svetovnega nazora pri zgodnjih literarnih kritikih ujemajo s sedanjim stanjem razlag svetovnega nazora v jezikoslovju, filozofiji in teologiji.

Slovar slovenskega knjižnega jezika (2014) besedo *nazor* razlaga kot 1) »skupek med seboj povezanih misli, pojmov, sodb o svetu, družbi, človeku« in opozarja, da se navadno rabi v zvezah s prilastkom.⁵ Stalni besedni zvezi *svetovni nazor* in *življenjski nazor* sta navedeni pod pomenoma 2 in 3. Zveza 2) *svetovni nazor* se nanaša na »temeljna, splošna vprašanja sveta, družbe, človeka«,⁶ 3) *življenjski nazor* pa na vprašanja »konkretnega, vsakdanjega življenja, ravnanja«. ⁷ Četrty pomen besede *nazor* je v zvezi s področjem kake vede ali dela stvarnosti; tu govorimo o razlaganju ali zagovarjanju svojega estetskega, filozofskega ali političnega nazora, prav tako pa tudi nazora o literaturi, narodu ali zgodovini.⁸ Besedno zvezo *svetovni nazor*, ki je kalk nemške besede ‚Weltanschauung‘, *Duden Deutsches Universal Wörterbuch AZ* opredeljuje kot »skupek pogledov, ki se tičejo sveta in položaja ljudi v svetu«⁹ (1996).

2. Presoje Cankarja pri Ivanu Grafenauerju, Ivanu Prijatelju in Alojzu Kraigherju

V tem poglavju predstavljam presoje treh starejših ocenjevalcev Cankarjevih del, ki so se v svojih ocenah osredotočili na poglobitno značilnost Cankarjeve osebnosti in njegove literarne ustvarjalnosti – to je na pisateljev celostni pristop v prikazovanju resničnega življenja v vseh nasprotjih med dobrim in zlim ter v pisateljevem odločnem zavzemanju za pravičnost.

Literarni zgodovinar in etnolog Ivan Grafenauer v *Kratki zgodovini slovenskega slovstva* (1917–1919¹; 1920²; 1973³) ugotavlja, da je Cankar lirični subjektivnosti in čustvenosti modernega romantika pridruževal tudi jedko satiro.¹⁰ Ocenjuje ga kot najplodovitejšega in poleg Župančiča najizrazitejšega zastopnika nove književne smeri v naši umetnosti, ki je »brezsporno na svetovni višini« (Grafenauer 1920, 279). V pisateljevem začetnem pesniškem snovanju vse do leta 1895 opaža vpliv Antona Aškercera in ‚epigonskih formalistov‘. Toda ko Cankar med bivanjem na Dunaju okusi ‚trpkost dijaškega stradanja‘, ‚vso dušečo revščino velikomestnega ži-

⁵ Kot zglede za tovrstno rabo SSKJ navaja: »njegov nazor temelji na spoštovanju človeškega dostojanstva; brani, izpovedati svoj nazor, nazore; napredni, plemeniti, zastareli nazori; ekspr. imeti pametne, trezne nazore / fevdalni, meščanski, svobodomiseln nazori / zagovarjal je nazor, da so ljudje enaki, enakopravni.«

⁶ Kot zglede za tovrstno rabo SSKJ navaja: »svoj svetovni nazor je zgradil na evolijski teoriji; idealistični, krščanski, marksistični, materialistični svetovni nazor / znanstveni svetovni nazor.«

⁷ Kot zgled za tovrstno rabo SSKJ navaja »držati se svojega življenjskega nazora.«

⁸ Kot zglede za rabo v tem pomenu SSKJ navaja: »po svojih nazorih je hegeljanec, marksist; antropocentrizem, etatizem, humanizem in drugi nazori.«

⁹ V nemškem izvirniku: »Gesamtheit von Anschauungen, die die Welt und die Stellung der Menschen in der Welt betreffen.«

¹⁰ Akademik Ivan Grafenauer je v obdobju 1900–1904 na Dunaju študiral slavistiko in germanistiko, tam pa je leta 1917 tudi doktoriral.

vljenjax, postane njegova lirika drugačna. Kot pravi Grafenauer, je takrat Cankar v dunajskih kavarnah v želji po nemirnem življenju, po boju in viharju »z drugimi vred prisegal na zastavo skrajnega realizma« (1920, 280). Toda strogi naturalizem z zahtevo, naj umetnina kaže »samo kos vsakdanjega življenja brez vsebine, brez ideje, brez vsake zveze z večnostjo«, Cankarja ni mogel zadovoljiti:

»Spoznal je, da so modeli, kakor jih je pobral na cesti, tipi, simboli vseobče človeške narave: videl je ves kratki trenutek od Adama do Antikrista v pogledu umirajočih oči, v smehljaju ljubečih usten; spoznal je, da mu oči niso mrtev aparat, da so pokoren organ njegove duše in njene lepote, njene sočutja, njene ljubezni in njenega sovraštva; modeli so mu oživali. Dahnil je vanje svoje misli, svoje sanje svoje življenje (Vinjete). Iz hladnega naturalizma mu je zrasel čustveno-subjektivni simbolizem.« (1920, 280)

Kot eden prvih ocenjevalcev Cankarjevih del je Grafenauer zaznal prelom s pisateljevim začetnim realizmom oz. naturalizmom, ki je vodil vse do prevladujoče simbolistične smeri v umetniški ustvarjalnosti z njenim v notranjost poglobljenim subjektivistično-izpovednim umetniškim izrazom, ki ga Cankar izpostavlja že leta 1899 v *Vinjetah*.

Grafenauer Cankarjevo literaturo vidi kot vseskozi individualno in subjektivno. Subjektivnost odkriva že v pisateljevih prvih črticah, slikah in satirah, hkrati pa v Cankarjevih delih zaznava »izrazito ritmično obliko, živahno domišljijo, nekak fatalistično pesimističen svetovni nazor, nagnjenje k satiričnemu karikiranju, spojeno z modernobolnim cinizmom« (1920, 281).

V Cankarjevi satiri prepozna obliko, v kateri je pisatelj izražal svoj pogled na »veliko krivico«, laž in surovost ter »neizmerno smešnost« sveta. V njej je »temu svetu in temu življenju [...] napovedal boj do konca« (281). Kot nasprotje »sebičnosti filistrstva« Grafenauer v Cankarjevih delih odkriva pisateljeve »hrepeneče, ljubeče in umirajoče umetnike, poete in potepuhe«; »žene [...] kot neme sužnje ljubezni in dolžnosti, kot jake tolažnice mož, bratov in sinov, kakor jih je upodobil v Francki (*Na klanču*), Hanci (*Križ na gori*) in najlepše v svoji materi (*Moje življenje*)«; pa tudi pisateljeve »uboge žrtve sebičnosti in nemoralnosti« (281–282). Kot nasprotje dolini šentflorjanski je Cankar ustvaril svojo »simbolično deželo sanj in hrepenenja, deželo Lepe Vide, carstvo Matjaževo« (282).

Da je Grafenauer imel sposobnost empatičnega vživljanja v Cankarjevo psihološko poglobljeno umetniško snovanje, se mdr. kaže v tem, da med najbolj opaznimi potezami pisateljeve umetniške ustvarjalnosti zazna čustva usmiljenja in sočutja do šibkih: »V boju proti filistrstvu in hinavščini je vstalo v Cankarju globoko usmiljenje do slabotnih in blodečih, a hrepenečih po luči in svetlobi [...], in sočutna ljubezen do ubogih in trpečih, do sirot in zatiranih, in ta ljubezen je postala polagoma bolj kot satira vodilna misel Cankarjeve umetnosti.« (182)

Sposobnost čustvenega vživetja v Cankarjevo literarno ustvarjalnost opažamo tudi pri Ivanu Prijatelju. V svojem esejju „Domovina, glej umetnik“¹¹ je v Cankarju

¹¹ Ta esej je bil prvič objavljen leta 1921 v Cankarjevem zborniku (str. 7–31), pozneje pa v Prijateljevi

prepoznal njegovo posebno sposobnost ustvarjanja čustvenega razpoloženja: »Prvi veliki pomen Cankarjev je, da je on dvignil našo leposlovno umetnost iz snovnosti v višine čustvenega razpoloženja.« (Prijatelj 1952, 570)¹²

Po mnenju Borisa Paternuja je bil Ivan Prijatelj »prvi, ki je zelo očitno premaknil branje Cankarja«. To pojasnjuje s tem, da je »znan prodreti v najgloblja nasprotja znotraj Cankarjevega dojetanja sveta – od svetlih do grozljivih, od intimne religioznosti do demoničnega skepticizma – in jih opazovati povezovalno, povzdignjene v posebne umetniško strukturirane podobe življenja.« (Paternu 2019, 11)

Paternu izpostavlja Prijateljjev esej „Domovina, glej umetnik!“ iz leta 1921 (Prijatelj 1952, 553–579). V njem Prijatelj ugotavlja, da je vrh Cankarjeve ustvarjalnosti problem lepote: »In ta višek, ki se vanj steka ves Cankarjev problem, se imenuje želja, lakota, hrepenenje, sla po lepoti. A ta Cankarjev problem postaja slovenski narodni problem, ako pomislimo, da tu ne gre samo za osebno težnjo enega človeka, ampak za težavo, stokrat ovirano in tisočkrat nerazumljeno skupno stremljenje majhnega plemena po nečem, kar ni nič večje in višje, kakor je – umetnost.« (554) Paternu k tej ugotovitvi pripominja, da je Cankarjevo dojetanje lepote »zajemalo tudi eksistencialno in etično substanco. Danes bi rekli človekovo ,bit' ali celo ,dogodek biti'.« (Paternu 2019, 12)

Ivan Prijatelj v Cankarjevem opusu prepoznava nasprotja, ki jih je Cankar sam doživljal v resničnem življenju in jih kot umetnik intuitivno prikazal v pristno svojih likih. Zavračal je vse dognanosti: »Kakor vse dognanosti sovraži Cankar tudi versko konfesionalno ekskluzivnost, a proti koncu svojih dni sodeluje skoraj edino pri listu, stoječem na izrečno katoliškem stališču.« (Prijatelj 1952, 558) Prijatelj ugotavlja, da se je v zunanjem svetu Cankar do konca življenja prišteval med socialiste. Toda po njegovem mnenju Cankar v resnici »ni bil niti marksist niti socialist, ampak samo – umetnik. [...]. Osnovo socializma tvorita gesli: sočutje in pravica. Kateri umetnik ju ne izpoveduje? Vsak. Saj je umetnik prirodno in naivno dober človek. A po svojem delovanju ni umetnik nič drugega kot pisatelj harmonij.« (559) Ob tem Prijatelj meni, da so

»[...] veliki umetniki redko pravoverni marksisti. Na uho jim namreč šepče umetnikom najvernejša sodružica – skepsa, ki jim govori o prevesno zgodovinsko-materialističnih podlagah izrazito ,razrednega' boja za državo bodočnosti, medtem ko kraljestvo umetnikov ni od tega sveta, ne glede na to, da skepsa sploh ni nikdar pravovernna. Zraven tega pa socialistična harmonija pravzaprav ni nič drugega kot kolektivni kompromis med nasprotji drugih, umetnik pa išče svoje uglastitve nasprotij lastnega jaza v najvišji, idealni enoti – lepoti. Končno pa socializem v svojem rezultatu ne dela nič drugega, kakor nivelira, dviga nižine, a zraven tudi ponižuje vrhove.« (560)

monografiji *Izbrani eseji*, zv. 1 (1952, 553–579).

¹² Ivan Prijatelj je na Dunaju študiral slavistiko in klasično filologijo ter leta 1902 doktoriral. Bil je redni profesor zgodovine novejšega slovenskega slovstva in zgodovine slovanskih literatur, posebej pa je raziskoval tudi slovensko kulturno in politično zgodovino druge polovice 19. stoletja.

Prijatelj v svojem eseju presoja tudi Cankarjev nazor o slovenskem narodu, kot ga je mdr. izrazil 12. aprila 1913 v ljubljanskem Mestnem domu v javnem predavanju *Slovenci in Jugoslovani*. V njem Cankar jugoslovanski problem razume kot ‚izključno političen problem‘ in odločno zavrača novoilirske ideje o opuščanju slovenskega jezika v korist hrvaščine oz. srbohrvaščine oziroma o postopnem spajanju južnoslovanskih jezikov¹³ in kultur – nasprotno, po njegovem bi Slovenci za svoj narodni razvoj in obstoj morali narediti več. Med jugoslovanskimi narodi kljub podobnostim ugotavlja velike kulturne razlike in v zelo znanem odlomku pravi:

»Po krvi smo si bratje, po jeziku vsaj bratranci, – po kulturi, ki je sad večstoletne separatne vzgoje, pa smo si med seboj veliko bolj tuji, nego je tuj naš gorenjski kmet tirolskemu, ali pa goriški viničar furlanskemu. Bodi tega kriva zgodovina, bodi kriv kdorkoli – jaz, ki dejstvo konstatiram, ga čisto gotovo nisem zakrivil.« (ZD, 25:235)¹³

Prijatelj meni:

»Z bistrovidnostjo, prirojeno umetniku po milosti božji, in samoumevno samozavestjo, lastno duševnemu delavcu, ki ve od kod je in čigav je, je gledal Cankar na idejo slovenskega naroda. [...] Hvalim Boga, da je bil prav Cankar prvi Slovenec, ki je imel krasni pogum, da je jasno in glasno na znanem javnem predavanju v »Mestnem domu« dal obliko politični ideji naše generacije v najradikalnejšem njenem smislu. Njega, ki je ta svoj pogum poplačal, a idejo samo potrdil s potjo v avstrijsko ječo, vsaj ne bo mogoče sumničiti o postranskih namenih, ako zraven konstatiram znano dejstvo, da je bil Cankar odločen pristaš slovenske kulturne avtonomije [...].« (Prijatelj 1952, 564–565)

Prijatelj meni, da po estetskem nazoru Cankar ni epski realist, ampak individualist, lirski subjektivist in stilist: »Njegove osebe nimajo realističnih lokalnih barv, ampak so obžarjene od umetnikove individualne luči, ne govore vsaka svojega lastnega jezika, ampak Cankarjevo govorico.« (571) Zgodbe zato niso pomembne kot realni dogodki, temveč kot ‚predpodobe‘ (572).

Ob presoji Cankarjevega razmerja do slovenskega jezika ugotavlja, da je Cankar imel »sveto spoštovanje« do jezika, »senzacije je doživljal v njem v zvezi z muziko, logiko in obraznostjo, ki jo v jezik položilo stoletno delo naših pradedov. Sploh je jezik imel za največji čudež človeštva, naš jezik za največji umotvor našega rodu, v katerem je zapisano delo pokolenj, ki se je o njem ne govori v nobenem drugem dokumentu [...]. Ljubil je naše stare besede, preproste in polne vsebine za vsakogar. [...] Cankar je v jeziku doživljal. Zato so njegovi izrazi meso in kri, ne pa zasilni signali za misli, ki bi se dale povedati tudi kako drugače.« (574)

Kljub temu, da je bil Alojz (Lojz) Kraigher po poklicu zdravnik, se je intenzivno posvečal tudi literarnemu ustvarjanju v smeri psihološko poglobljenega realizma ter presoje družbenih razmer med prvo svetovno vojno in po njej.¹⁴ Zlasti zanimi-

¹³ Cankarjevo predavanje „Slovenci in Jugoslovani“ je v Cankarjevem Zbranem delu, zv. 25, natisnjeno po ohranjenem rokopisu, ki ga hrani NUK (Ms 512, št. 2). Predavanje je bilo z nekaj razločki v nadaljevanjih objavljeno v dneh 15.–17. aprila 1913 v *Zarji*. Za več o tem predavanju in Cankarjevem javnem delovanju gl. Avsenik Nabergoj 2015.

¹⁴ Alojz Kraigher je na Dunaju študiral medicino, potem deloval kot zdravnik in po specializaciji v Münchnu

ve so njegove literarnokritične ocene življenja in opusa Ivana Cankarja – med drugimi tudi zato, ker je Cankarja poznal že od svojih mladih let, ko se je z njim in drugimi predstavniki slovenske moderne družil v ljubljanskem literarnem društvu Zadruga, občasne stike z njim pa je imel vse do njegove smrti. Svoje ocene Cankarjeve nazorske usmeritve Kraigher izvaja iz analize Cankarjevih literarnih del, kot so *Podobe iz sanj* in *Kralj na Betajnovi*.

V tem omejenem obsegu se omejujem na Kraigherjevo monografijo v dveh obsežnih zvezkih, *Ivan Cankar: Študije o njegovem delu in življenju, spomini nanj* (1954–1958). Kraigher proti koncu prvega zvezka z naslovom „Življenje idealista“ ali „Zlorabljen umetnost“ ob primeru Ivana Cankarja kritično in izvirno razvija svoj pogled na umetnost na splošno v štirih poglavjih: „V lepoti kritika in satira“ (407–420); „Religija, ki ji je ime umetnost“ (420–437); „Ideologija umetnosti“ (437–446); „Cankarjev etos“ (446–465). Kraigher poudarja prodornost Cankarjeve kritike in ugotavlja: »Cankar je natanko ločil literata od umetnika, literaturo od umetnosti. In koliko jih je bilo v njegovi dobi, ki so znali to v resnici ločevati? In koliko jih je danes, ki znajo ločevati oboje?« (408) Meni, da na Slovenskem »nikdar nismo imeli prida kritikov, ki bi bili zares poklicani in usposobljeni, pošteni in pravični, neosebni in nepristranski. [...] Ali je zares ostalo komu skrito, da je bil že v svojem času tudi za današnjo dobo stokrat bolj sodoben, kakor so vsi naši majhni, srednji in ‚največji‘ kritiki vseh teh trideset let po prvi svetovni vojni?« (408–409). Kraigher ugotavlja, da je Cankar »imel nesrečo s kritiki. Celo z najboljšimi, najbolj doslednimi, z najbolj dobrohotnimi ni mogel biti zadovoljen, ker ga ‚niso razumeli‘ in ker so ‚mislili‘, da je ‚literat‘. Takega igraje razumeš in oceniš – kakor časnikarja in reporterja. Če je Cankar pisal kritiko, tako je izjavljal, je delo prebral po trikrat. Šele pri drugem branju si je delal opazke in je potem napisal kritiko. Nato je delo tretjič prebral, zato da je kontroliral in morda dopolnil ali celo popravil svojo sodbo. – Če pišeš o Cankarju, moraš brati marsikaj po petkrat, šestkrat ali celo desetkrat – in zmerom zopet se ti odkrivajo nove lepote pripovedovanja, opisovanja, duhovitosti in čudovitosti opazk in prisposodob, zmerom zopet nova pesniška in sanjska, duševna in življenjska razodetja; vedno iznova preseneča z globokimi modrostmi, z nepričakovanimi skrivnostmi, z nenadnimi rešitvami, da ostrmiš. [...]« (409–410) Pogoji za pravično kritiko je vsestranska umetnostna in znanstvena usposobljenost za kritični poklic, nepodkupljivost – ter etos oz. vest, ki je v srcu (409).¹⁵

Kraigher ugotavlja, da je bil Cankar pri nas prvi, »ki je bil spoznal asocialnost in nevarnost nietzschejanstva« (Kraigher 1954–1958, 418). Meni, da se je Cankar že v letih 1898/99 »zapisal delu za socialno revolucijo. Najbliže je bil socialnemu demokratizmu in vse, kar je pisal, je bilo v tem smislu tendenciozno. A vse je bilo

kot zobozdravnik. Leta 1944 je bil interniran v Dachau, po koncu vojne pa je zaradi zaslug pri ustanovitvi Medicinske fakultete v Ljubljani na tej fakulteti prejel naziv častnega profesorja. Bil je tudi pisatelj in dramatik; s Cankarjem je imel stike vse do njegove smrti.

¹⁵ Miran Štuhec v premisleku o Cankarjevem ustvarjalnem opusu zaznava »izjemno komplicirano razmerje med Ivanom Cankarjem in esejistiko« ter ugotavlja, da je Cankarjevo pisanje o etičnem, estetskem, narodnem in socialnem vprašanju »nemalokrat zasedalo visoke lege satiričnega, ironičnega in kritičnega.« (Štuhec 2006, 407)

mračno in temno okoli njega in malo upanja je imel, da bo uspel.« (418) Kraigher zelo kritično presoja kritiko Josipa Vidmarja, ki ga ima za »metafizičnega ideologa« (422). V nasprotju z Vidmarjevim nazorom o razmerju med umetnostjo in človekom, ki se Vidmarju kaže kot razkrojen v tri prvine – v telesno osebnost, duševno osebnost in duhovno osebnost – po zgledu troedinega boga ali svete trojice, Kraigher o Cankarju (o pravem umetniku nasploh) ugotavlja, da gre »samo za eno osebnost« z neločljivimi prvinami telesnih čutov, duha z razumom in duše s srcem, in pravi: »Umetnik mora biti pri ustvarjanju s celo svojo osebnostjo, telesno, duševno in duhovno.« (424) Kraigher se z Vidmarjem ne strinja, da je »duhovna osebnost« nekakšen »panteistični sveti duh«. Meni namreč: »To je propoved nove religije, a ne religije Sv. Duha, one tretje zaveze Dimitrija Merežkowskega. To je religija poganskega nadčloveka, ki je – umetnik. To je religija, ki je segla preko Merežkowskega in daleč preko Nietzscheja. – In kaj bi imel opraviti Ivan Cankar s to svetovno duhovno-osebnostjo [...]?» (435)

Cankar je svoj nazor o umetnosti po mnenju Kraigherja najjasneje izrazil v *Podobah iz sanj* (426). Glede na celoto ‚pesnitve‘ meni, da je za Cankarja središče spoznavajočega in ustvarjajočega človeka ‚v srcu‘ – torej: v duševnosti in vesti. To mnenje dalje razlaga z besedami: »V človeku samem je resnica, ne pa v neki cerkvi in še dosti manj v nekem božanstvu osebne in svetovne duhovnosti.« (430) Kraigher se ne strinja z Vidmarjevo razlago v njegovem poglavju o »Cankarjevi človečnosti«:

»Korenina ali osnovno življenjsko načelo vsega človeškega: naroda, plemena ali celega človeštva kakor tudi posameznika je naravni zakon. *In odmiranje naravnega zakona* je današnja bolezen evropskega človeštva [...] tako danes vse človeštvo naporno išče tisto nravno misel, ki naj bi nadomestila danes ne več zadostno krščanstvo. [...] Podoba je, kakor da bi današnje človeštvo ravno *od umetnosti* pričakovalo leka za svojo sedanjo bolečino, kakor da bi upalo najti v umetnosti kot izrazu *duhovnosti* tisti novi etos, ki ga življenje potrebuje po smrti etosa duševne osebnosti ali krščanstva. Umetnost je neizprosna luč resnice, s katero najgloblja človeška osebnost odseva življenje.« (431)

Kraigher se ne strinja z Vidmarjevo oceno, da je Kantor v drami *Kralj na Betajnovi* »orodje višjih moči in je brez krivde« (432), saj »čuti v sebi neko zapoved, ki – ga – tira preko trupel in zločinov po poti, kakršna mu je *določena in ukazana*« (432). Po mnenju Vidmarja je pravo nasprotje Kantorja Maks, ki ga določajo »brezobzirna poštenost, čistost v namenih, neustrašena ljubezen do resnice in pravice, usmiljenje s trpečim in sovražstvo do laži, zločina, nepoštenosti in nasilja« (433). Po mnenju Vidmarja je Maks plemenit človek, »ki pripada svetu Boga-človeka /.../ posnemovalec Tistega, ki je šel za grehe tega sveta na križ. Poleg tega pravega Kristusovega učenca torej stoji pred nami mračni demon – kralj na Betajnovi, *Napoleon* naše preproste vasi.« (433) Vidmar, ki ga Kraigher vidi kot »križiškega ideologa« (434), medtem oba lika ocenjuje kot »enako sveta ideala«:

»[...] prvi *božanstven*, drugi *demoničen*; toda – *oba prekrasna v svoji pasivni človečnosti /.../* Človek-bog in Bog-človek sta *enako sveta* človeška ideala. Vsakdo naj sledi tistemu, ki mu je po naravi bližji, človekova *dolžnost je samo ena*: ne morda biti »dober«, marveč *spoznati svojo naravo* in jo v življenju z naporom vseh svojih sil udejestvovati, *najsi bo »dobra« ali »zla«*. Glavno je biti izrazita in močna osebnost.« (433–434)

V poglavju „Ideologija umetnosti“ Kraigher meni, da je bil s stališča neke dobe Cankarjev čas »vse bolj zdrav in vse čistejši kakor doba po prvi svetovni vojni«. To mnenje utemeljuje: »Pred ono je bil svet seveda že okužen z boleznijo – naj mi bo dovoljeno, da jo imenujem po nemarnem kar: ‚*nietzscheanitis*‘. A tedaj je bolezen še tičala v inkubacijskem štadiju. Zares izbruhnila je šeke v tretjem desetletju našega stoletja ter zavzemala počasi in zmerom bolj obliko pandemije. Zato si ideologi, ki so bili tudi sami oboleli, ne morejo domišljati, da so gledali ter da še gledajo boljše in bolj jasno in bolj pravilno, kakor je gledal Ivan Cankar.« (437)

Pri presoji Cankarjevega umetnostnega nazora Kraigher ugotavlja, da je Cankar že v „Epilogu“ k svoji prvi knjigi zavrgel vse estetike, poetike in teorije, saj je poznal samo umetnostna pravila, ter meni: »A tudi ta ‚znanost‘ se v ‚odločilnem hipu‘ *razblini*, je izjavil. Čez sedem let, v *Jubileju*, je že bolje vedel: Umetnik je *tisti*, ki mu je vsa lepota kritika in obtožba. Povsod v *naravi gre za razvoj*; tudi *umetnost je ogledalo tega razvoja*. Vsaka nova ideja je obsodba stare misli, četudi je le njena hčerka.« (437–438)

Kraigher se dotika tudi vprašanja namena ali koristnosti umetnosti: »Vse panoge umetnosti imajo svoje ideje in tendence, imajo svojo koristnost. [...] Ni je umetnosti na svetu, ki bi bila brezidejna ali brez tendenčna. Saj je ni *stvari* na svetu, ki bi ne imela svoje ideje, svojega pomena in namena.« (438–439) Ko zavrača ideologe, ki pod geslom *l'art pour l'art* trdijo, da je umetnost sama sebi namen – tu mdr. izrecno omenja Josipa Vidmarja –, Kraigher ironično pravi: »Če je *sama sebi namen*, je koristna samo – zase. To je sicer neumnost; a vse drugo je po logiki nesmisel.« (440) Kraigher je prepričan,

»da je umetnost za tiste, ki jo hočejo in znajo občudovati ter uživati. Umetnost je za ljudi, ne pa sama zase. Zatapljanje v umetnino, študiranje umetnine človeka zmerom kakor koli obogati. In to je njena korist, korist za ljudi, korist za življenje. [...] Mi tudi vemo, da je neka zelo preprosta umetnina iz davnih, najprvotnejših zgodovinskih dni lahko bolj ganljiva, bolj pretresljiva kot pa neko najmodernejše, zelo visoko kvalitetno delo. Prav tako vemo, da je dostikrat narodna pesem ali pravljica, če še tako preprosta, po svoji vsebini in obliki, čustvenosti in misli, visoko umetniška. Že iz tega lahko sklepamo, da ne more biti le oblikovna kvalitetnost odločilna. Vse važnejše je čustvo, misel, doživetje, ki ga vzbuja umetnina.« (440–441)

3. Presoje Cankarja pri Izidorju Cankarju in Francetu Koblarju

Ivan Cankar v svojih osrednjih delih odpira najgloblje bivanjske teme – delovanje osebne vesti, krivda, kesanje, odpuščanje in odrešitev, še posebej pa smisel trpljenja, (samo)žrtvovanja, smrti in življenja po smrti. Ker Cankarjeva dela pripadajo literaturi kot umetnosti, teh tematik ne opisujejo na način, kot so posredovane v teoloških virih, temveč pisatelj religiozne vidike izbira po svojem notranjem občutku in umetniškem navdihu. Kritiki se ob tem sprašujejo, ali Cankar metafore, simbole in krščansko ikonografijo uporablja le kot estetska literarna sredstva – kot poetično domišljijo iz sveta hrepenjenja in sanj zunaj osebnega religioznega izkustva – ali pa morda kot posodo notranjega izkustva. Med starejšimi poznavalci Cankarja najizčrpnjšo oceno njegovega opusa podaja Izidor Cankar.

Izidor Cankar se je problematiki estetskega vrednotenja posvečal že v mladih letih. V seriji *Obiski*, ki je v letih 1909–1910 izhajala v časopisu *Dom in svet*, pa je na Slovenskem prvič uporabil besedilno vrsto intervjuja. Pomembno je pripomogel k poznavanju Cankarjevega dela, saj je uredil in komentiral pisateljve *Zbrane spise* (1925–1936) ter *Pisma Ivana Cankarja* (1948).¹⁶ Svoje razumevanje njegovega opusa je najizčrpnje predstavil v obsežnejših uvodih k *Zbranim spisom*. V izdajah je sledil kronološkemu zaporedju Cankarjevih objav v zadnji različici, nastali po avtorjevi volji, od prvih literarnih začetkov pa vse do avtobiografskih del pisateljvih zadnjih let. Le zadnjo, dvajseto knjigo *Zbranih spisov* je z uvodom in opombami opremil France Koblar, v čigar pristopu je čutiti sorodnost s pristopom Izidorja Cankarja.

Izidor Cankar se o pojmi, povezanih z vero, religijo, krščanstvom, katolištvom, vestjo, moralo izraža jasno. Na dobro razločevanje med pojmi je verjetno vplival tudi njegov študij teologije v Ljubljani, estetike na Univerzi v Louvainu in umetnostne zgodovine pri Maxu Dvořáku na Dunaju. Njegova vodilna ugotovitev je, da se je svetovni nazor Ivana Cankarja skozi obdobja njegovega življenja in dela širil in poglobljal, zato so za presojo trdnosti pisateljvih načel še posebej pomembna dela iz njegovega zadnjega ustvarjalnega obdobja, v katerih je po presoji Izidorja o svojem življenjskem nazoru povedal največ. V prispevku se zato omejujem na Izidorjeve presoje Cankarjevih del v uvodih v zvezka 16 in 19 njegovih *Zbranih spisov*.

