

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Tomaževa proslava

---

**Robert Petkovšek** *Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija*

## Razprave

---

**Branko Klun** *Marionovo razlikovanje med malikom in ikono ...*

**Rok Svetlič** *Religija kot »le podlaga« države*

**Ana Martinjak Ratej** *Totalitarizem kot politična religija*

**Jon Grošelj** *Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimetične želje*

**Irena Avsenik Nabergoj** *Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih ...*

**Samo Skralovnik** *The Tenth Commandment (Deut 5:21)*

**Marie-Thérèse Urvoy** *Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient*

**Vladimir Vukašinović idr.** *Regula morum et ordinum sacerdotalium*

**Bogdan Kolar** *Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir*

**Renato Podbersič** *Škof Rožman in reševanje Judov*

**Irena Kandrič** *Ptujska Gora: komparacija slovenskega romarskega kraja...*

**Christian Gostečnik idr.** *Vloga religije v psihoanalizi*

**Nada Trtnik** *Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost*

**Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani**

**Letnik 76**

**2016 • 1**



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**1**

**Letnik 76  
Leto 2016**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2016**

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## TOMAŽEVA PROSLAVA 2016 / CONVOCATION IN HONOR OF ST. THOMAS 2016

- 7 Robert Petkovšek, Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija**  
*The Word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel*

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 25 Branko Klun, Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike**  
*Distinction by Marion between Idol and Icon and the Question of Hermeneutics*
- 37 Rok Svetlič, Religija kot »le podlaga« države**  
*Religion as »Only the Foundation« of the State*
- 51 Ana Martinjak Ratej, Totalitarizem kot politična religija**  
*Totalitarianism as a Political Religion*
- 63 Jon Grošelj, Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimetične želje**  
*Economy and Violence from the Perspective of Girard's Theory of Mimetic Desire*
- 75 Irena Avsenik Nabergoj, Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih pripovedih in poeziji**  
*Reality and Truth in Biblical and Non-Biblical Narratives and Poetry*
- 89 Samo Skralovnik, The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire**  
*Deseta Božja zapoved (5 Mz 5,21): dva različna glagola, isto poželenje*
- 101 Marie-Thérèse Urvoy, Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient**  
*Pogled na krščanske skupnosti na Bližnjem Vzhodu*  
*A Look at the Christian Communities in the Middle East*
- 129 Vladimir Vukašinić and Jovana Pavlović, Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latin Manuscript Contemporary to the Metropolitan Vinčentije Jovanović**  
*Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latinski rokopis iz dobe metropolita Vinčentija Jovanović*
- 143 Bogdan Kolar, Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir**  
*The Diary of Bishop Jegliča as a Resource for History*
- 153 Renato Podbersič, Škof Rožman in reševanje Judov**  
*Bishop Rožman and Saving of Jews*
- 165 Irena Kandrič, Ptujška Gora: komparacija slovenskega romarskega kraja s Fartacekovim modelom konstrukcije svetega prostora**  
*Ptujška Gora: a Comparison of a Slovenian Site of Pilgrimage in Relation to the Fartacek Model of a Sacred Place*

**177 Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate,**  
**Vloga religije v psihoanalizi**  
*The Role of Religion in Psychoanalysis*

**191 Nada Trtnik, Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost**  
*Recovery of Adult Children of Alcoholics and Spirituality*

#### OCENE / REVIEWS

**203 Marjan Turnšek, Prebudimo dremajočega velikana (Andrej Šegula)**

**205 Maksimiljan Matjaž, Klic v novo življenje (Samo Skralovnik)**

**208 Fanika Krajnc - Vrečko in Jonatan Vinkler, ur., Zbrana dela Primoža Trubarja, zv. 6;**  
**Fanika Krajnc - Vrečko, ur., Zbrana dela Primoža Trubarja, zv. 7 (Marijan Pekljaj)**

**211 Marko Medved, Riječka Crkva u razdoblju fašizma (Bogdan Kolar)**

**213 Miha Šimac, Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom**  
**(Matjaž Ambrožič)**

**215 Pavlina Bobič, Vojna in vera (Urška Lampret)**

**218 Ines Angeli Murzaku, ur., Monasticism in Eastern Europe and the former**  
**Soviet Republics (Jan Dominik Bogataj)**

#### POROČILO / REPORT

**221 Obisk delegacije Teološke fakultete na Centru za medreligijski dialog, Teheran,**  
**13.–17. december 2015 (Mari Jože Osredkar)**

## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Matjaž AMBROŽIČ

doc. dr., za zgodovino Cerkev PhD, Assist. Prof., Church History  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si*

### Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences  
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana,  
Znanstvenoraziskovalni center SAZU Scientific Research Centre of SAZU  
Univerza v Novi Gorici University of Nova Gorica  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si*

### Jan Dominik BOGATAJ

študent teologije, UL Theol. Stud., UL  
Frančiškanski samostan, Prešernov trg 4, SI – 1000 Ljubljana  
*janco.bog@gmail.com*

### Robert CVETEK

izr. prof., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*robert.cvetek@guest.arnes.si*

### Christian GOSTEČNIK

prof. dr., za psihologijo religije PhD, Prof., Psychology of Religion  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*christian.gostecnik@guest.arnes.si*

### Jon GROŠELJ

mag. relig. in etike, dipl. fil. in soc., dipl. ekon. M.A. Relig. Stud. and Ethics, BA in Phil. and Soc., BSc in Econ.  
Novo Polje, cesta 1 4, SI – 1260 Ljubljana - Polje  
*jon.groselj@gmail.com*