V uvodu v šestnajsti zvezek Cankarjevih *Zbranih spisov* (1933) – *Satirični spisi (1909–1910)*, *Kritični in polemični spisi (1908–1912)*, *Bela krizantema*, *Volja in moč*, *Lepa Vida* – Izidor Cankar ugotavlja, da Ivan Cankar o svojem življenjskem nazoru nikjer ni izpovedal toliko kakor prav v spisih, ki jih obsega ta zvezek; tako v svojih kritikah kot zlasti v *Volji in moči* ter *Lepi Vidi*. V obdobju nastanka teh del se je večkrat opredelil do pojava svobodomiselnosti. Razlogi za to so bili literarni, strankarsko-politični in osebni: 1) literarno so ga izzvale pozne Aškerčeve pesnitve, iz katerih je sodil, da je propadanje umetnostne vrednosti Aškerčevih pesmi neolčljivo povezano z njegovo svobodomiselno zagriženostjo; 2) Cankar je svobodo-

¹⁶ Za primerjavo pristopov pri Izidorju Cankarju, Josipu Vidmarju in Borisu Zihleru gl. članek Igorja Grdine »Troje (ne)razumevanj« (2019).

miselnost imel za svetovni nazor liberalnega meščanstva in za nekakšen ‚evangelij‘ stranke, proti kateri se je kot socialist boril.¹⁷ Pri svojem odklanjanju liberalne svobodomiselnosti je bil kritičen do tega, da je socialna demokracija, ki ji je strankarsko pripadal, po svojih ideoloških temeljih vsaj toliko svobodomiselna kakor liberalno meščanstvo. Izidor Cankar trdi, da je Ivan Cankar praktično strankarsko geslo socialne demokracije, da so vprašanja vere zasebna zadeva članov stranke, jemal resno; 3) najmočnejši razlog za Cankarjevo opredelitev do pojava svobodomiselnosti pa je bil po mnenju Izidorja osebni, psihološki. Šlo je namreč za »navoravni odpor pesnikove drugače usmerjene osebnosti, ki ji iz filozofije in materializma vzrasla in v bistvu ne le proti konfesijam, marveč proti religioznosti sploh naperjena ‚svobodomiselnost‘ ni mogla biti prikladna.« (Cankar 1933, v–vi)

Po mnenju Izidorja Cankarja je bil pisateljev odpor proti ‚svobodni misli‘ tako močan in glasen, »da so ga nekateri svobodomiselni prijatelji, ki so z njim stanovali v hotelu Tivoli do spomladi 1910, ko se je preselil na Rožnik, imeli na tihem za vernega katoličana; čeprav je Ivan Cankar v istem času izjavljaval (na pr. Otonu Župančiču), da je katoličan, so se oni njegovi prijatelji vendarle motili: šteti bi ga morali tedaj med ljudi, ki hočejo pripadati religioznemu kolektivu, a se vendar v svojem ravnanju in mišljenju ne čutijo po njem vezanih.« (viii)

Izidor Cankar meni, da je Cankar o svojem življenjskem nazoru največ povedal v *Volji in moči* ter v svojem najbolj abstraktnem dramskem delu, *Lepi Vidi*. Kot poudarja Izidor Cankar, je v teh delih Cankar »najjasneje izpovedal svojo življenjsko filozofijo; pri tem se je pokazal kot izrazitega dualista, pristaša nazora o sožitju dveh principov v svetu: Boga in sveta, duše in telesa, etičnega stremljenja in grešnega ravnanja, tostranosti in onstranosti, uma in vesti, umskega spoznavanja in nekega drugega dožemanja resnice ‚z očmi duše‘.« (Cankar 1933, x) Leta 1909 je v sonetu zapisal: »Luč je in Bog je!«:

»Luč je in Bog je, radost in življenje! / Svetlejši iz noči zasije dan, / življenje mlado vre iz starih ran / in iz trohnobe se rodi vstajenje. // V nečisto noč, v sramoto in ihtenje / zapel je glas od angelskih poljan – / en žarek je iz večnosti poslan, / svetlobe večne slavno oznanjenje. – // Vsi vi, skoz mrak pod križem vzdihujoči, / vsi vi, strmeči nemi v črna tla – / prišlo je znamenje! V tej zadnji noči // zablislilo se je odvrh neba – / vstanite, vriskajoči in pojoči: / pozdravljena, nebeška glorijska!«¹⁸

Po mnenju Izidorja Cankarja se v tem obdobju pojem hrepenenja izgradi v nekakšno »široko življenjsko filozofijo« (xii). Kot pravi, je ta življenjski nazor zagotovo v zvezi s Cankarjevim religioznim doživetjem v Sarajevu:

»Ker se sedaj pojem ‚hrepenenje‘, že poprej tolikokrat rabljen, prvokrat dogradi do nekakšne široke življenjske filozofije, ker ga pesnik z zanosom, kakor da mu je novo odkritje, razlaga v svojih kritikah 1910 in 1911 in se raz-

¹⁷ Izidor Cankar meni, da se je v tem Ivan Cankar motil, »ker svobodomiselnost ni svetovni nazor, marveč je negativen pojem in more biti le še metodično pomagalo pri oblikovanju lastnega svetovnega nazora.« (Iz Cankar 1933, v–vi)

¹⁸ Gl. Ivan Cankar, *Kurent* (ZD, 18:111).

pisuje o njem v dveh knjigah (*Volja in moč*, *Lepa Vida*), ki nastajata v istem razdobju, in ker je vsa ta tako pojmovana teorija ‚hrepenenja‘ teološkega izvora ter znano pomagalo katoliške apologetike, je nespametno umikati se bojazljivo spoznanju, da je ta življenjski nazor, ki ga Ivan Cankar pozneje nikoli več na široko ne razklada, v zvezi z njegovim religioznim doživljanjem v Sarajevu; tam je, morda prvokrat v življenju, slišal, da je Bog ›absolutna lepota‹.« (xii)

Da se Cankar v svojem kratkotrajnem političnem delovanju ni mogel dobro znajti, ga je, kot meni Izidor Cankar, ovirala vest. Cankar je to spoznanje v *Volji in moči* (v noveli *Dana*) tudi sam izpovedal. Knjiga *Volja in moč* je po kritikovi presoji »vrsta podob iz večnega boja med dušo in telesom, hrepenenjem in dejanjem, čistostjo in grehom, in najbolj sistematična izpoved avtorjevega dualističnega gledanja na svet« (xv). Osebe v teh novelah so slabotne in lastnemu hrepenenju nedorasle, pa vendar Cankar v sklepu obnavlja svojo vero »v prihodnjo zmago volje, hrepenenja, duše!« (xv) Cankar sam se po mnenju Izidorja zato upravičeno ni imel za pesimista, kakor so ga razglasili njegovi kritiki, ki jim je govoril: »Slikal sem noč, vso pusto in sivo, polno sramote in bridkosti, da bi oko tem silnejše zakoprnelo po čisti luči. Zato je bila moja beseda, kakor je bila trda in težka, vsa polna upanja in vere. Iz noči in močvirja je bil v nebeške daljine uprt moj verni pogled – vi pa ste me razglasili za pesimista!« (xv) Tezo o »vselej premaganem in nekoč vendarle zmagovitem hrepenenju, o zmagi ›duše‹ nad svetom, o bodoči ›skladnosti dneva in večnosti‹«, pa je Cankar ponazoril tudi v svoji *Lepi Vidi* (xv–xvi).

V uvodu v devetnajsti zvezek *Zbranih spisov* iz leta 1936, v katerem so objavljene Cankarjevi *Politični spisi (1913–1918)*, *Kritični in satirični spisi (1905–1918)* ter *Črtice (1915–1918)*, Izidor Cankar opisuje, kako zelo je pisatelja Cankarja pretresla prva svetovna vojna. Vojna mu je bila povod, »da se je še enkrat zamislil nad seboj in svojim delom ter nad življenjem svojega naroda in da je te misli zapisal v obliki, ki predstavljajo njegovo zadnje, predsmrtno spoznanje« (1936, v). Kot ugotavlja Izidor Cankar, se je pisatelj zdaj začel »nujno in bolj intenzivno nego kadarkoli poprej pečati s problemom političnega in kulturnega življenja svojega naroda« (viii). Potem ko je prej razmišljal, da »nismo ne vredni ne sposobni svobode, da smo se sami obsodili s paglavostjo svojega značaja in da nihče ne more povedati, čemu živi ta narod,« pa se je med vojno Cankarjeva vera krepila, kot piše Izidor Cankar:

»[T]ej novi veri je dal najlepšo literarno formo v nekaterih črticah *Podob iz sanj*, govoril je pa o njej 1918 tudi javno. ›Kmalu že pa sem videl znamenja, videl sem v svojo srčno radost in obenem v svojo sramoto, da tega naroda, ki ga ljubim, nisem poznal. Ne poznal odporne moči njegove, ne politične zrelosti njegove, ne njegove samozavesti ... Izkazalo se je, da nas ta silni vihar ni potisnil k tlom, temveč da nam je opral duše in srca, nas pomladil, nas vzdignil kvišku! (Očiščenje in pomlajenje).« (ix)

Cankarjevo umetnost te dobe Izidor vrednoti najvišje in pravi: »V teh zadnjih letih njegovega življenja se je umetnost Ivana Cankarja povzpela do najvišjega vrha, ki ga je bilo mogoče doseči njegovemu talentu; med Slovenci ni do danes še

nihče pisal boljše proze; njegove najlepše črtice zadnjega časa stoje enakovredne med najodličnejšo svetovno literaturo te vrste.« (xii) Prečiščeno žlahtnost je dosegla tudi njegova osebnost: »Hudi, nespravljivi, neprizanesljivi sodnik, kakršen je bil v mladosti, se je sedaj omehčal do zadnje milobe, ki je človeku še dana. Sodi le samega sebe, neprestano si izprašujoč vest v črticah, ki jih piše in vse drugo pozablja, ker si ne upa reči, »kje se neha pravica in začne krivica.« (xii–xiii)¹⁹

V Cankarjevi zadnji povesti, *Hudodelec Janez*, Izidor Cankar ugotavlja veliko spremembo v primerjavi s pisateljevim nekdanjim opisovanjem ‚pravičnikov‘, ki jih je zaznamovala usoda, kot denimo *Hlapca Jerneja* ali *Jakoba Nesrečo*. Prejšnjo ‚mračno filozofijo‘ je pred pisateljevo smrtjo namreč »zamenjalo vedro in široko gledanje na vnanje dogodke, ki ne morejo več skaliti globokega miru v duši: nihče ne more reči, da ni kriv, in vse je treba odpustiti [...]«. (xiii) Izidor Cankar pa je izjavo o optimizmu Ivana Cankarja dobil tudi v osebnem pogovoru z njim v pisateljevem bivališču na Rožniku. V *Obiskih* se Izidorjevo zadnje vprašanje bratrancu Ivanu Cankarju glasi: »Kaj je vodilna misel tvojih spisov?« Ivan Cankar odgovarja:

»O tem skoraj ni mogoče govoriti. Vendar pa je vsak moj spis priča velikanskega optimizma. Kritiki so me imeli za pesimista. Tepci! V prvih časih sem bil žalosten in nezadovoljen; to je bila bolezen mladega študenta, ki je lačen, ne pa pesimizem. Jaz sem optimist ves, kar me je. Kako bi človek sicer delal in se trudil, če bi vedel, da je vse zastoj? Jaz upam v bodočnost našega naroda; to upanje izraža Župančič jasno in veselo, jaz pa v satiri, tragiki in paradoksu.« (1920, 16)

Slovenski literarni zgodovinar France Koblar nekatere vidike svoje presoje o Cankarjevih svetovnonazorskih usmeritvah predstavi v uvodu in opombah k dvajsetem zvezku Cankarjevih *Zbranih spisov*, ki je leta 1936 izšel pri Novi založbi v Ljubljani. V njem so objavljene *Podobe iz sanj*, drama *Romantične duše*, *Črtice* (1897–1918) ter *Politični, satirični in polemični spisi*. V uvodu Koblar piše, da je Cankar v *Podobah iz sanj* začutil »višjo zapoved«, da »išče za lučjo in jo prinese ljudem.« (Koblar 1936, vii) V tistem času je še posebej jasno začutil, da njegova beseda ne zadostuje, da bi z njo lahko prikazal grozoto vojnih dogodkov, splošno stisko med ljudmi in svojo skrb za narodovo prihodnost. Nobena Cankarjeva do tedanja podoba in prispodoba nista več zadoščali, da bi lahko izrazil bistvo vsega nepojmljivega dogajanja. Koblar ugotavlja, da je zato v njegovih *Podobah iz sanj* malo zunanjega, »snov je skoraj brez vse tiste tipičnosti, ki jo opazujemo pri drugih vojnih pisateljih, toda pesnikovo doživetje je pretresljivo veliko.« (vi) V Cankarjevi besedi je »[v]sak zunanje neznatni dogodek [...] skrivnost zase, raste iz sebe v cel svet in se spremeni v podobo vesoljnega trpljenja« (vi).

¹⁹ Cankar je v svojih delih v nenehnem dialogu s seboj, s svetom in družbo, zato imajo resonanco v vsakem času. Zdi se, da je zlasti v svojih poslednjih delih Cankar pokazal tudi svojo ranljivost. Teorija resonance Hartmuta Rose vrednost tveganja izrecno izpostavlja: »Resonanca predpostavlja pripravljenost za tveganje in ranljivost oziroma pripravljenost, da se naredim ranljivega. Prav tako vključuje, kakor že omenjeno, neko določeno izgubo avtonomije in kontrole nad samim seboj. Resonanca torej implicira ne samo, da ne razpolagam z drugim, s katerim sem v resonanci, ampak tudi, da v celoti ne razpolagam s samim seboj, odpoved težnji, da bi popolnoma razpolagal s samim seboj, in pristanek na to.« (Žalec 2021, 831)

Pisatelj se sprašuje o vzrokih in namenu vsega silnega trpljenja, bolečine, žalosti, strahu in smrti. Na njegova vprašanja mu odgovarja njegovo srce in mu razodene, da je to

»sodba laži in ničevosti, ki je razgalila človeka do njegove zadnje resničnosti. Vesoljno človeštvo stoji golo pred ogromnim ogledalom, »po svoji pravi podobi, brez lišpa in nakita, brez žide in žameta«. Pesnikov pogled se obrača v stran, njegovo srce toži, toda sodnik je drugi, nad njim, nevidni in vsevidni. »Grešni sodnik je stopil pred sodnika in pravični sodnik je sodil brez besed« (Ogledalo). Ta videnja, ob katerih je pesnik »zadnje resnice željan posegel v lastne bolečine«, začno odklepati zaprte kamrice človeških src; v njem se oglasi višja zapoved, da išče za lučjo in jo prinese ljudem. »Tebi, romar, je ukazano od nebes, da gledaš, kar drugim ni dano gledati, da poveš, kar drugim ni dano povedati. Nimaš pravice, da bi zaklepal duri, tudi tistih ne, ki jih sam le s trepetajočo roko odpreš.« (Uvod)« (vii–viii)²⁰

France Koblar meni, da se je Cankarju v *Podobah iz sanj* odprl ‚nov svet‘, mislil je na poslednje reči, na večnost in upal na novo življenje. Tolažbo je našel v misli, »da se nad grobovi razbohota čudovito življenje in ljubezen« in da »iz trpljenja mora izvirati skušnja, iz njega si človek in narod nabira zaklad, ki ga varno shrani za prihodnost« (viii). Ob apokaliptični grozoti se je torej Cankar obrnil »v zadnji obračun, naj človek samo očiščen in pripravljen čaka konca« (viii).

Po oceni Koblarja je Cankar v tej dobi »povzdignil svojo staro vero v povračilo trpljenja, vendar sedaj drugače in jasneje«:

»Ponovil je sicer, da »še nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi ni bila prelita zastonj«, toda ta korelat trpljenja in poveličanja, etična vrednost trpljenja, se spremeni v skoraj dogmatični postulat, da je za poveličanje trpljenje nujno. Vrednost trpljenja je pogoj odrešenja, zakaj pred poveličanjem stopa očiščenje: »Velikega petka je bilo treba za veliko nedeljo, smrti Boga samega je bilo treba, da je zazvonilo in zapelo ponižanemu človeku veličastno vstajenje.« (Nedelja)« (ix)

Koblar meni, da je ta Cankarjeva vera v poveličanje globoka in trdna: »Ta vera v poveličanje tedaj ni samo lučka, ampak izvira iz pesnikovih zadnjih miselnih in čustvenih dognanj. To je vera prve mladosti, vera njegove matere, to je vera njegovega naroda, ki se oklepa ponižanja in trpljenja božjega in iz njega upa v svoje očiščenje in poveličanje. [...] Ves svoj obup, vso svojo malovrednost je pesnik uklenil v tiho vero in nad apokaliptičnim sodnim dnem se mu je začelo odpirati razodetje. Njegov krik v *Podobah*: »Mati, domovina, Bog!« je nerazdružna vsota nje-

²⁰ Koblar ugotavlja, da je Cankar v *Podobah iz sanj* začutil »višjo zapoved«, da »išče za lučjo in jo prinese ljudem«, sprememba pa je nastopila tudi v njegovem doživljanju vere v poplačilo trpljenja. Vera v poveličanje naj bi izvirala iz pisateljevih »zadnjih miselnih in čustvenih dognanj«. Sprememba v odnosu do sočloveka se je tako odražala tudi v spremembi odnosa do Boga, kot ugotavlja Mari Jože Osredkar: »S spreminjanjem odnosa do sočloveka se spreminja tudi odnos do Boga, zato verniki tudi Boga prepoznavamo vsakokrat na nov način. Odnos do Boga torej izhaja iz odnosa do sočloveka.« (2021, 864)

govih zadnjih misli in čustev.« (ix–x) Koblar v Cankarjevi veri zaznava vero pisateljve prve mladosti, vero njegove matere in vero njegovega naroda, »ki se oklepa ponižanja in trpljenja božjega in iz njega upa v svoje očiščenje in poveličanje« (x).

France Koblar je prepričan, da se v krik »Mati, domovina, Bog« v *Podobah iz sanj* iztisne vsa pisateljova miselna in oblikovalna sila. Cankar se približa tolikšni oblikovni popolnosti kot v nobenem prejšnjem delu: »Njegovo besedno bogastvo se po potrebi stisne in trpko neposrednost, ki pa kljub temu ohrani vso svojo nežnost (*Gospod stotnik, Otroci in starci*), predvsem pa išče za vse velike stvari čim preprostejše oblike. Zato se je končno obrnil k prisposobi in legendi,« (xi) o grozoti v njem in zunaj njega pa priča tudi oblika mistične groteske. V pisatelju se dogaja »silen preokret, vsi elementi njegovega ustvarjanja so še budni, le da so se nekateri morali umakniti, da pride njihov čas« (xi).

Koblar je mnenja, da je Cankar v tem obdobju pogosto mislil ne le na ‚splošno smrt‘, ki se mu je jasno razodevala nasproti nenehno prežečemu strahu, temveč je mislil tudi na svojo resnično osebno smrt. Koblar meni, da je slutnja smrti prihajala »[i]z istih globin, iz katerih je prihajalo njegovo spoznanje transcendentne vezanosti vsega groznega, iz iste jasnovidnosti, s katero je prodiral v bližnjo prihodnost, [...], kljub temu, da jo je v duhu premagal in ob svojo trojno izpoved: ›Mati, Domovina, Bog!‹ postavil novo trozvočje: ›Življenje, Mladost, Ljubezen.‹« (xiii)

Iz Koblarjevega poročila izvemo še, da se je jeseni 1917 Cankar na prigovarjanje prijateljev preselil z Rožnika. Takrat naj bi že čutil bližino smrti (prim. njegovo črtico *Ob selitvi*). Glede njegove strankarske pripadnosti Koblar meni:

»Ta čas je minila njegova osebna ostrina, poravnal se je celo z nekaterimi starimi nasprotniki, le tistih, ki so ta čas v splošni narodni skupnosti iskali svojih osebnih in strankarskih koristi, ni mogel [...]. Dasi se je na zunaj še priznaval socialistični stranki, se ji je notranje odtujeval in se družabno približeval ožjemu krogu mladih političnih in kulturnih delavcev, ki so se bili strnili ob poveličanem simbolu narodne skupnosti dr. J. Ev. Kreka in prevzeli njegovo socialno dediščino.« (xiv)

Cankar je po Koblarjevi presoji v tem času težil »po neki popolni ureditvi svojega življenja«, zato je znova začel misliti na to, da bi se oženil. Tako kot se mu ni izpolnila ta misel, se mu tudi ni izpolnilo upanje, da bi dobil stalno službo (xiv). Slutil je, da bo kmalu umrl, čeprav je to na zunaj tajil. Poleti 1918 se je na Bledu sicer nekoliko okreplil in se vrnil v Ljubljano, toda proti koncu vojne je njegova volja pešala. Tako se je oktobra 1918 v stanovanju na Kongresnem trgu 5 ponesrečil in dobil pretres možganov. 29. oktobra je bil prepeljan v bolnišnico, kjer se mu je zdravje povrnilo, toda že 25. novembra se je vrnil neozdravljivo bolan, dobil je pljučnico in 11. decembra umrl »mirno in vdano« (xiv). Koblar se ob tem sprašuje o pisateljevi vernosti v tem zadnjem obdobju njegovega življenja ter ugotavlja:

»Ivan Cankar v skladu s svojim delom, ki je bilo sámo najvišji izraz njegove vernosti, ni umrl kot hladen deist. Ko je trdil, da je kristjan in katoličan, ne da bi izvrševal dejanske dolžnosti cerkvene skupnosti, je njegova ožja oko-

lica vedela, da to vendar niso prazne besede. Svojega katoličanstva ni občutil v njegovi celotni dogmatični zgradbi, ampak v njegovih nadnaravnih osnovah. Njegova vera v odgovornost pred Bogom, v božjo dobroto in posmrtno življenje, intimno približanje Kristusovi podobi, vse to se je vračalo v najprvotnejša čustva njegove mladosti in raslo v hrepenenje po odrešenju. Zato tudi v svojem delu ni bil socialist po Marxu, ampak po Kristusu [...]. Prič njegove resnične vernosti, ki je v posebnih trenutkih silno udarila na dan, je iz njegovih zadnjih dni več.« (xv)

Med pričevanji o Cankarjevi vernosti v njegovem zadnjem življenjskem obdobju Koblar navaja pripovedovanje dr. Josipa Puntarja, kako je Cankar neko noč še posebej vdano molil očenaš, da bi Bog rešil njegovo bivšo gospodinjo in otroka, ki sta hudo zbolela. Vzdihoval je: »Ti moraš! – Ti moraš! – Ti moraš rešiti!« (Puntar 1920, 36; prim. Koblar 1936, xv) Iz njegovih zadnjih dni Koblar navaja tudi spomin Fr. Lipaha: »Neko noč pred usodnim dnevem sem blodil s Cankarjem po Ljubljanskem polju ... Cankar ni govoril skoro nič in še predno sem opazil, naju je pokrila gosta megla ... Naenkrat je stal pred nama sredi meglenega morja križ, teman, visok in razprostrajoč krvave roke v objem njivam, poljem in vesoljnemu trpečemu svetu. Cankar je postal za hip in nato zašepetal: ›Stopi naprej in me počakaj!‹ Vsa tajnost tega trenutka me je gnala par korakov dalje, nato pa sem se ozrl in pogledal ... Tam je stal pesnik pod križem, dvigal roke, kakor da ga hoče objeti, govoril nerazločno in glasno ihtel ...« (Koblar 1936, xv)

Koblar Cankarjevo svetovnonazorsko usmeritev razlaga tudi v nekaterih drugih delih, denimo v knjigi *Novejša slovenska drama*. I. *Naturalizem – simbolizem* (1954). Svojo obravnavo Ivana Cankarja na straneh 258–269 začenja s premislekom, da Cankar

»že po svoji naravi ni mogel biti naturalist; bil je preveč uporen duh in njegov pogled v človeka je bil presamosvoj, da bi življenjska dejstva samo ugotavljal, jih opisoval ali poudarjal. Narobe: Cankar je naturalistično snov predelal po zakonih svoje umetniške osebnosti, po svojem lastnem čustvu in svojem notranjem pogledu na življenje in svet. Naturalizem je premagal tako, da je nelepo resničnost, ki ga je prizadela, prepojil s preustvarjajočo idejo in dal svojim umetninam moč očiščujoče resnice.« (258)

V svoji oceni drame *Jakob Ruda* Koblar ugotavlja: »V drami se razodeva nova etika, etika vesti: vesti ni mogoče drugače pomiriti kakor s svojo sodbo. Vse čustvovanje in kesanje je le pot do zadnjega koraka, ki mora biti odločno dejanje, ker se greh ne da izbrisati, ne da popraviti, ne da obiti.« (260) Koblar ugotavlja, da Cankarjeva komedija *Za narodov blagor* dobi pravo etično globino šele v razrinkavanju Kantorjevih laži: »Do vseh drugih je boleč in piker, do njega jasen in dosleden: vrniti mora kraljestvo, zidano na krvi, pustiti mora svojo oblast in popraviti krivice.« (263)²¹

²¹ Cankarjeva dela so izraz avtorjevega čuta za brezpogojni notranji etični imperativ, ko gre za pričakovano človekovo ravnanje, kot ugotavlja Petkovšek: »Gotovo je, da je vsako človeško dejanje tudi etično in da človek mora delovati etično, saj tako delovanje človečnost ustvarja, ohranja in izboljšuje. Človeku torej ni dopustno ravnati neetično, nečlovečno – to bi bilo nelogično. Tudi če idejo, da se človek od drugih

Koblar je ocenil tudi Cankarjevo zadnjo dramo *Lepa Vida*, ki je bila izdana konec leta 1911, uprizorjena pa 27. januarja 1912. Ugotavlja, da je drama »popolnoma simbolna pesnitev« z motiviko hrepenenja po sreči in vero v lepše življenje. Koblar pojem hrepenenja razlaga takole: »Hrepenenje, ki ne pozna meje v času in prostoru, je najgloblje bistvo vsakega človeka in mu dodeljuje usodo prevare, obupa in vere.« (268). Svojo misel ponazarja: »Tiste osebe v Lepi Vidi, ki obupajo, so spoznale, da je njihovo hrepenenje neozdravljiva bolezen, druge, ki najdejo uteho v vsakdanjem življenju, so se otresele čustev in sanj, tretje zaupajo v svojo mladost in s pogumno vero gredo v življenje. Pesnik je svojo simbolno misel razrešil ob Poljančevi predsmrtni viziji: Dioniz in Vida sta ženin in nevesta, njuni svatje so vsi trije bratje v hrepenenju: Mrva, Damjan, Poljanec, vsi so se našli v čudoviti pomladanski pokrajini, v soncu in cvetju – v paradizu; njihovo hrepenenje ni bilo zaman. Toda vizija izgine in za njo ostane resničnost: Poljanec je umrl. Dioniz in Vida se ljubita.« (268)

Koblar svojo oceno Cankarjevega razvoja kot umetnika sklene z besedami: »V Cankarjevi dramatik se simbolika stopnjuje od idejnega realizma do čistega idealizma. Od podob realnega, v občo veljavnost privzdignjenega življenja, ki dosežejo svoj vrh v *Kralju na Betajnovi* in *Hlapcih*, je pesnik mimo *Pohujšanja* prišel do popolnega simbolizma *Lepe Vide*; tu se realno življenje izgubi v prisposodobah, vsaka oseba izraža v svoji določeni tipiki posebno doživetje nadtvarnega sveta, namesto dejanja ostanejo čustvena nihanja in lirsko dramatična razmerja, ostane pesem sama na sebi.« (268)

4. Sklep

Vpogled v oceno Cankarjevih del pri slovenskih literarnih zgodovinarjih in kritikih, ki so živeli v Cankarjevem času, nam razkriva vidike nazorskih usmeritev, na katere so bili v pisateljevih delih najbolj pozorni. Med temi so umetnostni in estetski nazor, odnos pisatelja do slovenskega naroda in njegove zgodovine, do slovenskega jezika in književnosti, do vloge umetnosti in umetnika, prav tako pa tudi odnos do marksizma, liberalizma in krščanstva ter do religioznosti sploh. Pregled njihovih presoj nazorske usmeritve v delih Ivana Cankarja kaže, da so že prvi literarni kritiki v Cankarjevi umetnosti prepoznali mnogo značilnosti, ki jih pisatelju priznava tudi sodobna literarna veda.

Ivan Grafenauer, čigar *Kratka zgodovina slovenskega slovstva* v dveh zvezkih je bila med vojnama najbolj razširjen gimnazijski priročnik, v Cankarju prepoznava lirično subjektivnost, čustvenost modernega romantika in jedko satiro, njegovo umetnost pa vrednoti kot takšno, »ki stoji brezsporno na svetovni višini« (Grafenauer 1920, 279). Ob presoji Cankarjevih del z vidika osamosvajanja od tujih vplivov ugotavlja, da je njegova umetnost vseskozi individualna: povesod slika življen-

živih bitij razlikuje po dostojanstvu, razvrednotimo v zgolj domnevo, je treba reči, da je že zgolj ta domneva zadostni razlog za etično ravnanje.« (Petkovšek 2021, 997)

je takšno, kot ga je pisatelj sam spoznal, občutil in pretrpel. V Cankarjevem boju proti hinavščini in filistrstvu Grafenauer prepozna pisateljevo globoko usmiljenje do slabotnih in blodečih ter sočutno ljubezen do ubogih in trpečih, prav ta ljubezen pa postane po njegovi presoji vodilna misel Cankarjeve umetnosti bolj kot satira. V njegovih delih odkriva čisto nov pripovedni slog ter poudarja, da je Cankar slovenski jezik obogatil s številnimi novimi izrazi, podobami in primerami ter odkril muzikalno in ritmično lepoto slovenske govornice, kot še nihče pred njim. Imenuje ga »klasik slovenskega modernega romantičnega simbolizma«, ki si je pridobil veljavo tudi pri velikih evropskih narodih (283).

Še obširneje in bolj kompleksno Cankarjev miselni in čustveni svet v svojih esejih obravnava Ivan Prijatelj, saj prodre v najgloblja nasprotja v pisateljevem dojemanju sveta. Ugotavlja, da je vrh, v katerega se izteka vse Cankarjevo iskanje, »žeja, lakota, hrepenenje, sla po lepoti« (Prijatelj 1952, 554). Prijatelj Cankarja doživlja kot brata Gogolja, ki je smešil Rusijo »mrtvih duš«, in Dostojevskega, s katerim ga v krvno sorodstvo veže »brezkončno romanje po tihih katakombah srca« (555). Prijatelj izpostavlja nasprotja, ki jih je Cankar doživljal v svojem življenju in jih v svojih delih umetniško prikazal. Cankar po njegovi presoji ni bil niti marksist niti socialist, ampak samo umetnik. Kot meni Prijatelj, so namreč veliki umetniki le redko pravoverni marksisti, saj jim je lastna skepsa: »socialistična harmonija [...] ni nič drugega nego kolektivni kompromis med nasprotji drugih, umetnik pa išče svoje uglastivne nasprotij lastnega jaza v najvišji, idealni enoti – lepoti.« (560)

Alojz Kraigher poudarja, da je Cankar zavrgel vse estetike, poetike in teorije ter priznaval samo umetnostna pravila. Posebej izpostavlja čustvena razpoloženja v pisateljevem opusu, v katerem pisatelj odpira najgloblje bivanjske teme. Poudarja, da je za Cankarja središče spoznavajočega in ustvarjajočega človeka v srcu – v njegovi duševnosti in njegovi vesti.

Pregled presoj Cankarjeve nazorske usmeritve pri starejših literarnih kritikih razkriva velik pomen dela njegovega bratranca Izidorja Cankarja za vse poznejše znanstveno proučevanje pisateljevega življenja in dela. V devetnajstih zvezkih je objavil celoten opus bratranca Ivana Cankarja; v uvodih v posamezne zvezke njegova dela tudi analizira in interpretira, leta 1948 pa je uredil in izdal še tri knjige Cankarjevih pisem. V devetnajstih uvodih v *Zbrane spise* Ivana Cankarja izčrpno predstavlja razvoj pisateljeve nazorske usmeritve od prvih literarnih začetkov pa vse do obdobja med prvo svetovno vojno oz. zadnjih let pisateljevega življenja. Spremlja pisateljev duhovni razvoj od skepticizma in obdobja ,nespravljivih neskladnosti' ter ,mračne' življenjske filozofije pa vse do njegovega vedrega videnja zunanjih dogodkov, ki v ospredje postavlja ljubezen, vero in odpuščanje.

Dognanja Izidorja Cankarja v uvodu v dvajseti zvezek *Zbranih spisov* dokončuje France Koblar, ki tudi v svojih drugih spisih izpostavlja moč Cankarjevega hrepenja in njegovo rast od idejnega realizma do čistega idealizma.

Vsi obravnavani kritiki so se zavedali zahtevne in odgovorne naloge razlage pisateljevih del, še posebej v povezavi z njegovo nazorsko usmeritvijo. Strinjajo se v ugotovitvi, da je velik del Cankarjevega pisanja od njegovih prvih začetkov do konca nje-

govega življenja avtobiografski – v dejstvu, ki ga je pisatelj na številnih mestih svoje literature in publicistike poudarjal sam. Njihove presoje vključujejo doživetja in drobce iz njihovega osebnega stika s pisateljem v vseh obdobjih njegovega življenja, kar kljub možnosti, da je njihovo spominsko pisanje vsaj delno subjektivno, bistveno pripomore k bolj celostnemu razumevanju njegovega življenja in dela. Kritiki, ki so Cankarja osebno poznali, so se ob njegovi smrti zavedali, da jim ‚bližnja distanca‘ omogoča le površno sodbo v obliki spominske impresije, ne pa še zares tehtne objektivne ocene o pomenu pisateljevega dela za Slovence in spoznanja vsega, kar smo z njim izgubili (553). Kljub temu pa so njihove kritike Cankarjevega opusa in njegove nazorske usmeritve ne le dragocena, temveč v marsikaterem pogledu celo temeljna izhodišča za naše poznavanje Cankarja in nadaljnje obravnave njegovih del.

Kratika

ZD – Cankar 1967–1976 [Zbrano delo].

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2015. Ivan Cankar in vélika vojna. *Zgodovinski časopis: glasilo Zveze zgodovinskih društev Slovenije* 69, št. 3/4:352–400.
- . 2019. Ivan Cankar v odnosu do vere in v pogledih na katolištvo. V: Marko Jesenšek in Janko Kos, ur. *Akademijski pogledi na Cankarja*, 80–100. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Cankar, Ivan.** 1967–1976. *Zbrano delo*. 30 zv. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1973. *Zbrano delo*. Zv. 18, *Sosed Luka; Kurent; Črtice in novele (1907–1909)*. Ur. Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Cankar, Izidor.** 1920. *Obiski*. Ljubljana: Nova založba.
- . 1933. Uvod in Opombe. V: Ivan Cankar. *Zbrani spisi*. Zv. 16, v–xix; 315–355. Ljubljana: Nova založba.
- . 1936. Uvod in Opombe. V: Ivan Cankar. *Zbrani spisi*. Zv. 19, v–xv; 223–238. Ljubljana: Nova založba.
- Duden Deutsches Universal Wörterbuch AZ.** 1996. <https://www.duden.de/woerterbuch>. (pridobljeno 4. 12. 2022).
- Grafenauer, Ivan.** 1920. *Kratka zgodovina slovenskega slovstva*. 2. izd. Ljubljana: založila Jugoslovanska knjigarna.
- Grdina, Igor.** 2019. Troje (ne)razumevanj. V: Marko Jesenšek in Janko Kos, ur. *Akademijski pogledi na Cankarja*, 17–33. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Koblar, France.** 1936. Uvod in opombe. V: Ivan Cankar. *Zbrani spisi*. Zv. 20. Ljubljana: Nova založba.
- . 1954. *Novejša slovenska drama*. Zv. 1, *Naturalizem – simbolizem*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kraigher, Lojz.** 1954; 1958. *Ivan Cankar: Študije o njegovem delu in življenju, spomini nanj*. 2 zv. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Osredkar, Mari Jože.** 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- Paternu, Boris.** 2019. Vprašanje novega branja Ivana Cankarja. V: Marko Jesenšek in Janko Kos, ur. *Akademijski pogledi na Cankarja*, 11–16. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Petkovšek, Robert.** 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:991–998.
- Prijatelj, Ivan.** 1952. Domovina, glej umetnik. V: Ivan Prijatelj. *Izbrani eseji*. Zv. 1, 553–579. Ljubljana: Slovenska matica.
- Puntar, Josip.** 1920. Ivan Cankar. *Dom in svet* 33, št. 1/2:33–38.
- Štuhec, Miran.** 2006. Ezejstika Ivana Cankarja. *Slavistična revija* 54, št. 3:407–419.
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 1037—1052

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 111.852:7.038.6

DOI: 10.34291/BV2022/04/Tratnik

© 2022 Tratnik, CC BY 4.0

Polona Tratnik

Razcepi na visoko in nizko kulturo na Slovenskem z ozirom na politične interese

Divisions into High and Low Culture in Slovenia with regard to Political Interests

Povzetek: Obstoječe razprave nizko kulturo povezujejo z razvojem tržnega gospodarstva. Kot negacija tržne kulture se je modernizem razvijal kot umetnost, neodvisna od drugih družbenih interesov. K takšni avtonomiji pa ni težila avantgarda, ki je prispevala bolj radikalna, v prihodnost ali politično usmerjena prizadevanja in je uporabljala tudi sredstva nizke kulture. Toda onstran teh treh usmeritev, ki so se razvile tudi na Slovenskem, je v tem prostoru obenem treba upoštevati služenje umetnosti, zlasti leposlovja, v 19. stoletju, procesu grajenja naroda. Kot visoka se pri tem razume tista kultura, ki je narejena intencionalno, upoštevajoč visoke estetske standarde. Tudi v 20. stoletju umetniki to povezujejo s slovenskostjo, to pa ni sprejeto z vsesplošnim odobravanjem. Kot visoka kultura se uveljavlja modernizem, osredotočen na estetska vprašanja; to je bilo v razmerah političnega zaostrovanja sprejemljivo, čeprav so bili v ozadju vplivi z Zahoda. Nasprotno pa so bili ideološko sumljivi umetniki pred drugo svetovno vojno, med njo in po njej vse bolj marginalizirani. Njihova dela iz političnih razlogov niso bila sprejeta kot dela visoke kulture, čeprav so po estetskih kriterijih to bila.

Ključne besede: Umetnost, modernizem, avantgarda, France Kralj, Marij Kogoj, Anton Podbevšek, grajenje naroda, estetika

Abstract: The existing debates link low culture to the development of the market economy. As a negation of market culture, modernism developed as art, independent from other social interests. The avant-garde, which contributed more radical, future- or politically-oriented approaches, did not strive for such autonomy, and it also used means of low culture. In addition to these three orientations, which occurred in Slovenia as well, we also need to take into account the fact that art, especially literature in the nineteenth century, served the process of nation-building. High culture is in this regard that culture, which is intentionally made according to high aesthetic standards. In the twentieth century, the artists still point out Slovenian identity. This is however not generally

approved. Modernism emerged as high culture, focusing on aesthetic issues, which was acceptable in a situation of political aggravation, even though it was influenced by Western culture. On the contrary, before, during and after World War II, the ideologically suspicious artists were increasingly marginalized. Their works, which were works of high culture according to the aesthetic criteria, were not accepted as such for political reasons.

Keywords: Art, modernism, avant-garde, France Kralj, Marij Kogoj, Anton Podbevšek, nation building, aesthetics

Dosedanje razprave o visoki in nizki kulturi so s terminom nizka kultura praviloma zadevale izdelke s področja kulture, nastale pod pogoji tržnega gospodarstva.¹ Kot nasprotje nizke kulture se je moderna umetnost kot avtonomna, od drugih družbenih sfer neodvisna dejavnost, ki je pomenila avtentičnost izraza, poetsko kompleksnost in poglobljeno razmerje do resnice, vzpostavljala kot visoka kultura. V razmerju do umetnosti kot visoke kulture se je na začetku 20. stoletja vzpostavila še tretja ustvarjalna usmeritev, avantgarda, ki je pomenila napad na umetniško avtonomijo in je lahko zastopala politične ideologije. Uporabljala je tudi sredstva nizke kulture, a ne za tržne interese. Na Slovenskem se v tem času razvija modernizem kot visoka umetnost, leta 1920 se začne avantgarda in na tržišču začne nastopati psevdoumetnost ali šund, ki ga podpre malomeščanstvo. Toda onstran teh usmeritev je za mišljenje razcepa na visoko in nizko kulturo na Slovenskem treba upoštevati še služenje umetnosti, še posebno literature, narodni konsolidaciji. V tej navezavi je razumevanje kulture kot visoke povezano z mišljenjem naroda kot kultiviranega. V 19. stoletju so si prav kulturniki posebej prizadevali, da prek umetnosti slovenski narod uveljavijo kot kultiviran in mednarodno politično pomemben. Visoka kultura v teh okoliščinah pomeni visoko kultivirano poezijo in estetsko relevantna literarna dela, medtem ko nizka kultura pomeni dela laikov, ki niso umetniško intencionalno posredovana. Na začetku 20. stoletja postane za vizualno umetnost značilno obračanje na slovenstvo, ki pa v domovini ni sprejeto z vsesplošnim odobravanjem. Z zaostritvijo družbenopolitičnih razmer so nato sredi 20. stoletja ideološko sumljivi umetniki vse bolj marginalizirani. Z vidika tukajšnje razprave to pomeni, da njihova dela zaradi političnih razlogov niso bila sprejeta kot dela visoke kulture, čeprav so po estetskih standardih bila.

1. Umetnost in tržni proizvodi na področju kulture

Razcep med visoko in nizko kulturo razumemo najprej kot razcep med umetnostjo in tisto kulturno produkcijo, ki ni namenjena višjim estetskim ciljem, temveč v prvi vrsti potrošnji. Max Horkheimer in Theodor W. Adorno sta ob opazovanju situacije

¹ Članek je nastal v okviru projektov „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, „Družbene funkcije pravljic (J6-1807)“, „Politične funkcije ljudskih pravljic (N6-0268)“ in programa „Prakse reševanja sporov med običajnim in postavljenim pravom na območju današnje Slovenije in sosednjih dežel (P6-0435)“, ki jih sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

v Združenih državah Amerike v štiridesetih letih za to kulturno produkcijo uporabila izraz kulturna industrija, da bi z njim pokazala na korelacije med industrijsko proizvodnjo blaga nasploh in proizvodnjem kulture, ki v kontekstu industrijske družbe poteka po istem principu kakor druga proizvodnja blaga. To pomeni, da pri proizvodnji del s področja kulture sledijo točno določenim standardom, ki zagotavljajo proizvodnjo žanrskih izdelkov, proizvodnja poteka po točno določenih shemah, vnaprej načrtovani žanrski izdelki predvidevajo odjem glede na predvidene kategorije odjemalcev, ki zaobjamejo vse potrošnike, in tako dalje. Po teoriji Horkheimerja in Adorna so to tržni procesi, pri katerih je interes prodaja oziroma zaslužek nosilcev kapitala, ob tem pa zaradi znižanja estetske kakovosti trpi tudi sporočilnost in umanjka poziv k miselnemu angažmaju odjemalcev. Kot posledica tega kulturna industrija odvrča od mišljenja in od družbenih aktivnosti. To dela z obljubo zabave in užitka, ki sta postavljena na najvišje mesto družbenih vrednot, pravzaprav pa služita kot sredstvo za manipulacijo množic v rokah vodilnega družbenega sloja, s tem da utrjuje dominantno ideologijo. Horkheimer in Adorno zato govorita o razsvetljenstvu kot o množični prevari (Horkheimer in Adorno 2002, 133–179). Sodobni ameriški mislec Ron Dreher, ki diagnosticira stanje v sodobni zahodni družbi, govori o mehkem totalitarizmu. Zanj pomeni uveljavitev dominantne ideologije na način, ki ne dopušča alternativne misli, zato je totalitarizem. Mehki pa ga imenuje, ker deluje prek obljube zabave, užitka in udobja (Dreher 2021). Čeprav Horkheimer in Adorno na eni strani in Dreher na drugi strani stojijo na nasprotnih svetovnonazorskih bregovih, so njihove diagnoze ideološkega enoumja in manipulacije v sodobni družbi neverjetno podobne. Skupna točka je v obeh primerih ugotovitev, da zabava, užitek in udobje služijo kot najbolj učinkovita sredstva za utrditev dominantne ideologije. Nizko kulturo gre v tem oziru razumeti kot tisto, ki to omogoča.

V dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja so britanski misleci Frank Raymond Leavis, Queenie Dorothy Leavis in Denys Thompson – poimenovani leavisovci – z orodji literarne vede opazovali spremembe, ki jih je prinesla industrijska revolucija in so pomenile razmah množične kulture (Leavis 1930). Opažali so, da se dela na področju kulture proizvajajo industrijsko, da imajo trivialno vsebino, ne prikazujejo avtentične izkušnje avtorja, temveč so narejena z motivom zaslužka za množično občinstvo. Njihov učinek je, da ne angažirajo potrošnikov, temveč spodbujajo mentalno lenobo in plehkost in povzročajo opuščanje ukvarjanja z bolj resnimi, umetniškimi oblikami. Leta 1939 je ameriški likovni kritik Clement Greenberg napisal odmeven spis o umetnosti kot avantgardi in kiču (Greenberg 1999), ki prav tako govori ravno o razcepu na visoko in nizko kulturo, pri tem pa Greenberg nastop nizke, tržne kulture, ki jo imenuje kič, poveže z družbenimi spremembami. Bistvo kiča je, da imitira slikarstvo in literaturo. Je mehaničen in deluje po formulah. Bistvo je dobiček. Je nadomestek izkušnje in prinaša ponarejenost občutkov. To so razvrednoteni simulakri resnične kulture. (145) Nasprotno pa avantgarda pomeni »iskanje načina, kako sredi ideološkega nasilja in zmešnjave kulturo ohraniti *giblivo*« (142). Greenberg v svoji znani tezi zagovarja stališče, da je umetnik, ko je poskušal ohraniti visoko raven svoje umetnosti, to zožil in povišal v izraz absolutnega. Nastopita, umetnost zaradi umetnosti' in ‚čista poezija‘.

Kritikom nizke kulture kot tržne je enotna ocena, da govorimo o proizvodih, ki so namenjeni pridobivanju dobička, so nizke estetske kvalitete, nezahtevni za potrošnika in imajo slab učinek na splošno raven duhovnosti. Nastanejo kot posledica industrializacije sredi 19. stoletja pod pogoji tržnega gospodarstva in tehničnega razvoja. Z izumom hitrotiska (1811) leposlovje pridobi možnost izdajanja knjig in periodičnega tiska v večjih nakladah, zlasti v večjih državah, kjer večje število prebivalcev, ki govorijo isti jezik, pomeni tudi več potencialnih odjemalcev. Založniki prepoznajo v tem tržni interes, ki je odvisen od prodaje izdelkov. To za ustvarjalce pomeni prilagoditev, ki narekuje ustvarjanje širšemu občinstvu vseh del, ki so praviloma manj zahtevna in namenjena užitku.

Toda podlago za ta interes občinstva pripravi že prehod od dvorske družbe v meščansko družbo konec 17. in v 18. stoletju. V dvorskih okoljih, kakor je bil Versailles, je bil umetnik v službi absolutističnega vladarja, njegova naloga je bila skrbeti za učinkovite načine pridobivanja podpore in razkazovanje moči. Umetnik je s skrbjo za blišč in privlačnost dvora skrbel za javno mnenje in je bil v tem smislu vodja propagande. Nato pa v 18. stoletju razvoj dvorske umetnosti zastane. Mesto izpodrine dvor. Po razlagi Arnolda Hauserja je to točka rojstva modernega človeka. Prejšnje usmerjenosti umetnosti nadomestijo težnje k subjektivizmu, k sentimentalizmu in k naturalizmu. Pozicija modernih v sporu med modernimi in starimi v tem kontekstu pomeni odpor proti izročilu dvorske baročne in rokokojske umetnosti. Namesto tega se v umetnosti izrazijo ideali neizumetničnega načina življenja, ki ga zaznamujeta preprostost in resnoba (Hauser 1980, 253). Duhovna svoboda postane pravica slehernika, vsaka osebna izpoved pa je edinstvena, neprimerljiva in nenadomestljiva. Vsaka nosi s seboj svoja merila in pravila. Moderna umetnost zdaj zmaga nad brezpogojnimi avtoritetami, izročili in konvencijami. Umetnik, ko začne pesniti, slikati ali skladati, ostane sam. To je bistvo njegovega občutja. Modernemu umetniku delo ne pomeni izvajanja neke izurjenosti, temveč boj z nekim problemom in s tehničnimi težavami (247).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel je v svojih predavanjih o estetiki razložil romantično umetnost kot tisto, ki je postala svobodna. Osvobodila se je tega, da bi ji družba predpisovala vsebino. Obenem pa Hegel poudari izjemen pomen izobrazbe, zgodovinske in kulturne ozaveščenosti pri ustvarjalcih in pomen refleksije o umetnosti – to je: poznavanje estetike kot filozofije o umetnosti in umetnostne zgodovine, ki sta znanstveni disciplini, vzpostavljeni v 18. stoletju, in se začeta ukvarjati izrecno z umetnostjo. S tem se umetnost potrди kot samostojna družbena dejavnost, avtonomna, ločena od drugih družbenih sfer in svobodna v smislu, da je nobeno drugo področje oziroma interes ne vzame v službo.

2. Umetnost kot upor proti meščanski družbi

Vzporedno z razvojem javnih družbenih prostorov za umetnost intimna sfera pridobi na pomenu. Zasebnost omogoča občutek posameznikove svobode, pa tudi medsebojno sporazumevanje, ki se poveže z rastjo moči argumenta, ki utemelju-

je umetniška dela (Habermas 1989, 59–60). V leposlovju 18. stoletja so posebej popularne književne oblike dnevnika, avtobiografije, romana v pismih, sentimentalnega romana. Tista ustvarjalna oblika, ki najpopolneje ustreza individualizmu in lahko sledi vsebinskim razsežnostim posameznikovega notranjega oziroma subjektivnega življenja, obenem pa omogoča inovacijo, je roman. Krepi se zanimanje za eksistencialna, psihološka in družbena stanja. Razvoj tehničnih sredstev za množično reproduciranje pripomore h krepitvi dileme med ustvarjanjem v skladu z visoki standardi in med izdelovanjem tržno zanimivih proizvodov zaradi zaslužka. V prvem primeru se umetnik umakne v enklavo svoje subjektivnosti in se izvzame iz sistema kapitalskega trga. Ironija je, da se je skozi 20. stoletje prav te vrste visoka umetnost izkazala kot najboljše tržno oziroma investicijsko blago (Tratnik 2019).

V načelu pa se moderni umetnik odločno zoperstavi vsakršnemu podrejanju oblasti in splošno sprejetim družbenim normam. Umetnost se je, na podlagi romantične paradigme, skozi katero je odzvanjal revolucionarni duh, izrazila kot upor do meščanske kulture. Moderna umetnost nosi zavest o modernosti, ki je povezana s kritiko tradicije. Moderni umetnik je odrezan od normativne preteklosti; tradicija mu več ne narekuje vsebine, ciljev in smeri, ki naj jim sledi. Moderni umetnik je zato v principu zavezan izumljanju, ki obenem kaže na determiniranost modernosti s časovnostjo, z idejama razvoja in napredka. Pripadnik modernosti ima močno časovno zavest – živeti želi s časom in ne proti njemu. To priča že etimološki izvor latinskega izraza *modernus* (*modo* v lat. pomeni nedavno oziroma prav zdaj). Čeprav imamo z današnjega vidika impresionizem za meščansko-aristokratski slog, pa ne smemo pozabiti, da se je v svojem času razvil kot novost in svojevrsten upor do tradicije, ki ni bil z naklonjenostjo sprejet pri meščanski družbi. Občinstvu ni ugajal grobi način slikanja oziroma novi način prikazovanja resničnosti. Zlasti zaradi planerističnega pristopa, to je slikanja na prostem, je narekoval hitrost slikanja, poenostavljanje nanosov, pa tudi predstavitev različnih atmosferskih situacij. Slika „Impresija“ Clauda Moneta, ki jo je razstavil na Salonu zavrznjenih, to je, na razstavi tistih, ki so bili zavrznjeni na uradnem pariškem Salonu, je požela največ zgražanja. Med zavrznjenimi umetniki so bili tudi slikarji, ki jih danes visoko cenimo, kakor so Auguste Renoir, Paul Cezanne, Edgar Degas in drugi.

Za umetnost v modernosti je obenem značilno vztrajanje pri iskanju in predstavljanje resnice. Umetnost je zato razumljena kot »čutno svetenje ideje« (Hegel 2003) oziroma, kakor razloži Martin Heidegger ob Van Goghovi sliki („Par čevljev“ 1886), je v umetniškem delu »na delu dogajanje resnice« (Heidegger 1967, 260). Resnico spreminjajoče se pojavnosti sveta kažejo impresionisti, resnico človeškega obstoja kažeta tako Vincent Van Gogh kakor Jožef Petkovšek („Doma“ ok. 1889), resnico nekartezijskega sveta, potopljenosti subjekta v svetu, v času in v prostoru kažeta Cezanne in Picasso itd.

Toda v 19. stoletju se iz vojaške rabe v politiko in kulturo vpelje še nov termin, to je avantgarda, ki zavezuje k pogumnim, naprednim raziskovanjem, kmalu pa označuje revolucionarne, v prihodnost usmerjene filozofije. Avantgarda je primerljiva z modernostjo, a je od nje radikalnejša, manj fleksibilna in manj tolerantna (Calinescu 1987, 96). Po svojem bistvu je to romantično-utopična tendenca. Zato

lahko govorimo o treh vrstah ustvarjalnosti, ki se izoblikujejo v tem času: 1.) nizka kultura kot tista, ki nastaja po nareku tržnega gospodarstva, 2.) umetnost kot visoka kultura, ki je zavezana globljim smotrom, kakor je predstavljanje resnice, in 3.) avantgardna umetnost (Tratnik 2008, 277–329). Avantgardna umetnost je drugače kakor (visoki) modernizem, ki je osredotočen na razkrivanje resnice, usmerjena k uveljavljanju družbene² spremembe. To avantgardni umetnosti postavlja neke določene imperATIVE. Avantgarda sveta ne želi zgolj opazovati in predstavljati, temveč hoče tvorno prispevati k njegovemu spreminjanju. Avantgardna umetnost je zato po svojem bistvu politična. Ker želi imeti vpliv na življenje in v njem uveljaviti spremembo, jo – nasprotno kakor visoki modernizem – zanima stik s širšim občinstvom, to pa ji narekuje, da uporablja takšne prijeme, ki imajo čimvečji doseg, kakor so to javni nastopi in plakati, in takšna sredstva, ki so s stališča visoke umetnosti razumljena kot sredstva nizke kulture. Avantgardna umetnost ima interes za medije, ki omogočajo množično reproduciranje, kakor sta fotografija in film, ki lažje mobilizirajo množice.³ Stika s širšim občinstvom pa avantgarda noče imeti na način nizke kulture, to je, z učinki zabave in uspavanja za doseganje tržnega uspeha, temveč nasprotno, za nalogo si zadaja prebujanje ljudi. Svojo vlogo razume v smislu družbene emancipacije. Zato iz tega sledi: če umetnost sproži zgražanje in šok, je s tem izkazala, da je zadela v srž ideološke zaslepljenosti in ima s tem takojšen učinek bujenja.

3. Visoka kultura naroda in ljudska kultura

Situacija v slovenskem prostoru pokaže na nekaj bistvenih razlik glede na razvoj umetnosti v zahodnem prostoru, kjer ga odločilno določajo okoliščine tržnega gospodarstva. A vrnimo se najprej za hip v čas, preden je meščanska družba prevzela dominacijo nad področjem ustvarjalnosti, ko spor med modernimi in stariimi lahko osvetli nov vidik vprašanja visoke in nizke kulture. Konec 17. stoletja je bila v Franciji vodilna dvorska družba, v kateri je potekal spor med modernimi in starimi. Stari so zagovarjali antično kulturo kot univerzalni sklic, medtem ko je Charles Perrault kot zagovornik modernih uvidel pravljice kot sredstvo za moralno usmerjanje prebivalstva. Pri tem se je sklical na rabo pravljic pri nižjem sloju, kakor so bile do jilje, ki so otrokom skozi pravljice sporočale moralne nauke (Per-

² Tukaj pišem družbene, s tem pa pri tej tridelni razdelitvi omejim umetniško avantgardo na tista gibanja, ki niso bila zainteresirana za zgolj estetsko raziskovanje, temveč so z dejanji segala ven iz sveta umetnosti. Gibanja modernizma se razlikujejo od gibanj avantgarde po teoriji Petra Bürgerja predvsem v tem, da avantgarda napade avtonomijo umetnosti, ki jo je pridobila v meščanski družbi. »Evropska avantgardna gibanja lahko definiramo kot napad na status umetnosti v meščanski družbi. Kar je negirano, ni prejšnja oblika umetnosti (stil), temveč umetnost kot institucija, ki ni povezana z življenjsko prakso ljudi.« (Bürger 2009, 49) Bürger tako iz koncepta avantgarde izloči splošno spreminjanje obstoječih kanonov in estetsko spreminjanje struktur, ki bi ga lahko razumeli kot razbijanje struktur unificirane kulture, s tem pa umetnost tudi nekako spreminja družbene formacije – kakor je v tem smislu umetnost razumel Theodor W. Adorno (Adorno 1970), ki kot zgled navaja Schönbergovo glasbo. Adorno je študiral na Schönbergovi šoli moderne glasbe na Dunaju, kakor je tudi Marij Kogoj.

³ Walter Benjamin je pozval h komunistični umetnosti, ki naj mobilizira širšo javnost (Benjamin 2003, 174; 176).

rault 2009, 5). Perrault je bil aristokrat, pripadnik višjega družbenega sloja, ki je tako kakor njegovi kolegi in kolegice zviška gledal na kulturo preprostih ljudi, torej tudi na pravljice, ki so med njimi krožile. Obenem pa je videl priložnost v tem, da to snov uporabi kot gradivo za oblikovanje svojih lastnih literarnih del z intenco doseganja točno določenih ciljev. Z vidika aristokracije je bila konec 17. stoletja visoko cenjena umetna kultura visokega sloja in visoki dosežki antike, medtem ko so kot manj vredno pojmovali kulturo preprostih, neizobraženih ljudi nižjega sloja. Pojem civilizacija, ki je gradil dvorsko samozavest, nam lahko pomaga razumeti ta vzvišeni odnos višjega sloja do nižjih, saj je civiliziranost kot gradnja olikane družbe višji sloj legitimirala kot bolj civiliziranega v primerjavi z nižjim (o pojmu civilizacija glej Elias 2000, 71–132).

Čas romantike prinese spremembe. V nemškem prostoru se izrazi odklonilni odnos do pojma civiliziranje, ki ga Kant in drugi misleci tega časa razumejo kot proces, ki pomeni površinsko oblikovanje družbene vljudnosti in spodobnosti, medtem ko kulturo razumejo v povezavi z moralo in z nacionalnim značajem, piše Elias: »Poštenost in odkritost sta, denimo, zdaj kot nemški značaj postavljeni nasproti vljudnosti, ki prikriva lastne občutke.« (Elias 2000, 108) Kulturo gre, kakor izhaja iz pisanja Johanna Gottfrieda Herderja in Hegla, tedaj razumeti v povezavi z ljudstvom, ki je etnično, bivanjsko in tradicionalno povezano. Zbiranje pravlji in drugega folklornega gradiva, ki se v tem času okrepi, zato razumemo kot prispevek k etnični konsolidaciji in s tem kot sredstvo za grajenje naroda. Obenem opravlja tudi funkcijo homogenizacije kulture na nekem določenem ozemlju in funkcijo kulturne diferenciacije, torej razlikovanja, na primer razlikovanja nemške kulture od drugih kultur. Tudi na Slovenskem v tem času nastopijo zbiratelji narodnega blaga. Med njimi je Karel Štrekelj (1859–1912) ustvaril najobsežnejšo zbirko. Toda ljudske pesmi in proza še vse do danes niso deležne priznanja literarne stroke. Pregledi leposlovja, ki so jih prispevali Janko Kos (1987), Matjaž Kmecl (2004), Boris Paternu (1989, 2001), Jože Pogačnik in Franc Zadravec (1973), 'ljudskega blaga' in 'ljudskih' pravljicarjev ne omenjajo,⁴ temveč so posvečeni izključno dosežkom visoke kulture kot delom strokovno usposobljenih, uveljavljenih pisateljev. Toda v 19. stoletju postane v slovenskem prostoru za proces grajenja naroda programsko zanimivo najprej 'kultiviranje' jezika (kultiviranje v tem smislu je pomensko blizu pojmu civiliziranje); to se izrazi zlasti s poezijo, nato pa s pisanjem realističnih proznih del, ki jih imamo za visoke dosežke naroda. Pri tem zlasti pisatelji druge polovice 19. stoletja radi črpajo iz zakladnice tako imenovanega 'ljudskega blaga', ki so ga prispevali nešolani ljudje. Pisatelji sami pa ga razumejo kot gradivo, ki ga je treba šele estetsko oblikovati v višjo leposlovno obliko. Ta pogled razkriva druge vrste razlikovanje med visoko in nizko kulturo, ki je bilo v slovenskem prostoru močno navzoče in ki pomeni dela visoke estetske kvalitete na eni strani in preprosta dela brez intencionalnega estetskega oblikovanja na drugi strani. Obenem je

⁴ Izjema je zagovor ljudskega slovstva izpod peresa Milka Matičetova, ki pa ni bil literarni teoretik: »Vsaka prava ljudska pripoved je sad bolj ali manj zavestnega umetniškega prizadevanja. Od izročila je dano predvsem ogrodje, medtem ko meso, kri in dušo dobijo pripovedi vsakokrat sproti od pripovedovavca. Če je res 'mojster svoje obrti', se bo vselej potrudil, da bo zgodbi vdihnili nekaj samega sebe.« (Matičetov 1963, 38)

to načrtno izdelovanje del visoke kulture povezano z idejo grajenja visoko kultiviranega naroda.

Velik korak v duhu romantike naredi France Prešeren, čigar literarna estetika je tesno povezana z jezikovno filozofijo Friedricha Schlegla, ki je »usmerjena k visokemu kultiviranju pesniškega jezika in oblike« (Paternu 1989, 63). Kultivirani jezik ima v romantiki velik politični pomen. Za Schlegla je jezik »dar narave« in »glavno znamenje človekove, pa tudi narodove razvitosti; kultiviran jezik je temeljni dokaz o obstoju naroda; torej nastanek kultivirane, razvite poezije pomeni toliko kot konstituiranje naroda« (Paternu 1989, 63). Vsak narod ima pravico in pravzaprav dolžnost do svoje lastne jezikovne omike, kajti v tujem jeziku priučena in privajena omika ohranja v sebi nekaj barbarskega, kakor tudi narod, katerega jezik ostane v surovem stanju, ostane barbarski in surov. (Schlegel 1961, 237; 238). Brata Schlegel sta predložila načrt, kako doseči in utrditi visoko kulturo pesniškega jezika, to se pravi, da je potrebno obvladovanje italijanskih renesančnih pesniških oblik kot najboljše sredstvo zoper jezikovno ‚podivjanost‘ in za merilo jezikovne zrelosti nacionalne literature. To mišljenje je odmevalo v delu Matija Čopa in Franceta Prešerna. Prešeren se je tudi dobro zavedal umetniške funkcije poezije kot njene prve funkcije in tako mu je uspelo slovensko pesništvo iztrgati iz didaktike, torej iz njene podrejenosti izrazito nacionalni in didaktični funkciji, in poezijo konstituirati kot poezijo (Paternu 1989, 63–65), kot umetnost. S te perspektive je visoka kultura tista, ki je visoko kultivirana, torej umetnost, medtem ko je nizka kultura tista, ki je ‚divja‘, nekultivirana in surova, obenem pa je narod, ki ne kultivira svojega jezika, nekultiviran in ‚barbarski‘.

Realizem je bil v primerjavi s Prešernovo romantično poezijo na Slovenskem v estetskem smislu slabo razvit. Paternu vidi poleg pomanjkanja tradicije za to predvsem družbene razloge. Literatura, ki je v prvi vrsti služila spodbujanju narodnega gibanja, v tem meščanskem obdobju ni zmogla niti ni hotela odpirati globljih, eksistencialnih vsebin. (85; 83; 84). Fran Levstik je v programu *Popotovanje iz Litije do Čateža* (1858) usmeril h kombiniranju umetne in ljudske pripovedi. Tako je realistična proza v slovenskem prostoru tega časa praviloma nastajala na podlagi ljudskega slovstva. Vodilna avtorja tega toka sta bila Janez Trdina in Fran Levstik, največji dosežek pa Levstikova umetna pripoved *Martin Krpan z Vrha* (1858). Levstik je tudi spodbudil k pisanju prvega slovenskega romana in predlagal, da se za snov vzame motiv desetega brata kot izrazito ‚narodno lastnino‘. Josip Jurčič, ki je napisal prvi slovenski roman (*Deseti brat*, 1866), je temu napotku resda sledil, a je zdrknil s folklorne podlage in roman preoblikoval s svojo lastno idejo (Paternu 2001, 133). Osrednja funkcija proze druge polovice 20. stoletja, ki je črpala iz ljudskih motivov in snovi in se je opirala tudi na zgodovinske sklice, je bila: služiti procesu grajenja slovenskega naroda oziroma sodobnim družbenopolitičnim ciljem, kakor na primer zagovoru slovenskega naroda kot branika cesarstva in krščanske Evrope – *Antemurale Christianitatis* – pred muslimansko grožnjo oziroma otomanskim cesarstvom.⁵

⁵ Povest Martin Krpan z Vrha Frana Levstika je s tega vidika obravnaval Darko Darovec (Darovec 2021).

4. Slovenska umetnost in modernizem

Če leposlovje ni odpiralo globljih eksistencialnih vprašanj, pa na področju likovne umetnosti poznejši modernistični umetniki in teoretiki v Jožefu Petkovšku vendar prepoznajo eksistencialno usmerjenost.⁶ Po razlagi Tomaža Brejca so to dokazi, da je prav slika „Doma“ (1889) začetnica temnega modernizma na Slovenskem. S to sliko v slovensko umetnost vstopi žalost, ki se pozneje zrcali v Cankarjevem opusu in skozi ves modernizem. Brejc začetke prepozna že v Juriju Šubicu („Sama“ 1882–83) in pri Ivani Kobilici („Pariška branjevka“ ok. 1892). Obenem se v delih slovenskih likovnih realistov druge polovice 19. stoletja že napoveduje modernizem: nastopijo nezaključenost, nedokončanost, predvsem pa za slovenski modernizem značilna melanholija, tesnoba in temni eksistencializem (Brejc 1991, 61–75). Reševanje slikarskih namesto narodnih vprašanj se začne s Kobilico in s Ferdom Veselom (2006, 43).

Če torej v tem toku umetniškega delovanja lahko prepoznamo vzporednice z zahodnim razvojem moderne umetnosti, z razvojem umetnosti kot avtonomne sfere, ki se zanima za estetska, ne pa družbena vprašanja, za visoko kulturo, so bili vendarle tudi likovni umetniki konec 19. stoletja in na prelomu v 20. stoletje družbeno angažirani za narodno stvar. Kakor drugod v Srednji Evropi v duhu narodobudnih gibanj so tudi na Slovenskem konec 19. stoletja iskali narodopisno ‚slovenskost‘. Leta 1903 so na Dunaju nekdanji učenci ljubljanske umetno obrtne šole ustanovili umetnostni klub Vesna (Saša Šantel, Gvido Birolla, Maksim Gaspari, Hinko Smrekar, Fran Tratnik idr.), katerega namen je bil, v duhu secesije po zgledu Čehov in Poljakov ustvarjati za potrebe Slovencev in Hrvatov, s posebnim poudarkom na slovenski narodni umetnosti, v pristno slovenskem duhu. Vesništvo je postalo celo stilna oznaka za ustvarjalnost, ki je temeljila na ljudskem izročilu. Maksim Gaspari se je posvetil dokumentiranju slovenskega kmečkega življenja. Vesnani so tudi uporabljali medije in tehnike, ki niso bili pojmovani kot sredstva visoke kulture. To so bile ilustracija, risanje razglednic, karikatura, satira in grafika. Zlasti je bil v teh tehnikah močan in plodovit Hinko Smrekar, ki je črpal tudi motive iz pravljic in ljudskih verovanj. Toda v umetnostnozgodovinskem kanonu (Šumi 1975; Cevc 1967; Brejc 2006) ti slikarji ne zavzemajo pomembnega mesta, temveč so celo večinoma izpuščeni,⁷ to pa kaže, da so (bila) njihova dela z vidika stroke, ki prednostno upošteva estetske kriterije, manj cenjena (razen Tratnika). Še manj stroka upošteva prispevke laičnih ustvarjalcev, na primer poslikav panjskih končnic, podobno kakor velja za tako imenovane ‚ljudske‘ pravljice, ki jih znanstvena stroka uvršča med kulturno dediščino, s katero se ukvarja folkloristika. To z drugimi besedami pomeni, da so vsa dela, ki so razložena kot ‚ljudska‘, ki jih torej niso prispevali akademsko ustrezno strokovno usposobljeni avtorji, izključena iz kroga dosežkov visoke kulture. S tem ta dela niso deležna nujno potrebne strokovne-

⁶ Gabriel Stupica, Marko Šuštaršič, Janez Bernik, Marij Pregelj, ki se mu je poklonil s sliko „Pietà – Petkovškov povratek“, 1965, Marjan Dovjak s sliko „Homage à Petkovšek“, 1969, in Dušan Kirbiš s sliko „Kako je moj prijatelj J. P. sedel pri mizi“, 1988; Ivan Cankar in v teoriji umetnosti Tomaž Brejc (Brejc 1991).

⁷ S Hinkom Smrekarjem se je javnost obsežneje seznanila šele leta 2021 s pregledno dvodelno razstavo njegovega bogatega opusa.

ga priznanja tako imenovanega sveta umetnosti kot umetniška dela, obenem pa tudi niso deležna ritualnega povzdigovanja iz okolja vsakdanjega življenja v okolje višje kulture, ki je svet umetnosti, temveč ostajajo v miljeju vsakdanjega, praviloma kmečkega življenja in vsakdanje rabe (dokler niso kot dokazi preteklega življenja morda postavljena v etnografski muzej, ki pa še vedno ni muzej visoke, temveč navadne, ljudske kulture).

Leta 1904 so na Dunaju v uglednem Miethkejevem salonu razstavljali slovenski impresionisti, ki so bili učenci münchenske šole Antona Ažbeta: Rihard Jakopič, Ivan Grohar, Matija Jama in Matija Sternen. Imena *Slovenische Künstler*, ki ga je predlagal Miethke, niso hoteli sprejeti. Iz njihovih pisem je razvidno, da so čutili, kako jim ‚slovenstvo‘ zunaj Slovenije nič ne pomaga, kvečjemu škoduje. Grohar piše leta 1903, da nikakor ni za ime, ki ga predlaga Miethke: »kaj nam pomaga ‚Slovenija‘, kvečjemu da nas pahne z dežja pod kap. To smo videli pri zadnji razstavi in nismo vezani, da bi s tem pečatom na čelu rinili skozi zidovja dunajska. Mi ostanemo poleg tega, kar smo, namreč: Slovenci, ker se tega ubraniti ne moremo.« (Brejc 2006, 157). Sam predlaga za skupino ime *Sava*, kakor tudi ostane. V drugem pismu Grohar piše, kako so se mu zamejski rojaki, pa tudi pristojni minister čudili, da si drznejo svojo ‚knšt‘ »prenesti v glavno mesto, mar ne bi ž njo ostal doma za pečjo, morda bi kaj dosegel, a tu, tu je jako dvomljivo« (157). Dunajska kritika, ki se je oglasila po odprtju razstave, je bila pozitivna. Toda v domovini so bili umetniki sprva deležni zaničevalnega odnosa – imenovali so jih ‚kozolčarji‘. Tudi Ivan Cankar je bil pred otvoritvijo zadržan, medtem ko je bil pozneje navdušen nad Groharjevo sliko „Pomlad“ in nad zamisljivo, da se začenja resnična slovenska umetnost: »Tam, glej, se razprostira domovina, lepa kakor paradiz. /.../ [P]ogledala je domovina sama sebi v obraz in je zardela od radosti.« (Cankar 1920, 167)

Predstavitev in recepcija slovenskih impresionistov pokaže, da sta bila ‚slovenstvo‘ in slovenska kultura zlasti v domovini oziroma pri Slovencih pojmovana kot nekaj manj vrednega, kot nekaj, s čimer se ne gre ponašati, temveč lahko le škoduje. V primerjavi z ‚visoko‘ avstrijsko in zahodno kulturo so tako slovensko kulturo pojmovali kot nižjo. Obenem pa prav v delih teh slikarjih, ki v svoje delo vključijo planerizem, čutimo izjemno navezanost in občudovanje slovenske dežele kot domovine, kakor izpričuje tudi Cankar. Slovenski impresionisti slikajo krajino, toda bržkone ta krajina ni zgolj priložnost za slikarski izum, za drugačen pogled na motiv, temveč ima tukaj presežno vrednost, saj pomeni tudi domovino.⁸ Podobno vlogo v slovenski umetnosti – to je: v poeziji in v slikarstvu – odigrajo gore (na to temo glej Dovič 2021).

Obenem ne smemo zanemariti visoke estetske kvalitete del slovenskih slikarjev impresionistov. Čeprav časovno delujejo tri desetletja za znamenitimi francoskimi kolegi, katerih dosežki imajo s tega vidika večji zgodovinski pomen, so slovenski impresionisti zato likovno pogosto bolj modernistični, namreč v temu, da slikajo v prvi vrsti slike, ne motivov, in ustvarjajo umetniško, poetsko resničnost, prej kakor da bi zgolj prikazovali drugačne optične poglede na zunajumetniško stvarnost,

⁸ Tomaž Brejc piše o mitologiji krajine (Brejc 2006, 156–174).

kakor je bil pomemben cilj zgodnjih impresionistov. To nam, na primer, lepo pokaže primerjava dveh del z naslovom „Železniški most Argenteuil“ Clauda Moneta iz leta 1874 in slike „Most čez Dobro“ Matija Jame iz leta 1907. Kompozicijsko so te slike zelo sorodne, toda med njimi obstaja velika estetska razlika: Monetovi sliki sta osredotočeni na predstavitev mostu, medtem ko je Jamova slika najprej slika z očitno likovno kompozicijo in z barvnim in tonskim snovanjem, ki ju je slikar izvedel v vrhunski kakovosti. Če uporabimo ta kriterij, dosežke slovenskih impresionistov razumemo kot pomembne prispevke k visoki kulturi.

Za predstavnike bolj radikalnih gibanj zgodovinske avantgarde so bili značilni pisanje manifestov, organiziranje javnih nastopov različnih vrst in uporaba zelo različnih tehnik in sredstev za ustvarjanje. Pesnik Anton Podbevšek je pod vplivom futurizma nastopil s takšno udarnostjo že kot šestnajstletni dijak novomeške gimnazije, da ga je skupaj s somišljeniki Izidor Cankar imenoval »trop vročekrvnih otročajej« (Kocuvan Štrukelj 2020b, 36). V Novem mestu in v okolici so prirejali ‚soareje‘. Leta 1915 je Podbevšek uredniku Ljubljanskega zvona, Janku Šlebingerju, poslal zbirko svojih pesmi z naslovom „Žolta pisma“ in pri tem napisal: »Pripadam najmodernejši struji in zdaj stopam na površje.« (Kocuvan Štrukelj 2020b, 37) Prav to pismo ima stroka za začetek slovenske zgodovinske avantgarde, za protomanifest dogajanja (Dovič 2009, 15). Podbevšek je s ciklom „Žolta pisma“ na besedilni ravni uvedel radikalne modernistične inovacije, prav tako pa je komunikacija z urednikom potekala po avantgardističnem vzorcu: oprl se je na Marinettijev tehnični manifest o futurizmu (22–25). Šlebinger je Podbevškovo delo zavrnil in zapisal: »Kaj tako abnormalnega nisem našel niti pri najbolj eksotičnem futuristu.« Zanj je to »nesramen način bagateliziranja jezika ..., meglena vsebina brez predlogov, poezija kot zbirka rebusov« (Kocuvan Štrukelj 2020b, 37; glej tudi Dovič 2020, 66–67). Podbevšek je bil nato v času prve svetovne vojne vpoklican na fronto. Po vrnitvi pa se je njegovo ‚prekucništvo‘ nadaljevalo v novomeški pomladi, ko je s kolegi mladinci leta 1920 izpeljal umetniški dan (26. september 1920). Svoje pesmi je Podbevšek recitiral ‚ekstatično‘ (Vidmar 1985, 70). Rihard Jakopič je opisal njegov nastop, ki je sledil mističnemu nastopu Mirana Jarca: »Nato pa je prišel človek – človek iz bojnih poljan. Po oblakih je priplaval, poln napetosti, in iz višav fantazije je jel spuščati med presenečeno občinstvo sikajoče kače klopotače in s smelim pogumom in mirnim srcem metati svoje učinkovite bombe. Občinstvu je zastajala sapa in nastalo je gibanje.« (Kocuvan Štrukelj 2020b, 39). S svojim delom je Podbevšek hotel nagovoriti širše občinstvo, o tem ne nazadnje priča tudi uporaba oglaševanja.⁹

5. Slovenski umetnik: ustvarjanje – recepcija – režim – eksistenca

Anton Podbevšek, Marij Kogoj in Josip Vidmar so leta 1922 soustanovili revijo *Trije labodje* po vzoru almanaha *Modri jezdec* nemških ekspresionistov iz leta 1912.

⁹ Bil je prvi umetnik, ki je najel reklamno podjetje, da je zanj lepilo reklamne plakate (Vrečko 1998, 36).

Zaradi spora, povezanega s Podbevškovim silovitim priporočanjem socialistične umetnosti v predavanju v Mestnem domu, ki se Kogoj in Vidmar z njim nista strinjala, je Podbevšek revijo zapustil in istega leta ustanovil socialistično usmerjeno revijo *Rdeči pilot*.¹⁰ (Vidmar 1985, 68). Podbevšek se je povezal s socialisti iz kroga Zvonimirja Bernota in postal odgovorni urednik lista *Naprej*, ki so ga izdajali. V tej vlogi je bil večkrat denarno kaznovan, zato je uredništvo zapustil. Nato ga je za pomožnega tajnika najel odvetnik Stefanovič, generalni tajnik Narodne radikalne stranke za Slovenijo, in skupaj sta, ko tam nista več videla svoje prihodnosti, stranko zapustila in prodala seznam slovenskih članov (Vidmar 1985, 69; 70). Podbevšek je zadnjič izvedel izzivalni javni nastop leta 1927, nato se je sprl z večino dotodanjih podpornikov. V tridesetih letih je ustanovil založbo Ivan Grohar in leta 1937 izdal o njem monografijo, z Rihardom Jakopičem sta zasnovala založbo Sejalec, pri kateri sta izšli monografija o Jakopiču in antologija slovenske lirike. Drugače pa je bil prihodek družine v večji meri odvisen od učiteljske plače njegove soproge. Po vojni se je večkrat kratkotrajno zaposlil (v Časopisni agenciji in v Jugoreklamu, nato na Ministrstvu za prosveto in na Ministrstvu za znanost in kulturo ter v upravi Slovenskega narodnega gledališča). Od leta 1952 do upokojitve leta 1973 je bil po Vidmarjevi zaslugi zaposlen kot upravitelj hiš na SAZU (Kocuvan Štrukelj 2020a, 97–98).¹¹ Med vojno in po vojni je bil njegov pesniški vzornik Ezra Pound, ki je povelečeval fašizem. Glede svojih političnih stališč je Podbevšek v tem času molčal in pri mnogih vzbujal dvome in sumničenja. Vidmar je celo zapisal: »Nekateri so se ga celo bali in tudi mene svarili pred njim.« (1985, 71)

Podobno kakor Podbevšek na začetku 20. stoletja je tudi glasbenik Marij Kogoj mislil o umetnosti kot o futuristični: »Vsaka umetnost je futuristična – to je usmerjena v bodočnost – in če ni, nima smisla. Stereotipna umetnost je nezmysel. Vsak umetnik imej svoj svet.« (Kogoj 1923, 325) Kogoj je doživel težko otroštvo.¹² Dve leti je študiral kontrapunkt in kompozicijo na Dunaju in nato zasebno pri Schönbergu instrumentacijo. Preživljal se je kot vajenec pri ključavničarju, a kljub temu med prvo svetovno vojno živel v skrajni revščini (Jevnikar 2013). Leta 1918 se je preselil v Ljubljano, kjer se je družil z Antonom Podbevškom, katerega je sprejel pod svojo streho, in z Josipom Vidmarjem. Skupaj so soustanovili Klub mladih. Od leta 1919 dalje se je preživljal s pisanjem kritik, za katere je menil, da morajo vselej izražati resnico, in s katerimi se je marsikomu zameril. Vse bolj se je izoliral. Dne 26. septembra 1920 je v okviru novomeške pomladi izvedel slavnostni koncert, o katerem je Marjan Mušič zapisal: »Bilo je pač tako, kakor smo pričakovali. Med občinstvom, ki je dodobra napolnilo dvorano, je bila mladina če že ne zagreta, pa vsaj zainteresirana, medtem ko je meščanska elita zavzela brez izjeme odklonilno stališče. Vendar kljub temu ni prišlo do izpadov niti ni publika zapuščala dvorane še med izvajanjem. Slišati pa so bile glasno izrekane pripombe, da je Kogojeva

¹⁰ Konec decembra 1920 je bil sprejet razglas vlade Kraljevine SHS, ki je prepovedal komunistično in drugo propagando. Toda Vidmar piše, da so bili politično tako slabo razgledani, da so razglas komaj poznali.

¹¹ Vidmar navaja obdobje od 1953 do 1981 (Vidmar 1985, 71–72).

¹² Pri štirih letih je preživel hudo bolezen, po smrti mlajšega brata so mu nadedli njegovo ime, zgodaj mu je umri oče, mati pa je otroke zapustila. Odraščal je v katoliškem internatu.

glasba zmedena, celo nora, da je boljševisko anarhična in je le škoda, da se je morala z njo mučiti tako lepa in imenitna pevka.« (Mušič 1974, 113) Dne 6. novembra 1920 je Kogoj ponovil svoj slavnostni koncert v ljubljanski dvorani Union. Mladino in svojemu delu naklonjeno kritiko je navdušil, medtem ko je ljubljanska ‚višja‘ družba koncert bojkotirala zaradi Kogojevih ostrih kritik (Kocuvan Štrukelj 2020c, 109). Glasbena matica mu je odpovedala poučevanje harmonije in kontrapunkta. Po Vidmarjevem priporočilu je dobil mesto na ljubljanskem konzervatoriju za glasbo, kjer je tri mesece predaval, nato pa so sodelovanje z ‚nesprejemljivim umetnikom‘ prekinili. V tem času je objavil in izvedel več del.¹³ Zaradi težkih gospodarskih razmer se je leta 1922 vrnil v Gorico, nato pa se leta 1924 zaposlil kot korepetitor v ljubljanski Operi, kjer je delal do leta 1932, ko je bil do smrti hospitaliziran zaradi duševnega zdravja. „Črne maske“ iz leta 1929 so bile poleg opere „Vojček“ Albana Berga iz leta 1925 po presoji Josipa Vidmarja edina vidna opera glasbenega ekspresionizma nasploh (Vidmar 1985, 62).

Kogoja je zanimala ljudska glasba, ki jo je prirejal, o čemer je v pismu Stanku Premrlu 24. februarja 1914 izrazil svoj nazor, ki se kaže tudi v zborovskih priredbah „Stoji mi polje, Narodna“ in „Trpeče srce“: »Kar se tiče harmonizacije narodnih pesmi, mislim, da ni harmonizacija sama sebi cilj, nego da ima doseči oni izraz, ki ga ima pesem v ljudstvu, nekak duh mase.« (Jevnikar 2013) Slikar France Kralj, s katerim sta prijateljela in ki je Kogoja zelo cenil, ga je prepoznal kot slovenskega umetnika po svojem bistvu: »Marij je bil veliki sin svoje zemlje, ni bil mednarodni Salonar, bil je primitiven slovenski ekspresionist.« (Kralj 1996, 205) Tudi France Kralj je imel tesen odnos do svoje lastne domovine, zlasti do kulture in duhovnosti, ki ju je spoznal v času odraščanja na Dolenjskem. Umetnost je razumel kot narodotvorno: »Umetnost je – duša naroda. Niso narodi po svoji številčnosti veliki, veliki so po umskih odlikah in srčni žlahtnosti posameznikov.« (1933, 60) Njegova starša sta bila predana kristjana, kar je slikarja življenjsko globoko zaznamovalo, kakor je zapisal: »Ljubezen do molitve, do vere, se nam je vtisnila v globino čuvstev in ta ljubezen, z njo nezdržljiva rána vera v Boga, je postala za nas dogma, tesno povezana z otroško ljubeznijo do matere.« (8–9) Kralj je v avtobiografiji *Moja pot* predstavil svoj pogled na umetnost in stanje na sodobni umetniški sceni. Najvišja avtoriteta v svetu umetnosti na Slovenskem tega časa je bil nedvomno Rihard Jakopič, ki ga Kralj imenuje celo ‚najvišjega boga‘, tudi zato, ker je postavil umetnikom razstavišče. Drugače pa je bil Jakopič predstavnik »tedanje najvišje slovenske elitne družbe meščanskih umetnikov, strnjjenih v klubu Sava« (1996, 65). Po Kraljevi oceni je meščansko-aristokratski sloj, ki ga je elitni impresionizem izobrazil v ljubitelja, začel družbeno propadati. Malomeščanski sloj pa, ki se je po drugi strani krepil in ki »je po naravi nazadnjaški in sprejema le umetnost nižjih vrednot, je

¹³ V tisku je izdal: „Troje samospevov“ („Jaz se te bom spomnila“, „Sprehod v zimi“, „Istrski motiv“ – 1919), Samospevi („Zvečer“, „Da sem Jezus“, „Gazela“ – Glasbena matica, 1921), 14 Marijinih pesmi (priredba – Pevec, 1921). Vidmar mu je pri Treh labodih izdal „Šest klavirskih skladb“ in litografski natis dveh zborov: „Barčica“ in „Requiem“. Za Sofoklejevega *Kralja Ojdipa*, ki ga je uprizoril s študenti škofijske klasične gimnazije v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu pri Ljubljani, je uglasbil zbor. Objavil je tudi razpravi „O umetnosti, posebno glasbeni“ (*Dom in svet* 1919), „O narodni pesmi“ (*Dom in svet* 1921) in pozneje še „Prosvetna zborovska produkcija pri Slovencih“ (*Ljubljanski zvon* 1929) (Jevnikar 2013).

obvladal denarni trg in s tem izdatno odločal o celotni umetniški produkciji» (66–67). Malomeščanstvo je podpiralo secesioniste, psevdoumestioniste in psevdodmlade, ali z drugimi besedami: psevdoumetnost, medtem ko je Kralj hotel, da bi visoka umetnost ustvarila »umetnoobrtni narodni slog s časovnim, novodobnim izrazom«, a se to ni zgodilo (68–69). S pisanjem v svoji knjigi je Kralj spodbujal družbo, da bi čutila odgovornost do novodobnih umetnikov in jim omogočila delovanje in razvoj. Dejansko pa je delo ob izdaji leta 1933 naletelo na vrsto polemčnih odzivov.

Leta 1939 so skrajneži iz levičarskih krogov (sindikalisti) najprej predstavili, nato razbili, naposled pa še s katranom polili njegov kip „Priroda“, ker naj bi predstavljal izrojeno umetnost, in ga v člankih preimenovali „Slovenska žena“ (1995, 9). Kralj sam še zabeleži, da ni bilo nikogar (Narodne galerije, Akademije znanosti in umetnosti, Pen kluba, občine kot lastnice in Sodobnosti), ki bi storilce in dejanje primerno obsodili (1996, 181). V tem času Kralj še predlaga združitev društva Slovenski lik¹⁴ z Društvom slovenskih likovnih umetnikov, vendar poskusi zblíževanja leta 1940 propadejo, Slovenskemu liku pa se vrata v Jakopičev paviljon zaprejo. Po letu 1945 dobijo spori politični prizvok, to pa vpliva na nadaljnjo Kraljevo popolno marginalizacijo (1995, 9). Leta 1945 mu odpovedo zaposlitev na Tehniški srednji šoli in ga celo izbrišejo z volilnega imenika (leta 1946 ga vpišejo nazaj), leta 1947 mu odrečejo pravico do pokojnine. Zaposli se kot profesor risanja na II. državni moški gimnaziji v Ljubljani, a mu leta 1950 mesto Ljubljana z odločbo prekine zaposlitev; ocenijo ga za trajno nesposobnega za opravljanje dela, a pri uveljavljanju pravice do pokojnine je neuspešen (10–11). Ker svoj položaj občuti kot skrajno profesionalno in življenjsko degradacijo, leta 1953 s protestnimi izjavami prelepi svojo sliko „Moja žena z beneškim ozadjem“ (1932) iz zbirke Moderne galerije. Leta 1956 je v Moderni galeriji na ogled retrospektiva njegovega dela, ob tem pa nastane spor med umetnikom in organizatorjem, ki se konča na sodišču. Kralj je bil v drugi polovici petdesetih let ob veliki razstavi umetnosti jugoslovanških narodov označen za prvega dekadenta, na podlagi tega ga niso vključili v izbor. Ob tem je v spominih zapisal: »Morda je bila to ena največjih udarnih zaslug mladega doktorja, kritika Staneta Mikuža,¹⁵ ki je bil že preizkušen v boju na umetnostnem mejdanu in za Salonarje prezaslužen kritik in ki je kdaj pa kdaj tudi že zaigral vlogo velikega bonca, zlasti pri razbijanju Slovenskega lika.« (1996, 191) France Kralj je bil po vojni vse bolj obsojen na propad. Bil je izstradan in zaradi nemogočih bivanjskih razmer ni imel niti osnovnih možnosti za delo. Za golo preživetje je izdeloval predmete religiozne umetnosti, tako imenovane »bogce«, za novomašnike in prijatelje (222).

¹⁴ Društvo Slovenski lik je Kralj soustanovil leta 1934 kot odgovor na ustanovitev Društva likovnih umetnikov Dravske banovine.

¹⁵ Stane Mikuž (1913–1985) je bil umetnostni zgodovinar, ki je bil zaposlen v Narodnem muzeju (1938–1944), nato je od leta 1945 dalje na Ministrstvu za prosveto vodil Odsek likovne umetnosti in muzejev, od leta 1952 (do 1983) pa je bil profesor na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

6. Sklep

Z industrijsko revolucijo se dogaja razcep na visoko in nizko kulturo, ki se na Zahodu izraža že v 19. stoletju, medtem ko je istočasno za slovenske pesnike, pisatelje in druge kulturnike pomembna predvsem narodna konsolidacija. Če je bilo ‚ljudsko blago‘ pri tem zanimivo, pa so ustvarjalci in stroka vztrajali pri razlikovanju med umetnostjo kot visoko kulturo in ljudsko kulturo kot kulturo neizobraženih podeželanov. Na drugih področjih ustvarjanja, kakor sta slikarstvo in glasba, je izražanje slovenskosti postalo pomembno na začetku 20. stoletja, vendar ni bilo enoumno sprejeto. V 20. stoletju se postopoma tudi na Slovenskem uveljavi modernizem, ki se osredotoča na estetska vprašanja; to je bilo v razmerah političnega zaostrovanja sprejemljivo, tudi še po vojni, čeprav so bili to vplivi z Zahoda. Po drugi strani so se umetniki, ki so nastopili bolj strastno, svobodomiselno in radikalno, sredi 20. stoletja bodisi uklonili bodisi so bili, tako kakor tisti, ki so se ukvarjali z ljudsko in religiozno tematiko, v vzpostavljanju se komunističnem režimu eksistenčno in strokovno trpinčeni in izločeni iz vodilnega toka umetniškega dogajanja in odtegnjeni od poučevanja. Predstavniki moči v režimu, ki se je vzpostavil po drugi svetovni vojni, so dela umetnikov, ki niso delovali ideološko propagandno ali umetniško avtonomno na način čiste politične neodvisnosti, degradirali, in to prav s tem, ko jim niso dali priznanja kot dosežkom visoke kulture. Pri tem je bila označitev njihove umetnosti za izrojeno ali dekadentno priročno politično orodje za strokovno diskreditacijo in tudi pravzapravšnjo likvidacijo.

Reference

- Adorno, Theodor W.** 1970. *Asthetische Theorie*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter.** 2003. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Brejč, Tomaž.** 1991. *Temni modernizem: slike, teorije, interpretacije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2006. *Realizem, impresionizem, postimpresionizem*. Ljubljana: Narodna galerija.
- Bürger, Peter.** 2009. *Theory of the Avant-Garde*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Calinescu, Matei.** 1987. *Five Faces of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Cankar, Ivan.** 1920. *Mimo življenja*. Ljubljana: I. Kleinmayr & F. Bamberg.
- Cevc, Emilijan.** 1967. *Slovenska umetnost*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Darovec, Darko.** 2021. Slovenian nation-building mythmaker: Fran Levstik's Martin Krpan. *Acta Histriae* 31, št. 3:457–496.
- Dovič, Marijan.** 2009. *Mož z bombami: Anton Podbevšek in slovenska zgodovinska avantgarda*. Ljubljana, Novo mesto: ZRC SAZU in Goga.
- . 2020. Titan in njegove himne: mladi Anton Podbevšek in novomeška pomlad. V: Jasna Kocuvan Štrukelj, ur. *100 let novomeške pomladi*, 60–71. Novo mesto: Dolenjski muzej Novo mesto.
- . 2021. Slovenske gore: rojstvo mitskega kraja iz duha poezije. V: Darja Pavlič, ur. *Slovenska poezija: Obdobja 40*, 247–257. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Dreher, Ron.** 2021. *Ne živite od laži!* Ljubljana: Družina.
- Elias, Norbert.** 2000. *O procesu civiliziranja*. Zv. 1. Ljubljana: Založba *cf.
- Greenberg, Clement.** 1999. Avantgarda in kič. *Likovne besede*, št. 47/48:142–149.
- Habermas, Jürgen.** 1989. *Strukturne spremembe javnosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Hauser, Arnold.** 1980. *Umetnost in družba*. Ljubljana: DZS.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 2003. *Predavanja o estetiki: uvod*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Heidegger, Martin.** 1967. *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Horkheimer, Max, in Theodor W. Adorno.** 2002. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Jevnikar, Martin.** 2013. Kogoj, Marij (1892–1956). Slovenska biografija. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi284197/#primorski-slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 12. 5. 2022).
- Kmecl, Matjaž.** 2004. *Tisoč let slovenske literature: drugačni pogledi na slovensko literarno in slovstveno preteklost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kocuvan Štukelj, Jasna.** 2020a. Anton Podbevšek. V: Jasna Kocuvan Štukelj, ur. *100 let novomeške pomladi*, 95–98. Novo mesto: Dolenjski muzej.
- . 2020b. Evropska umetnost na začetku 20. stoletja. V: Jasna Kocuvan Štukelj, ur. *100 let novomeške pomladi*, 32–43. Novo mesto: Dolenjski muzej.
- . 2020c. Marij Kogoj. V: Jasna Kocuvan Štukelj, ur. *100 let novomeške pomladi*, 107–111. Novo mesto: Dolenjski muzej.
- France Kralj: retrospektiva ob stoletnici rojstva.** 1995. Ljubljana: Moderna galerija.
- Kogoj, Marij.** 1923. Smer glasbe v zadnjem desetletju. *Ljubljanski zvon* 43, št. 6:321–325.
- Kos, Janko.** 1987. *Pregled slovenskega slovstva*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kralj, France.** 1933. *Maja pot*. Ljubljani: Tiskovna zadruga.
- Kralj, France.** 1996. *Spomini slovenskega umetnika*. Ljubljana: Nova revija.
- Leavis, Frank Raymond.** 1930. *Mass Civilization and Minority Culture*. Cambridge: Minority Press.
- Matičeto, Milko.** 1963. Ljudska proza. V: Lino Legiša, ur. *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do 1848*, 32–49. Ljubljana: Mladinska knjiga v Ljubljani.
- Mušič, Marjan.** 1974. *Novomeška pomlad*. Maribor: Založba obzorja Maribor.
- Paternu, Boris.** 1989. *Obdobja in slogi v slovenski književnosti*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- . 2001. *Književne študije*. Ljubljana: Založba Gyrus, d. o. o.
- Perrault, Charles.** 2009. *The Complete Fairy Tales*. Oxford: Oxford University Press.
- Pogačnik, Jože, in Franc Zadavec.** 1973. *Zgodovina slovenskega slovstva*. Maribor: Obzorja.
- Schlegel, Friedrich.** 1961. *Geschichte der alten und neuen Literatur*. München: Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn.
- Šumi, Nace.** 1975. *Pogledi na slovensko umetnost*. Ljubljana: Ljudska pravica.
- Tratnik, Polona.** 2008. *Konec umetnosti – genealogija modernega diskurza: od Hegla k Dantu*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče.
- . 2019. Umetnost kot investicija: institucija umetnosti v službi umetnostnega trga. *Annales: Series historia et sociologia* 29, št. 3:473–484.
- Vidmar, Josip.** 1985. *Obrazi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, Borec.
- Vrečko, Janez.** 1998. Labodovci, pilotovci, konstrukteristi in tankisti. V: *Tank!: slovenska zgodovinska avantgarda*, 34–45. Ljubljana: Moderna galerija.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 1053—1060

Besedilo prejeto/Received:05/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 1:929Šanc F.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Stivic

© 2022 Štivić, CC BY 4.0

Stjepan Štivić

Franc Šanc DJ: Filozofska pot in razumevanje filozofije

Franc Šanc SI: Philosophical Path and Understanding of Philosophy

Povzetek: V prispevku predstavljamo filozofa Franca Šanca SJ (1882–1953), ki je bil doslej sodobni slovenski javnosti bolj malo znan. Šanc je bil slovenski duhovnik in filozof, ki je večino življenja preživel v hrvaškem govornem prostoru in tudi napisal večino svojih del v hrvaškem jeziku. V članku izhajamo iz osnovnih biografskih dejstev in opisov avtorjeve filozofske poti. Poudarjamo njegovo razumevanje filozofije in njeno naravo odzivanja na krizo njegovega časa. Nadalje orišemo teme njegove filozofije religije, ki so odsev temeljnih političnih in kulturnih izzivov časa, v katerem je živel.

Ključne besede: filozof, duhovnik, Franc Šanc SJ, filozofija, filozofija religije, intelektualna zgodovina

Abstract: In this article, we present the philosopher Franc Šanc SI (1882–1953), who was little known to the modern Slovenian public. Šanc was a Slovene priest and philosopher who spent most of his life in the Croatian-speaking area and also wrote most of his works in the Croatian language. The article is based on basic biographical facts and descriptions of the author's philosophical path. We emphasize his understanding of philosophy and its character in responding to the crisis of his time. We further outline the themes of his philosophy of religion that reflect the fundamental political and cultural challenges of the time in which he lived.

Keywords: philosopher, priest, Franc Šanc SI, philosophy, philosophy of religion, intellectual history

1. Uvod¹

Članek je plod razmišljanja o slovenski intelektualni zgodovini z nekoliko drugačnega zornega kota, predvsem zato, ker predstavljamo slovenskega jezuita

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Franca Šanca, ki je deloval v hrvaškem jezikovnem prostoru kot duhovnik, teolog in filozof. Franc Šanc je pisal v hrvaščini in latinščini, v slovenskem jeziku pa zelo malo. Vendar ni razloga, da Šanca ne bi obravnavali kot slovenskega filozofa zgolj zato, ker je pisal v tujem jeziku. V podporo temu lahko navedemo tri argumente: 1) argument iz zgodovinsko-državnih okoliščin; 2) Šanc Slovenijo imenuje domovino; 3) viri v hrvaškem jeziku ne zanikajo Šančeve narodnosti.² Drugače od svojega rojaka, sobrata in teologa jezuita Janeza Kozlja, ki je istočasno deloval na Hrvaškem v Zagrebu, v Sloveniji doslej Šanc ni bil priznan (Kolar 1995).

V svojem času je Šanc v slovenskih revijah sam objavljale malo, dobro pa je, na primer, poznal filozofsko misel dr. Aleša Ušeničnika in dr. Franceta Vebra. Sledil je tudi izdajam časopisa *Bogoslovni vestnik*, kakor je razvidno iz referenc njegovih del. Za časa svojega življenja je Šanc pridobil pozornost tudi zunaj cerkvenih institucij in njegovo ime je do danes vedno zabeleženo v vseh prikazih takratne filozofsko-teološke scene, ki so napisani v hrvaškem jeziku.³ Vendar pa Šančeva arhivska zapuščina in njen zgodovinski pomen doslej nista bila sistematično raziskana in objavljena.

Franc Šanc je bil plodovit filozofski pisec. Napisal je (po vrsti): *Aristotelov nauk o sestavi telesa iz materije in forme v fizičnem in metafizičnem redu v zemeljskih elementih: rešitev tistih ugovorov, s katerimi v prvi vrsti Aristotelu nasprotuje E. Zeller* (1928); *Stvarnik sveta* (1935); *Božja previdnost* (1939); *Zgodovina filozofije: Filozofija starih Grkov in Rimljanov* (1942); *Zgodovina filozofije: Filozofija srednjega veka* (1943) in množico člankov, integriranih v knjige.⁴

Menimo, da je Šančevo razumevanje filozofije ključni predpogoj za njegov metodološki pristop k filozofsko-teološkim vprašanjem. Šanc razume filozofijo kot nosilko posebnega znanja, ki omogoča presojo v luči resnice. Vprašanja, kakor so vprašanja o previdnosti in Stvarniku sveta, navadno uvrstimo med teološke teme. Pri Šancu pa so to dragocena filozofska vprašanja, znotraj katerih obravnava vrsto relevantnih pojavov, kakor so panteizem, ateizem, evolucionizem, atributi Boga, božja volja, človekova svoboda itd.

² V časopisu *Čas* je leta 1926 v slovenščini objavil recenzijo Ušeničnikovega *Uvoda v filozofijo*, v kateri je zapisal: »Iz srca se zahvaljujem Ušeničniku, da je daroval naši domovini svoj Uvod z Ontologijo, zreli sad neumornega pisateljskega in profesorskega dela, ki ga posvečuje že trideset let časni in večni koristi drage nam domovine. Naj Bog da svoj obilni blagoslov.« (Šanc 1926, 77)

³ Miroslav Krleža je leta 1942 v kratkem besedilu komentiral Šančevo knjigo *Zgodovina filozofije* brez konkretnih očitkov, a z dozo cinizma, ki ni namenjen Šancu osebno, saj je morda le posledica Krležove frustracije nad katoliško Cerkvijo (Krleža 168–169). Več o recenzijah Šančevih del in o nekaterih filozofskih sporih najdemo v referencah, ki so na koncu članka, vendar jih tukaj ne bomo obravnavali (Schiffler 1992; Josipović 1995).

⁴ Naslovi v izvirniku: *Sententia Aristotelis: de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata; solutio eorum quae in primis ab E. Zeller Aristoteli opponuntur* (1928); *Stvoritelj svijeta* (1935); *Providnost Božja* (1939); *Povijest filozofije: Filozofija satrh Grka i Rimljana* (1942); *Povijest filozofije: Filozofija srednjega vijeka* (1943) itd.

2. Filozofska pot Franca Šanca

Članek o Francu Šancu je prispevek k premisleku o slovenski intelektualni zgodovini z drugega zornega kota. Šanc SJ je dovršen del svojega življenja deloval na Hrvaškem kot duhovnik, teolog in filozof. Rojen je bil 2. februarja 1882 v župniji Sv. Rupert nad Laškim, v občini Svetina (Belić 1994, 453). Leta 1902 je maturiral in začel študirati bogoslovje v Mariboru, kjer je leta 1903 stopil v jezuitski red. V letih 1906–1912 je v Bratislavi študiral filozofijo, v Innsbrucku pa nato med leti 1912–1915 tudi teologijo. Doktorsko specializacijo je delal v Rimu na Gregorijani (1922–1924), kjer je napisal obsežno strokovno delo o Aristotelovem nauku o materiji in formi. S tem delom je doktoriral iz filozofije, leta 1931 pa še iz teologije. Leta 1935 je Šanc postal član Hrvaške bogoslovne akademije, v privatnega docenta z nazivom izrednega profesorja pa je bil na Univerzi v Zagrebu imenovan leta 1943 (Belić 1994; Josipović 1995, 251).

Šanc je nekaj časa poučeval na nadškofijski gimnaziji v Travniku (Kovačič 2020). Od leta 1919 dalje je v katoliškem bogoslovnem semenišču v Sarajevu (VVTŠ) poučeval več filozofskih predmetov vse do odprtja Filozofskega inštituta v Zagrebu. Na ulici Junija Palmotića so v jezuitski hiši, ki je dobila ime *Collegium Zagradiense*, leta 1920 uvedli študij filozofije, namenjen je bil jezuitskim novincem (sholastikom). Šanc je tam predaval filozofijo (Macan 1988, 301). Jezuiti so dne 21. septembra 1937 ustanovili Filozofski inštitut na zagrebškem Jordanovcu. Šanc je bil skupaj s Karlom Grimmom glavni predavatelj filozofskih predmetov. Med uradnimi klasičnimi filozofskimi disciplinami je predaval zgodovino filozofije do Petra Lombardskega, nauk Tomaža Akvinskega o lastnostih bitja, Aristotelovo razumevanje forme itd. Prvi rektor inštituta je bil Janez Kozelj SJ, ki je bil prav tako Slovenec (302).

Šančev učenec Franjo Jambrekić SJ o njem in o njegovih predavanjih pravi, da je bil »kot profesor jasen, vztrajen in potrpežljiv« (Miklobušec 2018, 35). Poleg svojega filozofskega dela je bil precej predan duhovniškemu poslanstvu. Umrli je v Zagrebu dne 31. januarja 1953 (Belić 1994, 453). Zapuščina Franca Šanca se hrani v Arhivu hrvaške province Družbe Jezusove v Zagrebu in presega pet arhivskih škatel. Iz neznanih razlogov je bilo omenjeno gradivo v času pisanja tega prispevka nedosegljivo. Šanc je velik del časa posvetil preučevanju Francisca Suáreza ter tako obdelal vso njegovo metafiziko in nauk o duši (Šestak 2012). Šančev obsežni spis o teh temah je shranjen v omenjenem arhivu. Proti koncu življenja je ta rokopis urejal in za objavo pripravljaj filozof Ivan Macan SJ, pri tem pa ga je prehitela smrt.

3. Šančevo razumevanje filozofije

Franc Šanc je v hrvaškem jeziku napisal zgodovino filozofije, drugo po vrsti, ki je izšla v Zagrebu v dveh zvezkih leta 1942 in leta 1943. Prvo je napisal zagrebški profesor Albert Bazala v letih od 1906 do 1912 v treh zvezkih. Šančeva zgodovina filozofije velja za prvo tovrstno delo v cerkvenih ustanovah. Ivan Macut meni, da je *Zgodovina filozofije* Šančevo najpomembnejše delo, a je to neposrečena izjava, saj lahko, če gledamo z različnih zornih kotov, to rečemo za vsako Šančevo delo

(Macut 2015, 229). Zagotovo pa govorimo o njegovem najbolj citiranem delu. Prvi zvezek je bil preveden v slovaščino leta 1946.

Šančev naslednik na profesorskem mestu, Miljenko Belić, meni, da je njegovo ključno raziskovalno filozofsko delo *Sententia Aristotelis* (1928). Belićeva ocena je bolj zanesljiva in tehtna, saj je bil tudi sam odličen raziskovalec Aristotela in Tomaža Akvinskega. Belić navaja, da je bilo delo takrat tako drugačno in nenavadno, da sta izvrstna strokovnjaka dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952) in dr. Karlo Grimm (1898–1952) recenzijo odklonila in so jo zato opravili profesorji z Gregoriane (Belić 1994, 454). Nadalje Belić navaja, da je temeljni prispevek Šančevega dela odkritje razlike med fizičnim in metafizičnim pojmom materije pri Aristotelu (Belić 1993, 4; 8).

Franc Šanc je, kakor je razvidno iz njegovih knjig in člankov, po omenjeni raziskavi v svojem filozofskem delu združil tri pristope: zgodovinski pristop, problemski pristop in družbeno potrebo takratnega časa. Te tri prepoznane sestavine naredijo njegovo delo izvirno. Njegovo pisanje ne sodi v učbeniško teorijo ali uokvirjeno faktografijo. Kljub temu so bile vse knjige izdane s soglasjem uradnega cenzorja (lat. *imprimatur*). Omenjene tri komponente Šančevega pristopa izhajajo iz njegovega razumevanja filozofije, ki posreduje posebno znanje in ima praktično vlogo in korist. Posebnega znanja ni v nobeni od komponent posebej, združuje pa vse tri. To posebno znanje nam omogoča, da prepoznamo in presojava filozofske probleme in rešitve v luči resnice (Šanc 1942, 26).

»Malo bi koristilo, če ne bi vedeli, koliko so te rešitve vredne v luči resnice. To je glavna vrednota vsake misli, ne njena novost ali neodvisnost ali estetske lastnosti. Brez resnice te vrline naredijo več škode kot koristi, ker vzbujajo simpatijo do zablode. In kakšni so resnični filozofski problemi in kakšna je njihova resnična rešitev, lahko sodi le tisti, ki pozna in sprejema pravo filozofijo; ne le njenih posameznih znanosti, temveč celoten sistem.« (25)

Šanc v svojem delu *Zgodovina filozofije* zagovarja in piše o resnični filozofiji (lat. *vera philosophia*). To je stališče, da je treba filozofske probleme in rešitve presojava ti v luči resnice (lat. *lux veritatis*). Z drugimi besedami, to je težnja k modrosti, ki je dojeta kot dar. Šanc zvestobo resnici razume v nasprotju z zvestobo sistemu, nacionalni filozofiji ali izvoru neke filozofije. Resnična filozofija je *sub specie veritatis* univerzalna filozofija (Šanc 1944a, 223; Schiffler 1992, 258). Takšen pristop upošteva univerzalni razvoj človeškega duha, ki ga Šanc uvršča v večno filozofijo (lat. *philosophia perennis*). Šanc meni, da se je grška filozofija razvila kot najpopolnejši plod takšnega povsem človeškega umovanja. Nadalje meni, da so najmočnejši vpliv na razvoj večne filozofije imeli Platon, Aristotel in Plotin (Šanc 1942, 33; 37; 136).

»Ona [zgodovina filozofije] nas naredi podobne Bogu, če nam pomaga opazovati in presojava ti razvoj človeške misli podobno kot Bog, in to ravno o najpomembnejših vprašanjih. Tako postanemo udeleženci božanske filozofije ali modrosti. Na ta način bolje spoznamo človeško dušo, njeno psihologijo. Tako lahko bolje in lažje razumemo sebe in druge. Vse to nam omogoča, da lažje in varneje najdemo pravo pot, kateri bi morali slediti v svojem življenju, in druge voditi k njihovemu namenu.« (28)

Vstop v zgodovino filozofije predpostavlja vstop v bistvo tega, kar je v filozofiji pravzaprav bistveno pomembno: »[U]vod v zgodovino filozofije predpostavlja poznavanje in sprejemanje resnične filozofije, tudi vse to, kar sodi v splošni uvod v filozofijo.« (26) To pa pomeni, da moramo pri obravnavanju preteklosti filozofije in njenih problemov odgnati vsak »indiferentizem in relativizem resnice, in priznati je treba eno popolno resnico« (28–29). Čeprav je grška filozofija najbolj izvrstna oblika človeškega umovanja, je bilo krščanstvo v metodološkem smislu ključno za izpopolnjevanje tistega, kar so takrat ustvarili Grki.

»Krščanska vera je filozofijo pripeljala do popolnosti, kakršne nikoli prej ni dosegla. Razlog je v tem, da je krščanska vera filozofom zadala številne težave skupaj s končnimi rešitvami. Toda filozofija je morala preučiti, kako lahko razum, neodvisno od vere, najde to rešitev. Vera je postavljala teze, filozofija pa je morala iskati racionalno razlago in dokaze, če je le mogla in kolikor je mogla. Krščanski filozofi starih Grkov in Rimljanov so to nalogo začeli sijajno reševati in jo celo večinoma rešili.« (305)

Temu prizadevanju iskanja modrosti kot sodelovanja v večni filozofij najbolj ustreza tisto, čemur pravimo sholastična filozofija, meni Šanc. »Sholastična filozofija nam daje vse, kar pričakujemo od prave filozofije.« Vendar Šancova pozicija ni bila izključujoča, kakor da v drugih filozofijah ne bi bilo resnice (Šanc 1944b, 191; 201), čeprav je mnenja, da ima sholastična filozofija najbolj izdelan model za razlikovanje resničnega nauka od napačnega in da temu primerno najbolj razlikuje in pravilno rešuje bistvene in stranske probleme (185).

Knjigo *Božja previdnost* (1939) je Šanc napisal pred začetkom druge svetovne vojne. To je znanstveno delo, ki ga je spodbudila družbena kriza in je namenjeno kulturni eliti, kakor lahko na uvodnih straneh knjige beremo med vrsticami. Šanc pravi, da je njegov razlog pisanja krepitev ali povrnitev vere v božjo previdnost tistim, ki so omahnili ali popolnoma izgubili vero (Šanc 1939, 20). Vera je omajana, ker v novih družbenih okoliščinah nastane beda; teptana je svoboda posameznikov, ljudstev, Cerkve; poraja se sovraštvo med družbenimi sloji in narodi itd. Raven tega zla skoraj ne bi mogla biti hujša. Vso to zlo vodi v dvome, ki uničijo vsako zupanje in upanje. »Problem zla in božje previdnosti nasploh je vsekakor aktualen v današnjem času, saj so se vse vrste zla v svetu zelo razbohotile in zdi se, kot da je dobro izgubilo vso moč.« (19) Šanc nadalje piše: »Proti tej vrsti kuge, ki zastruplja dušo, je težko uporabiti tudi najboljše zdravilo, saj njegovo uporabo preprečujejo tisti, ki imajo moč v svojih rokah.« (19)

Šanc vidi krizo svojega časa predvsem v pojmu in pomenu božje navzočnosti v svetu. V tem okviru analizira nauke cerkvenih očetov o Bogu in o njegovih lastnostih, o božji volji, o človekovi svobodi, o zlu, nesmrtnosti itd. Glede na zgodovinski prispevek sodi knjiga na področje patristične filozofije; tematsko želi odgovoriti na temeljno krizno vprašanje dobe: kdo in kje je Bog; antropološki prispevek z deva tematizacijo svobodne volje; tematizira zlo in božjo voljo, to pa sodi v tradicionalni problem teodiceje; pod apologetičnim pogledom pokaže, da so najpametnejši ljudje patrističnega časa verjeli v osebnega Boga itd. Šanc torej skozi ome-

njene teme želi razsvetliti in poudariti pomen in smisel krščanskega Boga v času krize (303–338).

4. Šančeva filozofija religije

Na filozofijo religije Franca Šanca je treba gledati kot na filozofijo o veri ali filozofijo o Bogu. V tem smislu je zanj filozofija *ancilla theologiae* oziroma tista, ki odpira pot v teologijo. To pomeni, da skuša upravičiti sholastično pozicijo glede religijskih izzivov in družbene krize njegove dobe s filozofskimi stališči. Ta pristop poskuša biti popolnoma aktualen. Glede na napisana dela lahko Šančev prispevek razdelimo na: zgodovinski pregled teizma, teodicejski problem in kritiko novih kulturno-religijskih oblik. V tem kontekstu je Šančevo ključno delo *Stvarnik sveta* (1935), katerega prevod je izšel leta 1944 tudi v slovaščini, v Trnavi. V to knjigo je avtor vključil številne članke, ki jih je poprej že objavil v različnih časopisih, vendar pa se bomo v nadaljevanju omejili na članke, ki so bili izdani pozneje.

Namen tega dela je, da bi tisti, ki že imajo pravilno razumevanje Boga in njegovega odnosa do sveta, okrepili svoje stališče. Obenem pa želi pomagati drugače mislečim, da revidirajo svoje razumevanje (Šanc 1935, vii). Obstajata dva ključna družbenopolitična problema njegovega časa, ki zamegljujeta vprašanje vseh vprašanj. To sta ‚kriza kruha‘ in ‚kriza miru‘. Prvi zadeva socialno bedo, ki jo je povzročil gospodarski zlom. Drugi je povezan z grožnjo nove svetovne vojne. Šanc meni, da je zdaj ‚v času najhujše krize‘ problem Boga temelj in ključ vseh drugih problemov (1–9). Vprašanje Boga je obzorje za rešitev vseh drugih vprašanj: »Če Bog obstaja, potem brez njega ni mogoče rešiti nobene krize oziroma je z njim mogoče najti izhod iz propada celega sveta.« (8)

V tem kontekstu Šanc analizira pomanjkljivosti panteistične ideje o neosebnem Bogu in pomanjkljivosti pozitivizma kot agnosticizma. Panteizem ne rešuje problemov protislovja, ki obstajajo med bitji oziroma znotraj enega božanstva. Naslednji paradoks je v tem, da nekatera posamezna bitja imajo tisto, česar panteistično božanstvo nima, na primer svobodno voljo in razum (1935, 15–22). Po drugi strani pa je Šančev glavni ugovor pozitivizmu, da temelji na napačni obliki hipotetičnega silogizma oziroma na sofizmu *fallacia consequentis*.

»Pozitivizem deluje uničevalno, kjerkoli ga srečamo. On obupuje v iskanju resnice; to je agnosticizem. Uničuje podjetnost, zato bi mu lahko rekli defetizem. [...] Ni res, da pozitivizem spoštuje dejstva, ampak jim jemlje čast, ker jim pripisuje laž. Dejstva, ki so predmet izkušenj, pravijo, da bi to, kar smo doživeli, lahko bilo in je absolutno mogoče; a iz tega, da nečesa nismo doživeli, ne sledi, da ne more biti.« (45)

Šanc misli, da je ključ do nadčutnega sveta v kavzalnem principu. Pri tem loči kavzalni zakon, ki velja za fizični svet, od kavzalnega principa, ki velja za vsak dogodek. Ta princip odgovarja na vprašanje, kako lahko prepoznamo povzročeno bitje

od tistega, ki ni povzročeno (Šanc 1935, 54). Prek kavzalnega principa lahko spoznamo, da obstaja Bog, neustvarjeni Stvarnik celega sveta (69). Šanc je mnenja, da se človeški duh nasploh ne more odpovedati težnji po metafiziki. V tem smislu človek na povsem racionalen način vedno nekaj želi, mora in lahko pove o začetku vsega (42; 54–58).

V tej luči Šanc razpravlja o evolucionizmu (73–82), o dialektičnem materializmu (Šanc 1937a), o borbenem ateizmu (1937b; 1937c) in o izrazitih grožnjah teizmu, kakor je na primer filozofija Friedricha Nietzscheja (1940). V vseh teh pojavih vidi Šanc odkrite sovražnike vere, spoznavnega realizma in sholastične metafizike. Meni, da na praktični ravni ogrožajo kulturo in njen pomen ter pravni in moralni red, na teoretični ravni pa širijo napačne predstave o nastanku sveta in o njegovem vladarju. Dialektični materializem prepoznava kot grožnjo temeljem vere, filozofije, znanosti in življenja. Z drugimi besedami, ta teoretična smer ne prinaša nobene sreče ali napredka niti posamezniku niti narodu (1397a, 420; 432–433).

Ob štirideseti obletnici Nietzschejeve smrti napiše Šanc pregled njegovega filozofskega sistema. Izpostavi razlike med krščanskim razumevanjem morale in ideje Boga ter Nietzschejevim razumevanjem morale in Boga. Nazadnje obžaluje priljubljenost njegove filozofije in njeno udejanjanje v življenju – »ne samo zasebnem, ampak tudi javnem« (1940, 385). Ta pripomba kaže, da Šanc ta prispevek piše s krščanskega stališča in da ima pred očmi konkretno dogajanje na nemško govorečem območju svojega časa.

Šanc vidi takratni ateizem kot borbeni ateizem. Prepozna njegovo prozelitistično naravo, ki ima za cilj, da v posamezniku in v človeški družbi uniči vero v Boga. Nadalje meni, da je težko govoriti o sistemu ateizma, čeprav pogojno uporablja ta izraz v smislu sistema napačnih odgovorov na najgloblja človeška vprašanja. Podobnost je le v enakem tematskem izhodišču, saj ateizem problematizira tudi idejo osebnega Boga, trdi Šanc (1937b, 97–98). Omenjeno borbenost avtor vidi na področju kulture in izobraževanja – z izključitvijo klasičnega izobraževanja, latinščine in grščine. Poleg tega vidi boj na področju vzgoje: »Ker se temelji vere v Boga postavljajo že od malih nog, ko je otrok še pod varstvom družine, pod skoraj izključnim vplivom očeta in matere ter bratov, zato si ateizem prizadeva pokvariti ta družinski vpliv.« (1937c, 203)

5. Sklep

Danes, ko smo priča spopadu, ki se kaže kot poskus, da neki narod uniči kulturo in samobitnost drugega naroda, so ljudje, kakor je Franc Šanc SJ, pravi biseri. Franc Šanc SJ je kot duhovnik, filozof in Slovenec tako kakor mnogi njegovi rojaki deloval v sosednjem narodu in dal k njegovi znanosti in kulturi pomemben prispevek. Ta zgled je danes dragocen v okoliščinah manifestacije superiorizma in etnofiletizma.

V Sloveniji se je doslej malo pisalo o Francu Šancu SJ. Šanc je deloval kot duhovnik in filozof na hrvaškem jezikovnem območju, kjer je pisal večinoma v hrvaščini. Ključna dela je napisal v prevratniški dobi, v kateri je bil spomin na veliko vojno še

živ, hkrati pa se je v zraku čutila nova svetovna vojna. Na Šančeva dela je mogoče gledati na več načinov, izpostavili smo, da so poskus odgovora na krizo tistih vrednot, ki so takrat izginjale. V tem smislu imamo lahko vsako njegovo knjigo in članek za njegov odgovor na krizo takratnega časa, v katerem je vprašanje Boga in njegovega odnosa do sveta izginjalo iz kulturnega življenja; materializem se je širil kot intelektualni ideal; resnico so obravnavali ideološko itd. Šanc razume to krizo kot »nevarno stanje, v katerem je nekaj, kar ne bi smelo biti, in nečesa ni, kar pa bi moralo biti« (Mordenstein 1966, 7).

Šanc se ne ukvarja s podrobnim seciranjem krize, ampak s tem, da nanjo opozori in ponudi odgovore. Te odgovore lahko najdemo v njegovem razumevanju filozofije in filozofije religije. Lahko jih nakažemo skozi tri premisleke: filozofija ni ideologija ali svetovni nazor, temveč probleme in rešitve motri *sub specie veritatis*; krščanski Bog ni zunaj zgodovinskih procesov; krščanski Bog je oseba. Ta stališča morajo vplivati na družbeno raven, zlasti na moralo in na kulturo. Ker Šanc odpira takšno kulturno perspektivo, menimo, da bi bilo vredno nadaljevati prikaz njegove misli v tej smeri.

Reference

- Belić, Miljenko.** 1993. Doprinos Franje Šanca suvremenom istraživanju Arisototelove filozofije. *Obnovljeni život* 48, št. 1:3–30.
- . 1994. Šanc i Kozelj – dva slovenska filozofa među Hrvatima. *Filozofska istraživanja* 14, št. 2/3:453–471.
- Cvitković, Ivan.** 1982. *Krleža o religiji*. Sarajevo: Oslobođenje.
- Josipović, Marko.** 1995. Limbourg i Šanc – istaknuti neoskolastički filozofi na katedri Vrhbosanske visoke teološke škole. *Filozofska istraživanja* 15, št. 1/2:243–261.
- Kolar, Bogdan.** 1995. Delo slovenskih duhovnikov med Slovenci v Zagrebu med obema vojnama. V: Vera Kržišnik Bukić, ur. *Slovenci v Hrvaški*, 115–131. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Kovačič, Metka.** 2020. Franc Šanc. Obrazi slovenskih pokrajin. 29. 5. <https://www.obrazislovenskihpokrajin.si/en/oseba/sanc-franc/> (pridobljeno 29. 4. 2022).
- Macan, Ivan.** 1988. Pedeset godina Filozofskog instituta Družbe Isusove u Zagrebu. *Obnovljeni život* 43, št. 3/4:299–307.
- Macut, Ivan.** 2015. Filozofija u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. Doktorska disertacija. Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet.
- Miklobušec, Valentín.** 2018. *Hrabro i vjerno služnje*. Zagreb: FTI.
- Mordstein, Friedrich.** 1966. *Menschenbild und Gesellschafts-idee: Zur Krise der politischen Ethik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Šanc, Franjo.** 1926. Ušeničnik: Uvod v filozofijo II; Ontologija. *Čas* 20, št. 1/2:72–77.
- . 1935. *Stvoritelj svijeta*. Sarajevo: Nova tiskara Vrčak.
- . 1937a. Na izvorima dijalektičkog materijalizma. *Obnovljeni život* 18, št. 9/10:420–433.
- . 1937b. Filozofija borbenog ateizma. *Obnovljeni život* 18, št. 3:97–108.
- . 1937c. Borbeni ateizam: njegove metode i sredstva. *Obnovljeni život* 18, št. 5:202–217.
- . 1939. *Providnost Božja*. Zagreb: Knjižnica Života.
- . 1940. Friedrich Wilhelm Nietzsche: Uz četrdesetu godišnjicu njegove smrti. *Obnovljeni život* 21:363–385.
- . 1942. *Povijest filozofije: Filozofija starih Grka i Rimljana*. Zagreb: Knjižnica Života.
- . 1944a. Za hrvatsku filozofiju. *Obnovljeni život* 25, št. 3/4:222–227.
- . 1944b. Skolastička filozofija – prava filozofija? *Obnovljeni život* 25, št. 3/4:185–201.
- Šestak, Ivan.** 2012. Šanc Franjo. V: Stjepan Kutleša, ur. *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Schiffler, Ljerka.** 1992. *Humanizam bez granica*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

7. zasedanje Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij

Končna deklaracija

Nur-Sultan (Kazahstan), 13.–15. september 2022

Zasedanja se je udeležilo okrog sto udeležencev iz različnih verstev (kristjani, muslimani, judje, hinduisti, džainisti, taoisti, budisti, bahajci), pa tudi predstavniki mednarodnih in narodnih organizacij. Na koncu je kongres sprejel deklaracijo, ki je tukaj spodaj prevedena v celoti. Prevodu deklaracije dodajamo kratek komentar k pomenu in sporočilu deklaracije z vidika katoliške teologije.

„Končna deklaracija 7. zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij“¹ 15. september 2022 Nur-Sultan, Kazahstan

Mi, udeleženci 7. zasedanja (*Congress*)² – duhovni voditelji svetovnih in tradicionalnih verstev, politiki, vodje mednarodnih organizacij –,

ki nas vodi skupna želja po pravičnem, mirnem, varnem in cvetočem svetu;

ki potrjujemo pomembnost skupnih vrednot v duhovnem in družbenem razvoju človeštva;

ki prepoznavamo nujnost spopadanja z nestrpnostjo, sovražnim govorom, ksenofobijo, diskriminacijo in s konflikti, ki temeljijo na etničnih, verskih in kulturnih razlikah, pa tudi nujnost premagovanja vsega tega;

ki spoštujemo bogastvo verske in kulturne različnosti;

ki ugotavljamo, da dejanja dobrodelnosti, sočutja, milosti, pravičnosti in solidarnosti pripomorejo k spravi ljudi in družb;

¹ Besedilo je vzeto z uradne vatikanske spletne strani, ki redno objavlja papeške dokumente. Prevajal sem po angleški različici, konzultiral pa sem tudi italijanski prevod. Obe različici sta dostopni na tej spletni povezavi: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2022/outside/documents/20220915-dichiarazione-finale.html>

² Beseda *Congress* je v dokumentu uporabljena v dveh pomenih; po eni strani pomeni zasedanje, po drugi strani pa beseda označuje zbor, ki je zasedal. Ko je beseda uporabljena v prvem pomenu, jo prevajam kot »zasedanje« ko pa v drugem pomenu, jo prevajam kot »kongres«. Za jasno razliko med obema rabama gl. tč. 35. Bralec naj ima tako v mislih, da je v angleščini to ena in ista beseda.

- ki prepoznavamo* vlogo izobrazbe in duhovnosti za osebni in medreligijski napredek;
- ki potrjujemo* pomembnost vloge in pravic žensk v družbi;
- ki trdimo*, da materialna neenakost vodi v nezadovoljstvo, družbene napetosti, konflikte in v krize po svetu;
- ki prepoznavamo* pomembnost obravnavanja globalnih izzivov v našem postpandemijskem svetu, vključno s klimatskimi spremembami, revščino, lakoto, organiziranim kriminalom, terorizmom in z drogami;
- ki v najvišji meri obsojamo* ekstremizem, radikalizem in terorizem, ker vodijo do verskih preganjanj in škodujejo človeškemu življenju in dostojanstvu;
- ki obsojamo* ustvarjanje nevarnih točk meddržavnih in mednarodnih napetosti po svetu;
- ki izražamo* resno skrb ob globalnem porastu števila migrantov in beguncev, potrebnih humanitarne pomoči in zaščite;
- ki izražamo* močno željo po prispevku k ustvarjanju možnosti za dialog in za spravo med sprtimi stranmi;
- ki se zavedamo* urgentne nujnosti, da duhovni in politični vodje delujejo skupaj, ko obravnavajo izzive sveta;
- ki sprejemamo* vse mednarodne, regijske, nacionalne in lokalne iniciative, še posebno napore verskih voditeljev za promoviranje medreligijskega, medkulturnega in medcivilizacijskega dialoga;
- ki izražamo* namen, da bi okrepili sodelovanje med religijskimi skupnostmi, mednarodnimi, narodnimi in javnimi institucijami ter nevladnimi organizacijami v postpandemijskem svetu;
- ki potrjujemo* delo Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij kot mednarodne platforme za medreligijski dialog, namenjene predstavnikom več religij, veroizpovedi in ver;
- ki poudarjamo*, da ima Kongres voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij možnost, da naredi nadaljnje korake k razširitvi medreligijskega, medkulturnega in medcivilizacijskega dialoga;

SMO NAŠLI SKUPNO STALIŠČE (COMMON POSITION) IN RAZGLAŠAMO:

1. *Naredili bomo vse*, da bi zagotovili Kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij nadaljevanje redne dejavnosti v korist miru in dialoga med religijami, kulturami in civilizacijami.
2. *Razgllašamo*, da v razmerah postpandemijskega svetovnega razvoja in globalizacije mednarodnih dejavnosti in varnostnih groženj Kongres voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij igra pomembno vlogo pri implementaciji skupnih naporov za utrjevanje dialoga v imenu miru in medsebojnega sodelovanja, pa tudi pri promociji duhovnih in moralnih vrednot.
3. *Priznavamo*, da lahko negativne posledice pandemijske bolezni premagamo le z združenimi močmi, s skupnim delom in z medsebojno pomočjo.

4. *Prepričani smo*, da nastop kakršnegakoli vojnega konflikta, ustvarjajočega točke napetosti in dvobojevanja, povzroči verižne reakcije, ki ovirajo mednarodne odnose.
5. *Verjamemo*, da ekstremizem, radikalizem, terorizem in vse druge oblike nasilja in vojn – kakršnikoli že so njihovi razlogi in cilji – nimajo nič opraviti z avtentično religijo in morajo biti zavrtnjeni v najstrožji možni meri.
6. Narodne oblasti in pooblaščenice mednarodne organizacije *močno spodbujamo*, da zagotovijo celovito pomoč vsem verskim skupinam in etničnim skupnostim, ki so doživele kršitve pravic in nasilje ekstremistov in teroristov, pa tudi kot rezultat vojn in vojaških konfliktov.
7. Svetovne voditelje *pozivamo*, da opustijo vso agresivno in destruktivno retoriko, ki vodi v destabilizacijo sveta, in da po vseh koncih sveta prenehajo ustvarjati konflikte in prelivati kri.
8. Verske voditelje in pomembne politične osebnosti z različnih koncev sveta *pozivamo*, da neutrudno razvijajo dialog v imenu prijateljstva, solidarnosti in mirnega sobivanja.
9. *Zagovarjamo* aktivno vključenost voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij in pomembnih političnih oseb v proces razreševanja konfliktov za doseganje daljnoročne stabilnosti.
10. *Izpostavljam*, da je mnogovrstnost razlik v barvi kože, v spolu, rasi, jeziku in v kulturi izraz božje modrosti v stvarstvu. Bog dovoljuje versko različnost, zato je vsaka prisila v katerokoli posamezno religijo ali religijski nauk nesprejemljiva.
[10. (ital.) *Izpostavljam*, da so *mnogovrstnosti in razlike v religiji*, v barvi kože, v spolu, v rasi in v jeziku izraz modrosti božje volje v stvarstvu. Zato je vsako dejanje prisile k posamezni religiji ali verskemu učenju nesprejemljivo.]
11. *Pozivamo* k pomoči praktičnim iniciativam za implementacijo medreligijskega in meddenominacijskega dialoga za gradnjo družbene pravičnosti in solidarnosti za vse ljudi.
12. *Solidarni smo* z naporimi Organizacije združenih narodov in vseh drugih mednarodnih, vladnih in regijskih institucij in organizacij, ki podpirajo dialog med civilizacijami in religijami, med državami in narodi.
13. *Priznavamo* pomembnost in vrednost „Dokumenta o človeškem bratstvu za svetovni mir in sobivanje“ med Svetim sedežem in Al-Azharjem (sprejelo ga je Splošno zasedanje OZN v resoluciji „A/RES/75/200“ dne 21. 12. 2020) in „Meške deklaracije“ (sprejete v Meki maja 2019), ki kliče k miru, dialogu, medsebojnemu razumevanju in k medsebojnemu spoštovanju med verniki za skupno dobro.
14. *Pozdravljamo* napredek svetovne skupnosti na področjih znanosti, tehnologije, medicine, industrije in na drugih področjih, poudarjamo pa tudi pomembnost njihove harmonizacije z duhovnimi, družbenimi in človeškimi vrednotami.
15. *Priznavamo*, da družbeni problemi ljudi pogosto privedejo k ekstremnim stališčem in dejanjem, in pozivamo vse države sveta, da zagotovijo primerne življenjske razmere za svoje državljane.

16. *Opazamo*, da so ljudje in družbe, ki zavračajo pomembnost duhovnih vrednot in moralnih vodil, dovzetni za izgubo svoje človečnosti in kreativnosti.
17. *Pozivamo* svetovne gospodarske in politične voditelje, da se osredotočijo na premagovanje neuravnoteženosti v razvoju sodobnih družb in da zmanjšajo razlike v blaginji med različnimi skupinami prebivalstva in med različnimi državami sveta.
18. *Priznavamo* pozitiven prispevek k dialogu med voditelji svetovnih in tradicionalnih religij za sociopolitične procese v državah in družbah, ki pripomorejo k ohranjanju miru.
19. *Izhajamo* iz nespremenljivega dejstva, da je Vsemogočni vse ljudi ustvaril enake ne glede na njihovo rasno, versko, etnično ali kakršnokoli drugo pripadnost ali družbeni status. Zato spoštovanje slehernega in medsebojno razumevanje krepijo vsa religijska učenja.
20. Politične in javne osebnosti, novinarje in blogerje *pozivamo*, da se – čeprav priznavamo svobodo govora – vzdržijo verskih generalizacij in ne identificirajo ekstremizma in terorizma z nobenim narodom ali religijo, pa tudi, da religij ne uporabljajo za politične namene.
21. *Zagovarjamo* vse večjo vlogo izobrazbe in verske vzgoje, še posebno med mladimi, pri utrjevanju spoštljivega sobivanja religij in kultur in pri razbijanju nevarnih psevdoverskih predsodkov.
22. Posebno pozornost *posvečamo* pomembnosti krepite institucije družine.
23. *Zagovarjamo* zaščito dostojanstva in pravice žensk, izboljšanje njihovega družbenega statusa kot enakopravnih članic družine in družbe in spodbujamo njihovo vključitev v mirovne procese v kulturnih in verskih okoljih.
24. *Priznavamo* neizbežnost svetovnega digitalnega razvoja, pa tudi pomembnost vloge verskih in duhovnih voditeljev v sporazumevanju s politiki pri reševanju problemov digitalne neenakosti.
25. *Spoštujemo svobodo izražanja*, prizadevamo pa si razviti dialog z mediji in z drugimi družbenimi institucijami, da bi razjasnili pomen verskih vrednot za promocijo verskega znanja, medverske harmonije in civilnega miru, pa tudi za razvoj splošne strpnosti do religij.
26. Vse ljudi vere in dobre volje *pozivamo*, da se v teh težkih časih združijo in pripomorejo k zagotavljanju varnosti in harmonije v našem skupnem domu – na planetu Zemlja.
27. *Zatekamo* se k molitvi v podporo vsem ljudem dobre volje na tem planetu, ki znatno prispevajo k širjenju medcivilizacijskega, medreligijskega in mednarodnega dialoga za bolj cvetoč svet.
28. *Pozivamo* k dejanjem pomoči, milosti in sočutja v regijah, ki so jih prizadeli vojaški konflikti in naravne nesreče, pa tudi nesreče, ki jih povzroča človek.

29. *Pozivamo* k solidarnosti v pomoči mednarodnim organizacijam in narodnim vladam pri njihovih naporih, da premagajo posledice pandemije covid-19.
30. *Potrjujemo*, da je namen zasedanja in te deklaracije, voditi današnje in prihodnje generacije človeštva v promociji kulture medsebojnega spoštovanja in miru. [Deklaracija je] razpoložljiva za uporabo v javni upravi katerekoli države na svetu, prav tako tudi v mednarodnih organizacijah, vključno z institucijami OZN.
31. Tajništvu kongresa *naročamo*, da razvijejo plan za razvoj Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij kot globalne platforme za medreligijski dialog v obdobju 2023–2033.
32. *Potrjujemo* vlogo Republike Kazahstan kot verodostojnega in svetovnega centra za medcivilizacijski, medreligijski in medverstveni dialog.
33. *Zahvaljujemo* se Republiki Kazahstan in predsedniku Kassymu-Jomartu Tokayevu za sklic 7. zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij, za njihove humanitarne iniciative in za njihov prispevek k obnovi in napredku ter miru in harmoniji.
34. *Zahvaljujemo* se Republiki Kazahstan za odlično organizacijo zasedanja in Kazahstancem za njihovo prijaznost in gostoljubje.
35. *Potrjujemo* naš skupni interes za nadaljevanje aktivnosti Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij in željo, da se naslednje zasedanje skliče leta 2025 v prestolnici Republike Kazahstan, Nur-Sultanu.

Deklaracijo je sprejela večina delegatov 7. zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij in je bila posredovana oblastem, političnim vodjem in verskim predstavnikom po vsem svetu, ustreznim lokalnim in mednarodnim organizacijam, organizacijam civilne družbe, verskim združenjem in strokovnjakom. Prav tako se bo širila kot uradni dokument 77. zasedanja generalne skupščine OZN.

Načela, ki jih vsebuje ta deklaracija, se lahko uporabijo na vseh regijskih in mednarodnih ravneh, za obravnavo v vseh političnih odločitvah, pravnih normah, vzgojnih programih in v svetovnih medijih v vseh zainteresiranih državah.

NAJ BO NAŠE PRIZADEVANJE BLAGOSLOVLJENO.

NAJ BOSTA MIR IN BLAGINJA

ZAGOTOVLJENA VSEM LJUDEM IN DRŽAVAM.

REPUBLIKA KAZAHSTAN,

NUR-SULTAN

15. SEPTEMBER 2022

Komentar: Različnost religij med „Dokumentom o človeškem bratstvu“ in „Deklaracijo 7. Zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij“

Sedmo zasedanje je 15. septembra, torej na zadnji dan zasedanja, sprejelo „Deklaracijo 7. zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij“.³ Deklaracijo je sprejel tudi papež Frančišek, ki se je osebno udeležil zasedanja. Prav tako se je zasedanja udeležil veliki imam al-azharske univerze, Ahmad al-Tajib, s katerim je papež Frančišek v Abu Dabiju dne 4. 2. 2019 podpisal „Dokument o človeškem bratstvu za sobivanje in mir v svetu“.⁴ Deklaracija se eksplicitno sklicuje na ta dokument in na „Meško deklaracijo“. Vsi trije dokumenti temeljijo na teoloških predpostavkah in te predpostavke so si med seboj v marsičem podobne.

Razlage Deklaracije 7. zasedanja se je možno lotiti z več perspektiv. Naš komentar ne želi razlagati vsake točke posebej, ampak je namen komentarja, identificirati bistveni uvid, ki katoličanom omogoča sprejetje te deklaracije. Pri tem se bomo v komentarju sklicevali tudi na zgoraj omenjeni Dokument o človeškem bratstvu.

Treba je izpostaviti predvsem dve točki deklaracije 7. zasedanja, ki se dotikata bistvenega uvida oziroma bistvenega teoretičnega izhodišča:

»10. *Izpostavljamo*, da je mnogovrstnost razlik v barvi kože, v spolu, rasi, jeziku in v kulturi izraz božje modrosti v stvarstvu. Bog dovoljuje versko različnost, zato je vsaka prisila v katerokoli religijo ali religijski nauk nesprejemljiva.

[...]

19. *Izhajamo* iz nespremenljivega dejstva, da je Vsemogočni vse ljudi ustvaril enake ne glede na njihovo rasno, versko, etnično ali kakršnokoli drugo pripadnost ali družbeni status. Zatorej spoštovanje slehernega in medsebojno razumevanje krepijo vsa religijska učenja.« (Deklaracija 7. zasedanja voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij)

Ti dve točki sta v deklaraciji 7. zasedanja omenjeni med drugimi točkami in jima deklaracija glede na zaporedje ne pripisuje eminentnega mesta. Kljub relativno naključnemu redu točk pa beseda ‚izhajamo‘ (angl. *we proceed*; ital. *partiamo*) v 19. točki naznačuje, da je to točka, ki je ključnega pomena za razumevanje deklaracije 7. zasedanja. Nobena druga točka se namreč ne začne s to besedo. Podpisniki deklaracije opozorijo, da v tej točki razlagajo izvir oziroma temelj, iz katerega izhajajo.

Temelj je »nespremenljivo dejstvo (*immutable fact*), da je Vsemogočni (*Almighty*) vse ljudi ustvaril (*created*) enake, ne glede na njihovo rasno, versko, etnično ali kakršnokoli drugo pripadnost ali družbeni status« (Deklaracija 7. zasedanja voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij, tč. 19). Temelj, iz katerega izhajajo podpisniki deklaracije, je torej stvarjenjski akt Boga, po katerem so bili ustvarjeni vsi ljudje. To temeljno dejstvo kaže na temeljno ontološko dobrost vsakega človeškega bitja. Podpisniki deklaracije se strinjajo s to povedjo in izhajajo iz nje.

³ V nadaljevanju: deklaracija 7. zasedanja ali samo deklaracija..

⁴ V nadaljevanju: Dokument o človeškem bratstvu.

19. točka kaže sklep, ki so ga podpisniki deklaracije izpeljali iz tega temelja: »Spoštovanje slehernega in medsebojno razumevanje krepijo vsa religijska učenja.« Iz dejstva, da so vsi ljudje ustvarjeni od Boga in zato enaki, sledi: vse religije bi si morale prizadevati, da sodobni svet izkaže spoštovanje do vsakega človeškega bitja in da se spodbuja medsebojno razumevanje. Vsak človek je namreč ustvarjen od Boga in religije afirmirajo ta temeljni uvid, ko vsakega človeka tudi sprejemajo kot takšnega. Deklaracijo moramo brati kot močan poziv verskih voditeljev k temu, da sodobni svet ljudem omogoči življenje, ki so ga vredni kot ustvarjena bitja. Pozivanje k spoštovanju ljudi za podpisnike deklaracije ni samo etična obveza, ampak ima temelj v religijskem učenju, da je Bog vse ljudi ustvari enake, in postane v tem oziru tudi verska obveza.

Ko verski voditelji v večini preostalih točk opozarjajo na družbene neenakosti in krivice, izhajajo iz tega, da je vsak človek ustvarjen od Boga in da so religije primorane afirmirati to dejstvo, ki zahteva tudi ustrezni odgovor. Opozarjanje in zavzemanje za tiste, ki jim je kršeno temeljno dostojanstvo, kakor ga imajo kot od Boga ustvarjena bitja, je za podpisnike deklaracije verski akt, ki krepí religijsko učenje. Čeprav deklaracija tega eksplicitno ne izpostavi, je jasno: deklaracija predpostavlja, da ljudem kot od Boga ustvarjenim bitjem pripada tudi dostojanstvo, ki ne sme biti kršeno.

V večini preostalih točk deklaracija opozarja na krivice, ki se dogajajo, oziroma na kršitve temeljnega dostojanstva vsakega človeškega bitja in spodbuja razne družbene subjekte, da naredijo, kar je v njihovih močeh, za preprečitev teh krivic oziroma kršitev. V tem oziru je treba omeniti uporabo glagolov, kakor sta »pozivamo« in »vabimo«. Podpisniki deklaracije takšne pozive pojmujejo kot versko dolžnost, ki jim jo nalaga nespremenljivo dejstvo, da je Bog vse ljudi ustvaril enake, to dejstvo pa je izraženo v temelju verskega učenja vseh podpisnikov. Dejanja, ki jih podpisniki obsojajo, so po svojem bistvu dejanja, ki niso v skladu s spoštovanjem vsakega človeka kot bitja, ki ga je ustvaril Bog, oziroma ne upoštevajo te temeljne ontološke dobrnosti vsakega človeka in dostojanstva, kakršnega ta dobrot zahteva.

Z 19. točko je povezana 10. točka. Točka se dotika vprašanja, ki sta ga v zgoraj omenjenem Dokumentu o človeškem bratstvu obravnavala že papež Frančišek in imam Ahmad al-Tajib. V verjetno najbolj diskutirani točki dokumenta, ki jo tukaj navajamo v štirih jezikih, Frančišek in Ahmad al-Tajib pravita:

»El pluralismo y la diversidad de religión, color, sexo, raza y lengua son expresión de una sabia voluntad divina, con la que Dios creó a los seres humanos.« (špan.)

»The pluralism and the diversity of religions, colour, sex, race and language are willed by God in His wisdom, through which He created human beings.« (angl.)

»Il pluralismo e le diversità di religione, di colore, di sesso, di razza e di lingua sono una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani.« (ital.)

وَأَنَّ التَّعَدُّدِيَّةَ وَالِاخْتِلَافَ فِي الدِّينِ وَاللَّوْنِ وَالْجِنْسِ وَالْعِرْقِ وَاللُّغَةِ حِكْمَةٌ لِمَشِيئَةِ إِلَهِيَّةٍ، قَدْ خَلَقَ اللَّهُ الْبَشَرَ عَلَيْهَا (arab.)

Čeprav nobena od štirih verzij ne uporabi povsem iste stavčne strukture pri opisu razmerja med ‚pluralnostjo‘, ‚modrostjo‘ in ‚božjo voljo‘, je jasno, da dokument opiše razlike in pluralnost glede religije, barve kože, spola, rase in jezika kot nekaj, kar je v tesni povezavi z božjo voljo in modrostjo. Na katerokoli verzijo se sklicujemo, ne moremo mimo dejstva, da sta različnost in pluralnost religij vpeljani kot nekaj pozitivnega v semantično polje božje volje in modrosti. Nadalje je treba opozoriti, da Dokument o človeškem bratstvu to tesno poveže s pojmom stvarjenja.

Če se vrnemo na 10. točko deklaracije verskih voditeljev, lahko opazimo, da je formulacija razdeljena na dva dela: na eni strani so razlike v barvi kože, v spolu, v rasi, v jeziku in v kulturi opisane kot izraz božje modrosti v stvarstvu, s tem pa končna deklaracija sledi formulaciji Dokumenta o človeškem bratstvu. Toda v nasprotju z Dokumentom o človeškem bratstvu končna deklaracija pluralnosti in razlik glede verske pripadnosti ne pripiše božji modrosti, ampak pravi, da Bog te razlike dovoljuje.

Treba je priznati, da je to glede na Dokument o človeškem bratstvu veliko bolj zadržana formulacija in da zelo verjetno nekateri udeleženci niso bili pripravljani sprejeti formulacije, ki bi pluralnost religij umestila v semantično polje božje modrosti oziroma božje volje. Nasprotno pa je v končni deklaraciji pluralnost religij umeščena v bližino semantičnega polja ‚dovoljevanja‘. Čeprav je jasno, da želijo podpisniki deklaracije povedati: če Bog dovoljuje pluralnost religij, človek ne bi smel nikogar prisiliti v neko določeno verovanje, pa takšna formulacija uporablja besednjak, ki obstoj drugih verstev uvršča pod pojem ‚dopuščanja‘, ki je bil v zgodovini teološke misli velikokrat uporabljen za razlago tega, kako je mogoče, da se v svetu dogaja zlo oziroma slabo. S perspektive Dokumenta o človeškem bratstvu je to zagotovo kompromisna formulacija. Kljub vsemu pa je treba pozdraviti sklep, ki ga iz tega izpeljejo podpisniki deklaracije, to je, da je vsakršna prisila v katerokoli verovanje neutemeljena.

Sveti sedež je na svoji spletni strani objavil italijanski prevod končne deklaracije, ki se v 10. točki razlikuje od formulacije v angleščini, kakor so jo podpisali oziroma sprejeli udeleženci. Italijanski prevod svetega sedeža se glasi tako:

»10. Izpostavljamo, da so mnogovrstnosti in razlike v religiji, v barvi kože, v spolu, v rasi in v jeziku izraz modrosti božje volje v stvarstvu. Zato je vsako dejanje prisile k posamezni religiji ali verskemu učenju nesprejemljivo.«

Italijanski prevod se načrtno odmika od dikcije, ki jo uporablja angleški izvirnik, in tudi razlike v religiji umešča v semantično polje božje modrosti in volje. Dikcija italijanskega prevoda spominja na tisto iz Dokumenta o človeškem bratstvu, ki sta ga podpisala papež Frančišek in Ahmad al-Tayyeb v Abu Dabiju. Verjetno ni težko najti razlage za neujemanje med obema različicama: Sveti sedež je v angleškem originalu stavek sprejel v sedanji angleški obliki, saj ga v italijanski obliki nekateri drugi udeleženci ne bi sprejeli. Uvajanje drugačnega italijanskega prevoda je vse-kakor pomenljivo in kaže na to, da teologija papeža Frančiška druge religije vidi kot pozitivne in kot zaželene od Boga. Načrtno uvajanje drugačnega prevoda je

vsekakor znak, da angleška dikcija ni v skladu s teologijo papeža Frančiška.

Čeprav je končna deklaracija 7. zasedanja za marsikaterega verskega voditelja, ki je sodeloval na srečanju, velik korak naprej in je treba njegov podpis pozdraviti, moramo poudariti: kar zadeva nadaljnji razvoj katoliške teologije religij, ta deklaracija v angleški obliki ne bo doživela pozornosti, kakor jo je in jo bo verjetno še imel Dokument o človeškem bratstvu. Za katoliško teologijo je najbolj pomembno dejstvo, da je Sveti sedež v italijanskem prevodu spremenil dikcijo v 10. točki in tako eksplicitno izrazil, kako se teologija, ki jo je izpovedal v Dokumentu o človeškem bratstvu, ni spremenila.

Pomen končne deklaracije navsezadnje ni dogmatične narave, ampak je dokument v prvi vrsti poziv voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev posvetnim oblastem, da morajo biti pozorne na kršenje temeljnega dostojanstva, ki ga ima vsak človek. V tem je lahko deklaracija tudi spodbuda za vernike različnih religij na Slovenskem, da si skupaj prizadevamo vsakega človeka sprejeti kot v temelju zaželenega in da vsakemu človeku priznamo dostojanstvo, ki mu pripada kot od Boga ustvarjenemu bitju.

Aljaž Krajnc



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

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

Gabi Čakš

Komunikacija po principih geštalt pedagogike kot ključni vzgojni element v zadnjem triletju osnovne šole. Doktorska disertacija. Mentor: Stanko Gerjolj. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. XV, 375, XLIII str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=138705&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Komunikacija po principih geštalt pedagogike kot ključni vzgojni element v zadnjem triletju osnovne šole“, ki jo je pripravila in oddala Gabi Čakš, je izvirno znanstveno delo, ki obravnava možnosti uveljavljanja komunikacije po principih geštalt pedagogike v zadnjem triletju osnovne šole. Upoštevač dejstvo, da avtorica to vprašanje odpira na polju državnega oz. javnega šolanja, gre vsekakor za smel in pogumen poskus. Vidno je, da ima kandidatka že večletno prakso opravljanja učiteljskega poslanstva in raziskovalno področje dobro pozna. Kot geštalt pedagoginji pa so ji tako s praktičnega kot teoretičnega vidika domači tudi komunikacijski principi integrativne geštalt pedagogike.

Poleg motiviranosti in smelosti, s katero se avtorica svoje raziskave loteva, veliko bogastvo disertacije predstavlja dejstvo, da v raziskovalne procese vključuje tako učence in učitelje kot starše, in sicer na obeh ravneh raziskave: kvantitativni in kvalitativni. Gre za raziskovanje treh deležnikov, ki lastno ranljivost in nepopolnost, še zlasti pred ‚vpleteno‘ edukativno institucijo, le težko priznajo. V tem kontekstu predstavljajo npr. želje in pričakovanja posameznih deležnikov, kot jih najdemo v disertaciji, zanimiv in opogumljajoč rezultat, ki kar vabi k nadaljnjemu raziskovanju. Avtorica se vseskozi zaveda, da je edukativni življenjski prostor v šoli močno kognitiviziran, zato ni nenavadno, da kako kognitivno nepreverljivo vprašanje včasih v prvem trenutku naleti na ‚priprta vrata‘. A njena pedagoška izostrenost in geštaltistična senzibilnost sta ji omogočili, da je izvedla sicer ne reprezentativno, a kljub temu zanimivo in dokaj obsežno raziskavo. Čeprav njene teze niso potrjene *per acclamationem*, kar bi nenazadnje vlivalo dvom o resnosti raziskovanja, je prišla do pomenljivih ugotovitev, da so teme in življenjska vprašanja, ki jih ni mogoče ujeti v sisteme kognitivnega razmišljanja, relevantni tako za učence in učitelje kot za starše. Že način raziskovanja izpričuje, da so komunikacijske poti po principih integrativne geštalt pedagogike, ki vključujejo številne kreativne medije, dobra metoda za obravnavanje predvsem humanističnih in družboslovnih ter z osebnim življenjem in osebnimi dilemami povezanih vprašanj – ter na podlagi ustreznega pripravljenega ‚varnega prostora‘ tudi didaktično uspešne.

Marsikaj od teoretičnih predpostavk glede poglobljene in celostne komunikacije je že dosegljivo tudi v slovenskem jeziku. A gre v glavnem za priporočila brez ustreznega stika z realnostjo. Kognitivizirana realnost in njeni zagovorniki, šolske oblasti, pogosto že vnaprej poskrbijo za ustrezne korake in postavijo omejitve, ki bolj poglobljene ter na človeka osredotočene pedagoške procese onemogočijo

– ali vsaj močno otežijo. Avtorica zaradi vpetosti v prakso to realnost pozna in jo po eni strani upošteva, po drugi strani pa s pogumnimi poskusi preverja, kaj je kljub omejitvam mogoče. Ob tem ugotavlja, da je potem, ko učitelj oblikuje varen in zaupen prostor komunikacije, z majhnimi, a vztrajnimi koraki mogoče premagati marsikateri strah ter uvesti celostne in kreativne pedagoške procese, ki presegajo formalno institucionalno uokvirjenost.

Stanko Gerjolj

Danijel Časni

Electronic Media as a Tool of Evangelization in the Catholic and Evangelical Church in the Republic of Slovenia [Elektronski mediji kot orodje evangelizacije v katoliški in evangeličanski Cerkvi na Slovenskem]. Mentor: Andrej Šegula. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. XVII, 436 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=138706&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Electronic Media as a Tool of Evangelization in the Catholic and Evangelical Church in the Republic of Slovenia“, ki jo je pripravil kandidat Danijel Časni, je izvorno znanstvenoraziskovalno delo, ki se posveča obravnavi sodobnih elektronskih medijev v kontekstu nove evangelizacije v katoliških in protestantskih okoljih v Sloveniji. V disertaciji so temeljito predstavljeni razvoj in temeljni pojmi. Avtor najprej spregovori o evangelizaciji in novi evangelizaciji. V zgodovinskem prerezu predstavi medije v službi Cerkve. V tem sklopu obravnava pomen tiskanih in elektronskih medijev (do II. vatikanskega koncila in umestitev medijev po koncilu). Sistematično so predstavljeni dokumenti, ki govorijo o pomenu medijev v službi evangelizacije.

Disertacija prinaša precej ugotovitev, ki so relevantne za nadaljnje raziskovanje tega področja. Z raziskavo spletnih strani župnij Katoliške cerkve in protestantske Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Sloveniji je konkretno stanje dobro popisano. Mnoge župnije imajo svoje spletne strani, na katerih ponujajo svoje informacije in duhovne vsebine, ki so povezane z življenjem in delom župnije. Z uporabo elektronskih medijev je Cerkev preko interaktivnih komunikacij, spletnih storitev in družbenih platform pri novi evangelizaciji pokazala opazen napredek, ki nekako odgovarja času in sodobni kulturi. S tem je Cerkev izkazala svojo skrb za dejavno sodelovanje pri oblikovanju virtualnega verskega okolja.

Prispevek doktorske disertacije je zlasti v predstavitvi konkretne situacije, do katere je avtor prišel po analizi spletnih strani vseh župnij Katoliške in Evangeličanske Cerkve (pregledanih je več kot 700 spletnih strani). Pri analizi župnijskih spletnih strani je bila ugotovljena neenotnost zasnove in vsebine spletnih strani, kar je analizo dodatno otežilo. Temeljno spoznanje je, da je nadaljnji napredek mogoče doseči na vseh področjih. Kot pomoč v tej smeri sta bila predlagana konceptualni model župnijske spletne strani (prva stran, o nas, župnijske skupine, zakramenti, oznanila, hrana za dušo in pomembnejše povezave) in pastoralni model »soli v kibernetnem prostoru«. Predlagani koncept in model je mogoče uporabiti v župnijski pastoralni tako Katoliške kot Evangeličanske Cerkve v Sloveniji. To pa bo omogočilo večjo evangelizacijsko uspešnost poslanstva Cerkve.

Doktorska disertacija je napisana pregledno in sistematično. Uvodna poglavja so teoretična, medtem ko v nadaljevanju, predvsem pa v sklepnem poglavju sledi predstavitev konkretnega stanja, kar je rezultat analitičnega pregleda župnijskih spletnih strani. Ugotovitve in spoznanja odpirajo možnosti za izboljšavo uporabe medijev v procesu evangelizacije.

Andrej Šegula

Gregor Greif

Abstinencijska kriza pri športnikih po koncu kariere z vidika relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Pate. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. XIII, 287, XII str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=138704&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Abstinencijska kriza pri športnikih po koncu kariere z vidika relacijske družinske terapije“ kandidata Gregorja Greifa je izvirno znanstvenoraziskovalno delo, v katerem avtor z vidika modela relacijske družinske terapije raziskuje tranzicijske dejavnike in doživljanje športnikov po koncu kariere.

V uvodnem, teoretičnem delu so predstavljena dosedanja znanstvena spoznanja na področju športne tranzicije ob koncu kariere ter njeni dejavniki oziroma posledice, pa tudi teoretična osnova modela relacijske družinske terapije kot možne oblike pomoči športnikom, ko se ti soočajo s koncem kariere. Avtor uspešno združuje obe komponenti, tako športno tranzicijo kot tudi model relacijske družinske terapije, in ju povezuje z duhovno komponento, saj je ta integralni del vsakega terapevtskega procesa, ki temelji na dialoški podlagi in celovitem pristupu k posamezniku.

V empiričnem delu se prvi, kvantitativni del raziskave osredotoča na raziskavo povezanosti med čustvenim procesiranjem in doživljanjem abstinencijskih simptomov depresije, tesnobe in stresa v povezavi s preteklo športno identiteto ter odvisnostjo od vadbe. Drugi, kvalitativni del raziskave pa pogloblja čustveno razumevanje abstinencijskih kriz in težav športnikov po koncu kariere ob možnosti uporabe relacijske družinske terapije za podporo športnikom po koncu kariere.

Rezultati dela predstavljajo pomemben znanstveni prispevek tako k dosedanjim ugotovitvam kot h klinični praksi. Rezultati kvantitativnega dela raziskave so potrdili pomembno povezanost športne identitete s stopnjo odvisnosti od vadbe, čustvenega procesiranja in abstinencijskih simptomov. Avtor ugotavlja tudi negativno povezavo med stopnjo čustvenega procesiranja in stopnjo abstinencijskih simptomov. Ugotovitve kvalitativnega dela raziskave, v katero so bili vključeni trije nekdanji športniki, obsegajo pet glavnih kategorij – težave in krize v povezavi s: 1) telesnimi reakcijami, 2) čustvenim doživljanjem, 3) športno kariero, 4) odnosi, 5) poklicno-ekonomskim statusom.

Prispevek doktorske disertacije predstavlja integracija področja relacijske družinske terapije in tranzicijskih konceptov po koncu športne kariere, ki s celovitejšim in globljim obravnavanjem tranzicijskih problemov omogoča alternativno terapevtsko intervencijo – in to tako na ravni teoretičnih izhodišč in spoznanj kot tudi kvalitativne analize aplikativnega primera terapevtske prakse.

Izvirnost doktorske disertacije je v njeni poglobljeni in kompleksni predstavitvi ter razširitvi dosedanjih spoznanj in izhodišč na področju raziskav športnikov po koncu kariere in njihovega doživljanja. Ta spoznanja in rezultati raziskave so lahko v pomoč strokovnjakom (zakonskim in družinskim terapevtom, psihoterapevtom, psihologom in športnim delavcem) za oblikovanje terapevtskih in drugih intervencijskih programov za športnike po koncu kariere.

Urška Jeglič

Verska praksa muslimanov v Sloveniji. Doktorska disertacija. Mentor: Mari Jože Osredkar. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. X, 470, XIX str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=141599&lang=slv>

Urška Jeglič se je odločila, da za doktorsko raziskovanje obdela področje, ki v slovenski religiologiji še ni bilo raziskano. V svoji disertaciji je sistematično predstavila versko prakso muslimanov v Sloveniji. Raziskovanje je bilo nekoliko okrnjeno, ker ga je izvajala v obdobju epidemije covid-19 – načrtovanih obiskov, pogovorov in anket zato ni bilo mogoče izpeljati v polnosti po zastavljenih načrtih. Vsekakor pa disertacija o življenju muslimanov v Sloveniji prinaša nova in izvirna spoznanja. Za raziskovalno delo je kandidatka uporabljala že obstoječa znanstvena besedila o temi ter kombinacijo kvalitativne (intervjuji) in kvantitativne (anketni vprašalnik) raziskovalne metode.

Disertacija ima štiri dele. Prvi je teoretični – predstavlja pregled že obstoječe literature o verski praksi muslimanov v Sloveniji in opredeljuje versko prakso, sekularizacijo ter versko identiteto; predstavitev islamskega verskega nauka pa je temelj za opisovanje in razločevanje islamske verske prakse v nadaljevanju. V drugem delu Jegličeva predstavlja zgodovino razvoja islamske skupnosti v Sloveniji, ki sedanjo versko prakso muslimanov prav tako pogojuje. Tretji del je empirični: predstavlja rezultate raziskovanja, pridobljene z intervjuji. Četrty del prinaša analizo pridobljenih podatkov: avtorica podatke iz raziskave primerja z rezultati, do katerih so v Evropi v podobnih raziskavah prišli različni raziskovalci, zlasti pa vleče vzporednice z versko prakso v Bosni in Hercegovini, od koder izvira večina v Sloveniji živečih muslimanov.

Disertacija je napisana v slovenščini, obsega 465 strani formata A4. Seznam znanstvene bibliografije, ki jo je avtorica uporabljala pri raziskovanju, je v predpisani obliki predstavljen na straneh 418 do 464. Njen pregled kaže, da je avtorica večča znanstvenega dela.

Urška Jeglič je v svoji raziskavi pridobila do zdaj še neobstoječ vpogled v prakticanje verske prakse pri muslimanih, ki živijo na ozemlju Republike Slovenije. S pomočjo empirične analize je raziskala doslednosti in odstopanja glede upoštevanja islamske zakonodaje, vezane na versko prakso v vsakdanjem (obrednem, družinskem, socialnem) življenju, in tako ugotovila, na katerih področjih je verska praksa izrazitejša, na katerih pa manj. Z oblikovanjem tipologije, ki jo je izdelala na podlagi izpolnjevanja in opuščanja verske prakse pri muslimanih v Sloveniji ter poglobljenega študija muslimanov na Balkanu in drugih evropskih državah, je ugotovila, da muslimanov v Sloveniji ne moremo enačiti ne z drugimi evropskimi muslimani niti z muslimani iz Bosne in Hercegovine, Albanije, Sandžaka, Severne Makedonije, Črne gore ali s Kosova. Slovensko okolje je namreč zelo sekularizirano in zato v dejavnostih verske skupnosti aktivno sodeluje malo muslimanov. Avtorica v disertaciji piše o izrazito individualiziranih vernikih, ki se z načinom delovanja verske ustanove pogosto ne strinjajo. Individualno izobraževanje hitro pripelje do

nevarnosti ‚napačnih‘ interpretacij verskega nauka in posledično do ‚samosvoje‘ verske prakse ter do verskega selektivizma, kjer verniki prakticirajo samo tisto, kar jim ustreza, in tako, kakor jim ustreza. Slednje se pozna predvsem pri izpolnjevanju predpisov zapovedane verske prakse. Prestavitev, opustitev ali združitve petdnevne molitve za večino muslimanov v Sloveniji ne predstavlja težave. Še manj dosledni so pri obiskovanju verskih obredov, pri čemer prevladuje miselnost, da islam teži k temu, da je vsak vernik dober človek in da svoje »vernosti« ni treba razkazovati.

Jegličeva ugotavlja, da je za avtohtone evropske muslimane značilna individualizacija religije ter sledenje evropskim razsvetljskim idejam in vrednotam, kar je dobro vidno tudi pri muslimanih v Sloveniji – v primerjavi z balkanskimi migranti islamske veroizpovedi v drugih evropskih državah so sicer bolj integrirani, kar pripisujemo skupni zgodovini in slovanskim koreninam. Muslimane v Sloveniji lahko še najbolj primerjamo z muslimani na Hrvaškem, ki pa so v primerjavi z našimi muslimani (še posebej prvo generacijo) višje strokovno in versko izobraženi, kar se odraža v drugačnem pogledu na svet, pa tudi v razumevanju vere in verski praksi. Avtorica izpostavlja, da je prenos verske prakse na naslednje generacije uspešnejši, če so podane ustrezne razlage in utemeljitve. Generacije, odraščajoče v 21. stoletju, ne zadovoljijo več odgovori, da je nekaj dobro zato, ker so tako ravnale generacije prednikov. Avtorica v svoji analizi prihaja do spoznanja, da se bodo v islamu, ki je vsekakor ‚živa religija‘, ohranile tiste verske prakse, ki se bodo mladim generacijam zdele smiselne, oz. da bodo verske predpise izpolnjevali mladi, ki bodo od svojih staršev in verskih voditeljev dobili dovolj tehtno razlago, zakaj je izpolnjevanje določenih verskih dolžnosti zanje dobro.

Doktorsko raziskovalno delo Urške Jeglič je pomemben prispevek k poznavanju obravnavane tematike in uporaben pripomoček za študij islama na slovenskih tleh.

Mari Jože Osredkar

Miran Kelvišar

Anton Strle in njegova teološka antropologija. Doktorska disertacija. Mentor: Anton Štrukelj. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. XIX, 384 str. <https://repositorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=142684&lang=slv>

Doktorand Miran Kelvišar je bil rojen 28. 12. 1968 v Novem mestu. Osnovno šolo je obiskoval v Velikih Brusnicah pri Novem mestu. Srednjo lesno šolo v Škofji Loki je končal v letu 1986/87. Po končanem enoletnem služenju vojaškega roka se je 30. 9. 1988 vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani in vstopil v ljubljansko Bogoslovno semenišče. V akademskem letu 1993/94 je uspešno zaključil študij na Teološki fakulteti v Ljubljani – naslov diplomske naloge „Mariologija pri sv. Ludviku Montfortskem“. Mentor je bil prof. Anton Štrukelj, somentor pa božji služabnik prof. dr. Anton Strle. Kandidat je vpisal tudi magistrski študij; 29. 11. 2010 uspešno zagovarjal magistrsko nalogo „Ukmarjeva eshatologija v kontekstu slovenske eshatološke misli“ in tako postal magister znanosti. Mentor pri tej nalogi je bil prof. dr. Ciril Sorč.

V duhovnika je bil posvečen 29. 6. 1994 v ljubljanski stolnici. Diplomo specialista pastoralne teologije je prejel 7. 3. 1995. Kot kaplan je najprej služboval v župniji LJ-Fužine in nato v župniji NM-Kapitelj. Leta 1998 je bil imenovan za župnika župnije Kisovec, leta 2005 pa za župnika na Uncu. Nato je služboval še v župnijah Motnik, Špitalič, Šentvid pri Stični. Sedaj je župnik v župniji LJ- Stožice.

Kandidat mag. Miran Kelvišar je vložil prijavo doktorske naloge z dispozicijo 19. 8. 2014. Dispozicija je bila potrjena 28. 9. 2015.

Izdelava doktorske disertacije je potekala v skladu s potrjeno dispozicijo in je bila skrbno izdelana poglavje za poglavjem. V dokončni obliki je bila oddana 13. 5. 2022. Imena ocenjevalcev: doc. dr. Janez Ferkolj, prof. dr. Željko Tanjić in doc. dr. Marjan Turnšek.

V obdobju nastajanja doktorske disertacije je doktorand objavil dve razpravi: „Hagioterapija v okviru zdravja“ (*Communio* 24 (2014): 152–167) in „Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu“ (*Bogoslovni vestnik* 79 (2019): 115–126).

Kandidat je predloženo doktorsko disertacijo zasnoval in izdelal v osmih enotah: uvod, šest poglavij in sklep. Na začetku je seznam uporabljenih kratic in okrajšav. Na koncu je povzetek in seznam referenc.

Naslovi posameznih poglavij: 1. Življenje, delo in pomen Antona Strleta za teologijo na Slovenskem; 2. Prof. Anton Strle in njegov odnos do teološke antropologije; 3. Strletov pogled na nauk o stvarjenju; 4. Strletov pogled na človeka; 5. Strletovo razumevanje izvirnega greha; 6. Strletovo gledanje na milost; Sklep: Vrednost in pomen Strletove teološke antropologije; Povzetek naloge in ključne besede. Seznam referenc obsega 31 strani.

Posamezna poglavja so razčlenjena na več enot, ki sistematično obravnavajo vse glavne vidike teološke antropologije. Kandidat kritično presoja Strletovo teološko misel na podlagi tistih avtorjev, ki jih upošteva Strle sam; ob tem jo primerja z naukom cerkvenega učiteljstva, koncilov in sodobnih teologov, tako tujih kot tudi slovenskih.

Področje teološke antropologije ima v današnjem času pomembno mesto. Sko-raj vse znanstvene discipline postavljajo v središče človeka. Toda pogosto pri njih pogrešamo trden temelj, ker ostajajo le na horizontalni ravni in pozabljajo na Boga Stvarnika, Odrešenika in Posvečevalca. Strletova teološka antropologija dosledno gradi na trinitaričnem temelju: Bog je namreč človeka ustvaril po svoji podobi in sličnosti. Zato človek kot ‚imago Dei‘ odraža človekovo najvišje dostojanstvo in poklicanost, ki se kljub temu, da je človekova narava ranjena, po milosti Kristusa kot človekovega Odrešenika uveljavlja vse do poslednjega cilja v blaženosti večnega življenja. To je navsezadnje največja krščanska izvirnost in novost, ki jo je izrazil že sv. Irenej: »Gloria Dei – vivens homo.« Doktorand pri utemeljevanju svojih tez smiselno povezuje posamezne vidike Strletove teološke antropologije v Marijini luči.

Božji služabnik Anton Strle je odličen teolog božjega veličastva, kot mu priznava sam papež Benedikt XVI., ki je v uvodu v knjigo s Strletovimi antropološkimi razpravami poudaril:

»Veselim se, da je tu objavljen zvezek z njegovimi antropološkimi spisi, s katerim more njegov prispevek k prizadevanju za pravilno podobo človeka doseči večjo razširjenost in učinkovitost. Pot Cerkve je človek, je dejal naš sveti oče; temu pa je tudi dodal, da je človekova pot Kristus. Naše skupno vprašanje v zmedah našega časa je, kako naj človek najde svojo pot. To pravzaprav pomeni isto kakor vprašanje, kako more človek danes znova srečati Kristusa. K takšni celostni antropologiji daje profesor Strle pomemben prispevek v tej knjigi, kateri želim veliko bralcev. – Rim, na praznik sv. apostola Jakoba 1991. Kardinal Joseph Ratzinger.«

Kelvišarjeva disertacija je pomemben prispevek k teološki znanosti in njenim nenehnim srečevanjem s človekom, njegovimi vprašanji ter iskanjem Boga.

Anton Štrukelj

Anita Pirečnik Noč

Kvaliteta partnerskega odnosa in spolna disfunkcija pri bolnikih z multiplo sklerozo v povezavi z zadovoljstvom z zdravljenjem z imunomodulatornim zdravilom. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. X, 204 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=138703&lang=slv>

Doktorsko delo Anite Pirečnik Noč obsega 12 poglavij, od katerih prvih 5 poglavij predstavlja teoretični del, preostala pa empirično raziskavo.

Raziskava je razdeljena na tri dele. V prvem delu je kandidatko zanimalo, koliko bolnikov z multiplo sklerozo, ki prejemajo enega od imunomodulatornih zdravil, je v partnerski zvezi, koliko je ločenih in koliko samskih. V drugem delu je iskala morebitno povezanost med zadovoljstvom z zdravljenjem, partnerskim odnosom in stopnjo spolne disfunkcije. Pri tem je bila upoštevana tudi stopnja nevrološke prizadetosti in trajanje bolezni. Želela je odgovoriti na vprašanje, ali so bolniki z enostavnejšim načinom zdravljenja v obliki tablet in infuzij bolj zadovoljni, imajo kvalitetnejši partnerski odnos in manj pogosto spolno disfunkcijo kot bolniki, ki si zdravilo v podkožje ali mišico vbrizgavajo sami. Tretji del raziskave je kvalitativni.

V kvantitativni del raziskave je bilo vključenih 588 bolnikov. Uporabljeni so bili trije merski pripomočki: Vprašalnik o zadovoljstvu zdravljenja z zdravili (*angl. Treatment Satisfaction Questionnaire for Medication – TSQM*, verzija 1.4), Kvaliteta partnerskega odnosa, lestvica diadne regulacije (*angl. Dyadic adjustment scale – DAS*) ter Vprašalnik o intimnosti in spolnosti (*angl. Multiple Sclerosis Intimacy and Sexuality Questionnaire – MSISQ-19*).

Kandidatka je ugotovila, da je večina bolnikov, ki prejemajo imunomodulatorno terapijo, poročenih ali pa živijo v zunajzakonski partnerski zvezi; da so bolniki z enostavnejšim načinom zdravljenja v primerjavi z zapletenejšim načinom zdravljenja v obliki injekcij bolj zadovoljni; da je bila pri enostavnejšem načinu zdravljenja manj pogosta sekundarna in terciarna spolna disfunkcija, vrsta zdravljenja pa na kvaliteto partnerskega odnosa ni vplivala.

V kvalitativnem delu raziskave so bili podatki pridobljeni s poglobljenimi intervjuji in analizirani po metodologiji osnovane teorije. Kandidatka je izpostavila pomembne vidike življenja bolnikov z MS, ki so v partnerskem odnosu, ob tem pa je oblikovala pet kategorij: partnerski odnos, prosti čas, bolezen in zdravljenje, fizične spremembe v funkcioniranju in spolnost. Razvila je osnutek modela MS DANES, ki bi lahko bil v pomoč pri obravnavi bolnikov v centrih za MS. S pomočjo tega bi dobili širšo sliko o tem, kako bolnik z boleznijo živi, kako prenaša zdravljenje, kašen je njegov odnos s partnerjem ter kakšen je njegov socialni in ekonomski status.

Rezultati doktorske disertacije bodo prispevali nova spoznanja za razvoj in oblikovanje intervencij v relacijski družinski in zakonski terapiji; pomagali bodo tudi terapevtom, kako naj v terapevtskem procesu k bolnikom z multiplo sklerozo pristopijo.

Christian Gostečnik

Nik Trontelj

Razvoj vsebin osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani od njene ustanovitve do danes. Doktorska disertacija. Mentor: Mari Jože Osredkar. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. X, 325 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=135700&lang=slv>

Nik Trontelj se je odločil, da za disertacijo obdela področje, ki v slovenski teologiji še ni raziskano. V disertaciji sistematično predstavlja vsebine predmeta osnovno bogoslovje skozi 100 let delovanja Teološke fakultete v Ljubljani. Uporabljal je arhivske vire – to je zapisnike senatov in sezname predavanj –, skripte, knjige in članke predavateljev, pa tudi literaturo, ki tematiko delno že obravnava. Zgodovinski pregled predavateljev in vsebine njihovih predavanj, katerih razvoj je nazorno prikazal, je nadgradil z analizo tega razvoja. Pokazal je, kako so drugi vatikanski koncil, spremembe v katoliški teologiji, predvsem pa personalistična misel, ki so jo predavatelji spoznali na študiju teologije v Franciji, vplivali na razvoj vsebin v pedagoškem procesu na ljubljanski Teološki fakulteti. Vseh pet predavateljev, ki so v 100 letih podajali snov osnovnega bogoslovja slušateljem na ljubljanski Teološki fakulteti, se je namreč znanstveno formiralo v Parizu, predvsem na Katoliškem inštitutu, kjer je bila personalistična misel pri francoskih teologih v njihovem razmišljanju zelo prisotna. S posebnim poudarkom Trontelj prikaže, kako je na zadnja dva predavatelja vplival francoski teolog Guy Lafon s svojo teologijo odnosa. Skratka, avtor disertacije je v svojem raziskovanju spoznal, da je vsebina osnovnega bogoslovja, ki so jo predavatelji posredovali bogoslovcem na Teološki fakulteti v Ljubljani v zadnjih sto letih, odsev dogajanja v Katoliški cerkvi v tem časovnem obdobju – in posledica razvoja katoliške teologije v zadnjem stoletju. Rezultati raziskave, ki jih disertacija predstavlja, izpostavljajo to posledičnost in zvestobo predavateljev Katoliški cerkvi in katoliški teologiji.

Disertacijo sestavlja 325 strani formata A4. Besedilo je napisano v odlični slovensščini. Seznam znanstvene bibliografije, ki jo je avtor uporabljal, je v predpisani obliki predstavljen na straneh 313–325. Razdeljena je na arhivske vire, druge vire in literaturo. Njen pregled jasno kaže, da je avtor večč znanstvenega dela, kar je dokazal tudi z zelo natančnim navajanjem virov in literature v besedilu. Disertacijo tvori uvod, štiri poglavja in sklep. Posamezni deli disertacije imajo zaporedne številke. V uvodu avtor predstavlja zasnovo raziskovanja, metodologijo in izpostavlja izvirnost svoje raziskave. Pod številko dve avtor predstavlja zgodovinski pregled predavanj osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani. Splošna predstavitev petih predavateljev osnovnega bogoslovja je razdeljena na dva dela. V prvem delu sta predstavljena Lambert Ehrlich in Vilko Fajdiga, ki sta svoje vsebine utemeljila na nauku prvega vatikanskega koncila, v drugem delu pa Franc Rode, Drago Karl Ocvirk in Mari Jože Osredkar, ki so svoja predavanja utemeljili na dokumentih drugega vatikanskega koncila. Vsa nadaljnja poglavja, ki obravnavajo tematske smeri osnovnega bogoslovja, metodološko sledijo tej strukturi. Pod številko tri, štiri in pet so poglavja, ki jih lahko imenujemo srce disertacije. Govorijo

o treh glavnih tematskih sklopih, ki jih osnovno bogoslovje kot teološka disciplina vsebuje: razodetje, odrešenje in nekrščanska verstva (v sklopu tega predmeta je obravnavan tudi medreligijski dialog). Poglavlja, ki obravnavajo glavne tematske snovi osnovnega bogoslovja, so razdeljena na dva dela. Prvi del je predstavitev vsebine, ki jo je pet predavateljev nudilo študentom, drugi del je analiza oz. sinteza, ki izpostavlja temelje predstavljene vsebine oz. razloge za spremembe, torej za razvoj vsebin. V drugem delu avtor analizira ozadje, ki je pri oblikovanju pedagoške misli na predavatelje vplivalo. Prav ti drugi deli, sinteze oz. analize ozadja, kjer avtor analizira in išče razloge za vsebinski razvoj snovi v pedagoškem procesu, odražajo študentovo izvirnost raziskovanja. Z analizami kandidat dokazuje, da dobro pozna miselne tokove, ki so katoliško teologijo oblikovali v zadnjih sto letih, saj analize, ki presegajo zgolj vsebino snovi, kažejo, da je v ozadju pedagoške snovi znanstveno razmišljanje – ter aktivno delovanje predavateljev v kontekstu teologije in njenih miselnih tokov.

Poglavje številka tri opisuje predavanja o razodetju pri omenjenih petih predavateljih in nakazuje njihov razvoj. Tako ugotavlja, da Ehrlich in Fajdiga razumevanje razodetja podrejata prvemu vaticanskemu koncilu, ki trdi, da božje razodetje človeškemu rodu vsebuje le krščanska vera, druga verstva pa imajo človeški izvor. Kandidat pokaže, da je prav to razlog, ki je vplival na izključevanje nekrščjanov iz Božjega načrta – in zato dialog z drugimi verstvi onemogočal. Drugače so o razodetju učili predavatelji v zadnjih petdesetih letih. Nauk o razodetju z drugega vaticanskega cerkvenega zbora je pomen razodetja v razlaganju nekrščanskih verstev in ljudi, ki niso člani Cerkve, razširil. „Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju“, ki je glavni temelj za spremembo katoliškega učenja o razodetju, uči, da se Bog človeku razodeva v komunikaciji (BR, tč. 2) in v oblikah določenega kulturnega okolja (CS, tč. 58.1). Komunikacija z Bogom, ki se udejanja v medčloveški komunikaciji, se dogaja tudi izven skupnosti Cerkve, ki je Kristusa že spoznala in o njem pričuje. Bog vstopa v odnos s človekom tudi izven cerkvenih meja – in ga kliče k edinosti božjega ljudstva ter h končnemu zveličanju (C, tč. 13). Božje razodetje je torej sad komunikacije med ljudmi, v kateri človek prepozna Boga. Razodetje ni le znanje o Bogu, ki ga nekdo osvoji, ampak srečanje z Bogom v odnosu, ki ga začenja Bog.

Četrto poglavje opisuje nauk o odrešenju. V primerjavi z naukom Ehrlicha in Fajdige, ki sta bila predstavnik teologije prvega vaticanskega cerkvenega zbora in sta vero razumela kot jasno izdelan sistem pravil, človeka pa kot tistega, ki nadnaravne resnice spoznava – ter tako dosega odrešenje, so zadnji trije predavatelji na Teološki fakulteti uvedli velike novosti. V tem poglavju je avtor disertacije pokazal, kako je personalistična miselnost, s katero so se zadnji trije predavatelji seznanili v Franciji, korenito prežela pedagoško snov na Teološki fakulteti v Ljubljani v zadnjih petdesetih letih. Zlasti pa so pokoncilski predavatelji izhajali iz dokumentov zadnjega koncila – zato so vero študentom predstavljali predvsem kot odnos med človekom in Bogom, ne zgolj kot spoznanje nekega nauka. Razlike v razumevanju odrešenja se v zgodovini predavanj osnovnega bogoslovja pri obravnavi študijske snovi kažejo zelo nazorno. To se posebej vidi v vlogi razprave o

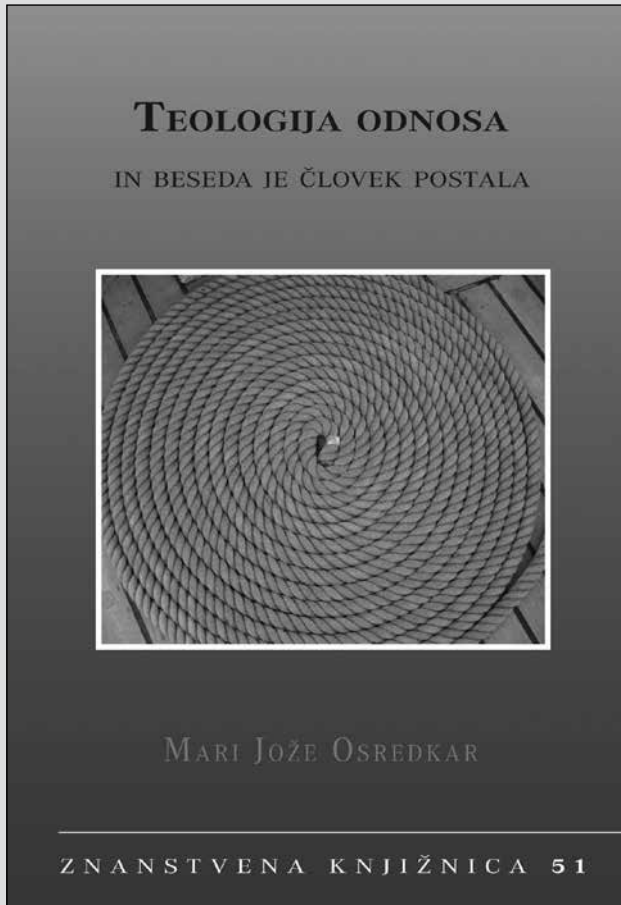
čudežih, ki je v učbenikih osnovnega bogoslovja svoje vodilno mesto postopno izgubila. Pri predavanjih Ehrlicha in Fajdige je bila namreč razprava o čudežih ključna tema študijske snovi o odrešenju: s čudeži je bilo treba dokazati resničnost Kristusovega odrešenja in tako razum prepričati, da je Kristus res božji poslanec. Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru so predavatelji s sočasnim uveljavljanjem teologije odnosa o čudežih govorili vedno manj – več pa o odnosih. Čudežev niso prikazovali kot ločena Kristusova znamenja, ki njegovo božanstvo potrjujejo od zunaj, ampak so jih umestili na področje odnosa s Kristusom, ki se uresničuje v odnosu do slehernega drugega. Fajdiga je tako po koncilu zapisal, da je v krščanstvu ključna osebna vera v Kristusa, po kateri postanejo razumljivi tudi čudeži, ki jih ne smemo »podajati preveč izolirano od celotnega oznanila in preveč statično, brez tiste notranje dinamike, ki je odlikovala prvo kerygmo.« A svojih ugotovitev ni mogel podati sistematično, saj je pri osnovnem bogoslovju še uporabljal svoj predkoncilski učbenik, predmet pa je kmalu po koncilu nehal predavati. Za njim je nastopil Franc Rode, ki je v svojem učbeniku čudežem sicer še namenjal veliko pozornosti, saj je teologijo o čudežih obravnaval že v svoji disertaciji. Vendar pri tem poudarja, da čudeži sodijo v okvir osebne vere v Jezusa in so v tesni povezavi s človekovim konkretnim življenjem. Osredkar pa je pri osnovnem bogoslovju na Teološki fakulteti v polnosti uveljavil Lafonovo teologijo odnosa, zato je čudeže prav tako postavil na področje osebne vere, ki je odnos. Pri tem je odnos do Jezusa ključno povezal z odnosom do vsakega človeka, v katerem vernik prepoznava tudi odnos do Boga. Zato se čudež lahko zgodi le v odnosu, kjer človek svojo vero v Boga živi. Čudeži so v nauku predavateljev v zgodovini predavanj osnovnega bogoslovja po zadnjem vesoljnem cerkvenem zboru torej svojo vlogo spremenili, ker se je spremenilo razumevanje vere. Razumska vera namreč potrebuje čudeže, duhovna vera pa sloni na odnosu. In če vera ni le nauk, ampak najprej odnos, potem je ni treba dokazovati. Čudeži so zato izgubili vlogo objektivnih znamenj razodetja in sodijo na področje osebne odnosa z Bogom, kjer človek prepoznava božja dela v svetu – veliko bolj pomembno je govoriti o odnosu. Pri vprašanju odrešenja je temeljen odnos, ne čudež. Odrešenje je polnost odnosa, ki človeku omogoča uresničeno življenje.

Peto poglavje predstavlja podajanje nekrščanskih verstev. Avtor disertacije izpostavlja povezavo med pojmovanjem razodetja in odrešenja ter razvojem medreligijskega dialoga in posledično novim pristopom k predavanjem o nekrščanskih verstvih, ki temelji na dokumentu „Nostra aetate“. Na podlagi koncilске reforme nauka o razodetju, ki omogoča večje upoštevanje človekove vloge pri prepoznavanju razodetja, naši trije pokoncilski predavatelji razodetje razumejo v vključujočem smislu. Rode posebej obravnava, kako so v zveličavni načrt vključeni tisti, ki jih krščansko razodetje ni doseglo. Ugotavlja, da nekrščanska verstva niso le »naravne religije«, ampak kljub pomanjkljivostim vsebujejo sestavine vere – kar lahko njihove vernike kot »anonimne kristjane« uvršča v območje nevidne Cerkve. Vera nekrstjanov je v bistvu izraz želje po Kristusu in Cerkvi. Poslanstvo Cerkve je, da anonimne krščanske elemente v drugih verstvih pomaga usmeriti k ubeseditvi vere v Kristusa. Profesorjema Ocvirku in Osredkarju, ki sta se na pariškem Kato-

liškem inštitutu navdušila nad Lafonovo teologijo odnosa, je blizu utemeljitev razodetja v odnosu. S proučevanjem teoloških osnov komunikacije sta storila korak naprej v razumevanju vseobsežnosti razodetja in pozitivnem vrednotenju nekrščanskih verskih izročil. V tem kontekstu avtor disertacije povzema rdečo nit njunega učenja, da človek razodetje v veri prepozna iz odnosa do drugega. Vernik namreč v ‚drugem‘ prepozna Božji obraz, ki je zanj razodetje Boga. Tudi če se nekdo ne izreka za vernika, v svojih odnosih v občestvu z Bogom pravzaprav že živi. V personalistični misli, ki je sodobno katoliško teologijo močno zaznamovala, se človek samouresničuje v odprtosti do drugega. Utemeljevanje razodetja danes zato ne more biti zgrajeno zgolj na intelektualnih osnovah v obliki prenašanja nauka, ampak mora vključevati vse vidike človeške osebe. Krščansko razodetje je po svoji naravi občestveno in komunikacijsko, ker je Bog Oče vsega človeštva (C 13). Vsak odnos med ljudmi predstavlja možnost Božjega razodetja, zato je vsak človek v deležnost pri razodetju že vključen – in živi v odnosu z Bogom. Trontelj ugotavlja, da so različna verstva kulturni izraz prepoznanega božjega nagovora neke človeške skupnosti, in spoznava, da sodobna katoliška teologija z novimi uvidi glede narave razodetja do nekrščanskih verstev izraža večje spoštovanje – njihova izročila pa vrednoti v luči prepričanja, da Bog vabi v svoje občestvo vsakega človeka.

Nik Trontelj je v doktorski disertaciji sistematično in nazorno predstavil vsebine pri predavanjih osnovnega bogoslovja v sto letih delovanja Teološke fakultete v Ljubljani. Analize, kako so te vsebine povezane z razvojem teološke misli v katoliški teologiji v zadnjem stoletju, kažejo na kandidatovo široko poznavanje teoloških tokov in sposobnost izvirnega teološkega razmišljanja. Disertacija je pomemben prispevek k poznavanju razvoja teologije na slovenskih tleh in uporaben pripomoček pri študiju osnovnega bogoslovja.

Mari Jože Osredkar



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Bogoslovni vestnik 82 (2022)

TEME / THEMES

- Resonanca in odtujenost: kriza odnosov v sodobnem svetu** [3:519–736]
Resonance and Alienation: Crisis of Relationships in The Modern World
- Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga** [4:777–952]
Values in Judaeo-Christian Sources and Traditions and The Possibilities for Dialogue
- Slovenska duhovna zgodovina, kulturni boj in religija: sodobne interpretacije** [4:953–1060]
Slovenian Spiritual History, Cultural Struggle and Religion: Contemporary Interpretations

RAZPRAVE / ARTICLES

- Ambrožič, Matjaž** **Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ob preselitvi kočevskih Nemcev** [4:905–923]
The Stance of the Parish Priests of Kočevska and the Fate of their Parishes during the Resettlement of the Germans from Kočevska Region
- Arko, Alenka** **Kairos sinodalnosti v Cerkvi** [2:249–261]
Kairos of the Synodality in the Church
- Avsenik Nabergoj, Irena** **Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu** [4:823–840]
Emotional Representations of the Gospel in the Development of Mary's Biography in the Early Church of the East
- **Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja v prvih ocenah slovenskih literarnih zgodovinarjev** [4:1017–1036]
Questions of Ivan Cankar's World View in the First Assessments of Slovenian Literary Historians
- Bogataj, Jan Dominik** **Caro salutis est cardo: Tertulijanova antropologija v razmerju med telesom, odrešenjem in zdravjem** [2:353–364]
Caro salutis est cardo: Tertullian's Anthropology in the Relationship between Body, Redemption, and Health
- **Inspired by Cicero: Ambrosian Contribution to the Formation of a Clerical Ethos in the De officiis** [4:877–889]
Navdihneno po Ciceronu: Ambrozijev prispevek k oblikovanju kleriškega etosa v De officiis
- Bratuša, Tina** **Nova odkritja o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori** [1:117–136]
New Findings on the Pilgrimage Church of the Virgin Mary on Sladka Gora
- Campagnaro, Matteo** **„Fratelli Tutti“ e sviluppo umano integrale: un lungo cammino da Paolo VI a Francesco** [2:391–403]
„Fratelli Tutti“ and Integral Human Development: A Long Journey from Paul VI to Francis
„Vsi bratje“ („Fratelli tutti“) in celovit človeški razvoj: dolga pot od Pavla VI. do Frančiška
- Centa Strahovnik, Mateja** **Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost** [3:611–621]
Cognitive Role of Bodily Sensations, Resonance, and Alienation

- Cvetek, Mateja, Peter Pučnik, Robert Cvetek and Roman Globokar** **Relational Ethics Scale: Psychometric evaluation of the Slovene-language version** [1:203–216]
Lestvica relacijske etike: psihometrično ovrednotenje slovenske različice
- Dobrzeniecki, Marek** **Belief in God and Affective States: A Free-Will Response to the Hiddenness Argument** [1:33–44]
Vera v Boga in afektivna stanja: odgovor svobodne volje na argument skritost
- Dodlek, Ivan, and Nenad Malović** **Existential Anxiety and Christian Hope** [2:263–276]
Eksistencialna tesnoba in krščansko upanje
- Drnovšek, Jaša** **Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa med utrjevanjem vere in skrbjo za onostranstvo** [1:137–147]
The Škofja Loka Confraternity of Corpus Christi between Strengthening the Faith and Providing for the Afterlife
- Erzar, Tomaž** **Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi, odnosi izključevanja in empatičnega usklajevanja** [3:667–676]
Changes in the Conceptualization of Psychic Defenses in Psychoanalysis, Relationships of Exclusion and Empathic Coordination
- Furlan Štante, Nadja** **Žensko vprašanje v času ločitve duhov – ,trn v peti' Antona Mahnič** [4:989–1001]
The Women's Issue, at the Time of the "Separation of Spirits", the "Thorn in the Flesh" of the Great Anton Mahnič
- Globokar, Roman** **Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga** [1:7–14]
The Vulnerability of the Human Being, Society, Nature, and God
- Golec, Boris** **Jurij Dalmatin (ok. 1547–1589) in njegovi: identiteta in družina avtorja prvega popolnega prevoda Svetega pisma v slovenščino** [1:55–76]
Jurij Dalmatin (ca. 1547–1589) and His Family: The Identity and Lineage of the Author of the First Complete Translation of the Holy Scripture into Slovene
- Greisch, Jean** **« Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation** [1:15–31]
"Another Brightness": Aesthetic Phenomenality and the Phenomenality of Revelation
»Jasnost drugačne vrste«: estetska fenomenalnost in fenomenalnost razodetja
- Japundžić, Antun** **The Ecological Efforts of the 'Green Patriarch'** [1:161–170]
Ekološka prizadevanja 'zelenega patriarha'
- Jeglič, Urška** **Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije** [3:725–735]
Resolving Crisis Relationships in the Teaching Profession Through Supervision
- Kasowski, Ronald, Józef Kloch and Monika Przybysz** **Media Education in the Formation of Candidates for Priesthood in the Context of the New „Ratio Fundamentalis“ and Polish Seminaries** [1:185–202]
Medijska vzgoja pri formaciji duhovniških kandidatov v kontekstu novega „Ratio Fundamentalis“ in poljskih semenišč
- Kežman, Mihaela, Jana Goriup in Mitja Gorenak** **Pomen prenosa vrednot med generacijami** [2:485–499]
The Importance of Passing on Values between Generations
- Klun, Branko** **Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo** [3:535–546]
Rosa's Concept of Resonance in Dialogue with Phenomenology

- **Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika in njena (post)moderna kritika** [4:975–988]
The Neo-scholastic Metaphysics of Aleš Ušeničnik and its (Post)Modern Critique
- Kocijančič, Matic** »Visokoekspertna klerikalnost slovenskega komunizma«: preplet antimarksizma in antikrščanstva v misli Tineta Hribarja [2:291–301]
»The Highly Expert Clericality of Slovene Communism«: The Intertwining Anti-Marxism and Anti-Christianity in the Thought of Tine Hribar
- Kolar, Bogdan** »Ni normalno, da na Teološki fakulteti predavajo tuji državljani« [1:45–53]
»It Is not Normal That Foreign Citizens Teach at the Faculty of Theology«
- **Misijonske dejavnosti – v službi evangelizacije in vzgoje za vrednote** [4:891–904]
Missionary Activities – in the Service of Evangelization and of the Education of Values
- Kovács, Gusztáv** **After the Catastrophe: What Can We Learn from Fictional Apocalyptic Scenarios?** [2:365–375]
Po katastrofi: kaj se lahko naučimo iz domišljjskih apokaliptičnih scenarijev
- Krajnc, Aljaž** „Medinska konstitucija“: Kontekst, prevod in komentar [4:925–952]
The „Constitution of Medina“: Context, Translation and Commentary
- Krajnc, Slavko** **Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja** [4:781–798]
Man Is a Ritual-Dialogical Being and a Being of Celebration
- Krašovec, Jože** **Symbolism of Names and of the Word “Name” in the Bible** [4:841–862]
Simbolizem imen in besede ‚ime‘ v Svetem pismu
- Malmenvall, Simon** **Georgij Florovski in zgodovina v teologiji** [3:639–650]
Georges Florovsky and History in Theology
- **Podoba ruske pravoslavne kulture v delih Franca Grivca** [4:1003–1015]
The Image of the Russian Orthodox Culture in the Works of Franc Grivec
- Naseri, Christopher** »You are no Friend of Caesar«: Threat and Intrigue in the Johannine Account of the Sentencing of Jesus in John 19:12-16a [2:303–314]
»Ti nisi cesarjev prijatelj«: grožnje in intrige v Janezovem poročilu o Jezusovi obsodbi v Jn 19,12-16a
- Nežič Glavica, Iva** **Resonanca in edukacija: temeljni poudarki resonančne pedagogike skozi prizmo resonančnih odnosov** [3:715–724]
Resonance and Education: the Fundamental Emphases of Resonance Pedagogy through the Prism of Resonance Relations
- Orozco Sánchez, Luis Guillermo, Luis Alfredo Molina Guzmán and Martha Cecilia Posada Diez** **Sunday Pedagogy: A Commitment to the Renewal of the Church** [2:459–468]
Nedeljska pedagogika: predanost prenovi Cerkve

Osadczy, Włodzimierz	The Word of God at the Meeting Point of Civilisation: Cultural and Identity Search in the Space of Religious Life of Roman Catholics in Contemporary Ukraine <i>Božja beseda na stičišču civilizacij: iskanje kulture in identitete na področju verskega življenja rimokatoličanov v sodobni Ukrajini</i>	[1:171–183]
Osredkar, Mari Jože	Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti <i>Relationship as Man's Experience of Transcendence</i>	[3:561–571]
Palmisano, Maria Carmela	Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja (Job, Jeremija in Drugi Izaija) v luči Nove zaveze <i>Three Old Testament Types of Accepting Suffering (Job, Jeremiah and the Second Isaiah) in the Light of the New Testament</i>	[1:93–101]
---	Prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide <i>Perspectives of Freedom and Liberation in the Book of Sirach</i> <i>Perspektive svobode in osvoboditve v Sirahovi knjigi</i>	[4:863–876]
Petkovšek, Robert	Eksodus – matrica razodetja <i>Exodus - The Matrix of Revelation</i>	[2:315–352]
---	Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije <i>Conversion of Desire in the Light of Mimetic Theory</i>	[3:587–610]
Pirnat, Janez	Celostna ekologija ali ekologija in dobrobit? <i>Integral Ecology or Ecology and Well-Being?</i>	[1:149–160]
Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj	Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World <i>Starogrško in krščansko razumevanje kontemplacije v smislu resonančne držbe do sveta</i>	[3:623–637]
Pohar, Borut	Resonanca med znanostjo in krščanskim naukom kot pot do resonančnosti pluralne družbe <i>Resonance between Science and Christian Doctrine as a Path to Resonance in a Pluralistic Society</i>	[3:573–585]
Poljak Lukek, Saša, and Barbara Simonič	Spiritual and Religious Factors of Recovery from Alcoholism <i>Duhovni in verski dejavniki okrevanja po alkoholizmu</i>	[2:469–483]
Przygoda, Wiesław	What Parish for the 21st Century? Parish Renewal Guidelines in the Context of Current Cultural Changes in Europe <i>Kakšna naj bo župnija v 21. stoletju? Smernice župnijske prenove v kontekstu trenutnih kulturnih sprememb v Evropi</i>	[2:445–457]
Puzović, Vladislav	The Study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade <i>Proučevanje cerkvene zgodovine na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu</i>	[1:77–92]
Roszak, Piotr	Who Is to Blame for the Sinking Ship? Aquinas on Divine Goodness, Evil and Freedom <i>Koga kriviti za potaplajočo se ladjo? Tomaž Akvinski o božji dobroti, zlu in svobodi</i>	[2:277–290]
Salim, Emil	Church Unity as Political Unity: An Eastern Orthodox Perspective <i>Cerkvena edinost kot politična edinost: pravoslavni pogled</i>	[2:377–390]
Slatinek, Stanislav	Vera zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev <i>The Faith of Spouses Who Have Suffered a Divorce</i>	[2:419–431]

---	Motnja spolne identitete – pravne dileme in pravica do poroke [3: 651–665] <i>Gender Identity Disorder – Legal Dilemmas and the Right to Marry</i>
Stegu, Tadej	Kerigmatična kateheza in resonanca [3:705–714] <i>Kerygmatic Catechesis and Resonance</i>
Strahovnik, Vojko	Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca [3:547–559] <i>Identity, Ethics of Belief, Rationality, and Resonance</i>
Šegula, Andrej	Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije [3:677–689] <i>Resonance and Synod in the Context of Contemporary Pastoral Theology</i>
Štivič, Stjepan	Franc Šanc DJ: Filozofska pot in razumevanje filozofije [4:1053–1060] <i>Franc Šanc SJ: Philosophical Path and Understanding of Philosophy</i>
Tedeško, Alan	Il ritiro in preghiera di Gesù per un ritorno nuovo [1:103–116] <i>Jezusov umik v molitev za novo vrnitev</i> <i>The Retreat of Jesus in Prayer for a New Return</i>
Tratnik, Polona	Razcepi na visoko in nizko kulturo na Slovenskem z ozirom na politične interese [4:1037–1052] <i>Divisions into High and Low Culture in Slovenia with regard to Political Interests</i>
Turnšek, Marjan	Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška [4:799–822] <i>Theological Virtues of The Blessed Anton Martin Slomšek</i>
Valentan, Sebastijan	Pravne dimenzije verskega pouka v slovenskih šolah od knezoškofa Napotnika do danes [2:433–443] <i>Legal Dimensions of Religious Education in Slovenian Schools from Prince-Bishop Napotnik to the Present Day</i>
Vaupot, Zoran	Hiring Lay Faithful in the Catholic Church: Comparing HRM Theory and Practice [1:217–230] <i>Zaposlovanje laikov v Katoliški Cerkvi: primerjava teorije in prakse pri upravljanju s človeškimi viri</i>
Vodičar, Janez	Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo [3:691–704] <i>A Holarchical Model of Holistic Resonance Pedagogy for a New Catechesis</i>
Zyzak, Wojciech	The Theory of the Spiritual Senses [2:405–417] <i>Teorija duhovnih čutov</i>
Žalec, Bojan	Resonanca, demokracija in skupno dobro [3:521–533] <i>Resonance, Democracy, and Common Good</i>
---	Ušeničnikova vizija družbene preнове, njen kontekst in izvori [4:955–973] <i>Ušeničnik's Vision of Social Renewal, Its Context and Origins</i>

UVODNIKI / EDITORIALS

Petkovšek, Robert, in Bojan Žalec	Uvodnik [3:519–520] <i>Editorial</i>
Avsenik Nabergoj, Irena	Uvodnik [4:777–779] <i>Editorial</i>
Žalec, Bojan	Uvodnik [4:953–954] <i>Editorial</i>

OCENE / REVIEWS

- Boer, Roland** Red Theology: On the Christian Communist Tradition [1:233–236]
(**Klemen Kocjančič**)
- Kovač, Nedeljka Valerija** Mjesto slike u govoru vjere: povijest – teologija – primjeri [1:236–237]
(**Roman Globokar**)
- Kraft, Siv Ellen, Bjørn Ola Tafjord, Arkotong Longkume, Gregory D. Alles and Greg Johnson** Indigenous Religion(s): Local Grounds, Global Networks [2:504–506]
(**Liza Primc**)
- Krašovec, Jože** God's Righteousness and Justice in the Old Testament [2:501–502]
(**Roman Globokar**)
- Lafon, Guy** Abraham ali iznajdba vere (**Mari Jože Osredkar**) [1:231–232]
- Lah, Peter** Navigating Hyperspace: A Comparative Analysis of Priests' Use of Facebook (**David Kraner**) [3:761–765]
- Moog, François** Éducation intégrale: Les ressources éducatives du christianisme (**Andrej Šegula**) [2:502–504]
- Turza, Zoran** Razgovori o Jobu: filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup strozavjetnoj Knjizi o Jobu (**Janez Vodičar**) [3:765–767]

POROČILI / REPORTS

- Mednarodna konferenca o katehumenatu Pariz, Katoliški inštitut, 5.–7. 5. 2022 [2:507–509]
(**Andrej Šegula**)
7. zasedanje Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij: končna deklaracija, [4:1061–1069]
Nur-Sultan, 13.–15. 9. 2022 (**Aljaž Krajnc**)

PREDAVANJE NA KONFERENCI / CONFERENCE PAPER

- Štrukelj, Anton** Dankbares Gedenken an Henri Kardinal de Lubac anlässlich seines 30. Todestages (4. Sept. 1991): Vortrag am Hans Urs von Balthasar-Gedächtnistag, in Basel, 3. Juli 2021 [3:737–759]
Hvaležen spomin na kardinala Hernija de Lubaca ob 30. letnici smrti (4. september 1991): predavanje na spominskem dnevu Hansa Ursa von Balthasara v Baslu, 3. julija 2021
Grateful Remembrance of Henri Cardinal de Lubac on the Occasion 30th Anniversary of His Death (Sept. 4, 1991): Lecture at the Hans Urs von Balthasar Memorial Day, in Basel, 3 July 2021

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Čakš, Gabi** Komunikacija po principih geštalt pedagogike kot ključni vzgojni element v zadnjem triletju osnovne šole (**Stanko Gerjolj**) [4:1071–1072]
- Časni, Danijel** Electronic Media as a Tool of Evangelization in the Catholic and Evangelical Church in the Republic of Slovenia (**Andrej Šegula**) [4:1073]
- Greif, Gregor** Abstinenčna kriza pri športnikih po koncu kariere z vidika relacijske družinske terapije (**Tanja Pate**) [4:1074]
- Jeglič, Urška** Verska praksa muslimanov v Sloveniji (**Mari Jože Osredkar**) [4:1075–1076]
- Kelvišar, Miran** Anton Strle in njegova teološka antropologija (**Anton Štrukelj**) [4:1077–1078]

- Pirečnik Noč, Anita** Kvaliteta partnerskega odnosa in spolna disfunkcija pri bolnikih z multiplo sklerozo v povezavi z zadovoljstvom z zdravljenjem z imunomodulatornim zdravilom (**Christian Gostečnik**) [4:1079]
- Trontelj, Nik** Razvoj vsebin osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani od njene ustanovitve do danes (**Mari Jože Osredkar**) [4:1080–1083]



Matjaž Ambrožič (ur.)

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)

Kaj ima Krek povedati danes, svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko danes in svoj jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

Ljubljana: TEOF, 2018. 293 str. ISBN 9789616844611, 15€.

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

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

Bogoslovni vestnik 82 (2022)

Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
Avsenik Nabergoj, Irena, prof. ddr.; znan. svet.
Bahovec, Igor, doc. dr.
Bobič, Pavlina, dr.; znan. sod.
Centa Strahovnik, Mateja, doc. dr.
Cvetek, Robert, prof. dr.
Erzar, Tomaž, prof. dr.
Ferkolj, Janez, doc. dr.
Filej, Bojana, doc. dr.
Globokar, Roman, izr. prof. dr.
Godawa, Marcin, prof. dr.
Klun, Branko, prof. dr.
Kompan Erzar, Lia Katarina, doc. dr.
Krajnc, Slavko, prof. dr.
Krvina, Domen, dr.; znan. sod.
Lubardič, Bogdan, doc. dr.
Malmenvall, Simon, doc. dr.
Maver, Aleš, doc. dr.
Movrin, David, doc. dr.
Naglič, Andrej, doc. dr.
Nežič Glavica, Iva, doc. dr.
Ocvirk, Karl Drago, prof. dr.
Osredkar, Mari Jože, izr. prof. dr.
Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
Pate, Tanja, doc. dr.
Petkovšek, Robert, prof. dr.
Pevc Rozman, Mateja, doc. dr.
Pišljarič, Marko, doc. dr.
Platovnjak, Ivan, doc. dr.
Prijatelj, Erika, doc. dr.
Puzovič, Vladislav, izr. prof. dr.
Repič Slavič, Tanja, prof. dr.
Ronchiato, Roberta, doc. dr.
Roszak, Piotr, prof. dr.
Sajovic, Miran, prof. dr.
Simonič, Barbara, prof. dr.
Skralovnik, Samo, doc. dr.

Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
Stegu, Tadej, doc. dr.
Strahovnik, Vojko, izr. prof. dr.; znan. svet.
Strehovec, Tadej, doc. dr.
Szamocki, Gregorz, prof. dr.
Šegula, Andrej, doc. dr.
Šimac, Miha, doc. dr.
Štrukelj, Anton, zasl. prof. dr.
Štuhec, Janez Ivan, prof. dr.
Tolvajčić, Danijel, doc. dr.
Turnšek, Marjan, doc. dr.
Udovič, Boštjan, izr. prof. dr.
Valentan, Sebastijan, doc. dr.
Vidmar, Luka, doc. dr.; viš. znan. sod.
Vodičar, Janez, prof. dr.
Zyzak, Wojciech, prof. dr.
Žalec, Bojan, prof. dr.; znan. svet.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / *E-address*

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / *Editor in chief*

Robert Petkovšek

E-pošta / *E-mail*

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / *Associate Editor*

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / *Editorial Council*

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupt (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Lektoriranje / *Language-editing*

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič, Rok Gregorčič in Monika Gril

Prevodi / *Translations*

Domen Krvina in Rosana Čop

Oblikovanje / *Cover design*

Simon Malmenvall

Prelom / *Computer typesetting*

Lucijan Bratuš

Tisk / *Printed by*

Jernej Dolšak
KOTIS d. o. o., Grobelno

Za založbo / *Chief publisher*

Janez Vodičar

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblius; Web of Science (Wos); Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

Letna naročnina / *Annual subscription*

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

Transakcijski račun / *Bank account*

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki in reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347