### Irena KANDRIČ

mag. soc., prof. slov. j. in knj. ter soc., M.A. Soc., BA in Education (Slov. Lang. and Lit.; Soc),  
Znanstvenoraziskovalni center SAZU, doktorandka Scientific Research Centre of SAZU, Doctoral Student  
Ptujška c. 25, SI – 2270 Ormož  
*irena.kandric@guest.arnes.si*

### Branko KLUN

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*branko.klun@teof.uni-lj.si*

### Bogdan KOLAR

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

### Urška LAMPRET

univ. dipl. teol., doktorandka UL BA in Theology, Doctoral Student  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*urska.lampret@gmail.com*

### Ana MARTINJAK RATEJ

asist. dr., filozofija PhD, Assist., Philosophy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*ana.martinjak85@gmail.com*

### Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*mari.osredkar.ofm@siol.net*

**Tanja PATE**

univ. dipl. soc. pedagog, asist., doktorand UL B.A. in Social Pedagogy, Assist., Doctoral Student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tanja@pate.si*

**Jovana PAVLOVIĆ**

mag., mlada raziskovalka, bizantinska paleografija MA, Doctoral Researcher, Byzantine Paleography  
 Filozofska fakulteta, Univerza v Beogradu Faculty of Philosophy, University of Belgrade  
 Čika Ljubina 18–20, RS – 11000 Belgrade  
*jovana.pavlovic981@gmail.com*

**Marijan PEKLAJ**

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. emer., Biblical Studies – Old Testament  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*marijan.peklaj@rc.si*

**Robert PETKOVŠEK**

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*robert.petkovsek@guest.arnes.si*

**Renato PODBERSIČ**

asist. mag., sodobna zgodovina MA, Assist., Contemporary History  
 Študijski center za narodno spravo Study Center for National Reconciliation  
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana  
*renato.podbersic@guest.arnes.si*

**Tanja REPIČ - SLAVIČ**

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tanja.replic@teof.uni-lj.si*

**Samo SKRALOVNIK**

asist. dr., za Sveto pismo PhD, Assist., Biblical Studies  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor  
*samoskralovnik@gmail.com*

**Rok SVETLIČ**

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy  
 Znanstveno-raziskovalno središče, Univerza na Primorskem Science and Research Centre, University of Primorska  
 Garibaldijska ulica 1, SI – 6000 Koper  
*rok.svetlic@zrs.upr.si*

**Andrej ŠEGULA**

doc. dr., za pastoralno teologijo PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*andrej.segula@rc.si*

**Nada TRTNIK**

spec., zakonska in družinska terapija, doktorandka UL Specialist, Marital and Family Therapy, Doctoral Student  
 Kidričevo naselje 24, SI – 6230 Postojna  
*nada.trtnik@odnos.org*

**Marie-Thérèse URVOY**

prof. dr., za arabsko filozofijo in teologijo PhD, Prof., Arabic Philosophy and Theology  
 Katoliški inštitut, Toulouse Institut Catholique de Toulouse  
 31 rue de la Fonderie, F – 31068 Toulouse Cedex 7  
*mthurvoy@yahoo.fr*

**Vladimir VUKAŠINOVIĆ**

izr. prof. dr., za pravoslavno liturgiko PhD, Assoc. Prof., Orthodox Liturgy  
 Pravoslavna teološka fakulteta, Univerza v Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade  
 Mije Kovačevića 11b, RS – 1100 Beograd  
*vladavuk@gmail.com*



**Tomaževa proslava**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 7–24

UDK: 27-14

Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 03/2016

*Robert Petkovšek***Beseda Bog v jeziku metafizike  
in v jeziku evangelija<sup>1</sup>**

*Povzetek:* Filozofija govornih dejanj razume jezik in besedo v performativni in ilokucijski perspektivi, to je: razume ju kot dejanji z učinki. Učinki se kažejo v odnosu do sveta, kot predstave na primer, kot obljube, kot zapovedi. Prav tako pa jezikovna dejanja učinkujejo tudi na človeka: vključujejo ga vase in ga spreminjajo. V tej luči govornih dejanj razprava analizira besedo Bog, ki se je v zahodnem izročilu izrekala zlasti v dveh kontekstih: v metafizičnem in v evangeljskem. V metafizičnem izročilu, ki je Boga poimenovalo *Causa sui*, se je beseda Bog izpraznila, izgubila je svojo učinkovitost in izročilo se je izteklo v nihilizem. To izročilo je Boga videlo kot najvišje bivajoče, ki je nujno in nepogojeno. Takšna podoba Boga je bila posledica načela metafizične vzročnosti, ki mu je to izročilo sledilo. V evangeljskem izročilu pa se Bog kaže kot brezmejna bližina, ki človekovo življenje nenehno spreobrača. Evangeljsko izročilo razume Boga v luči sestopa Boga v svet človeka in tostran vseh metafizičnih preračunavanj. Evangeljski Bog, mogočnost nemogočega, je klic: tistega, ki izreka njegovo ime, kliče k nemogočemu, k čudežnemu. Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.

*Gljučne besede:* metafizika, evangelij, filozofija govornih dejanj, jezik, Bog, nemogoče, *causa sui*, transcendenca, *condescensio*

***Abstract:* The Word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel**

Philosophy of speech acts understands word and language in performative and illocutionary terms, that is, in terms of acts having specific effects on the world. Speech acts also have the capacity to affect humans by involving and transforming them. This discussion analyzes in terms of speech acts the word God, which has in the Western tradition been used in the context of metaphysics and the Gospel. The metaphysical tradition has called God *Causa sui*, which has caused the word God to become empty and lose its effectiveness and has led

<sup>1</sup> Prispevek je predelano slavnostno predavanje, ki ga je imel avtor na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 7. marca 2016.

the tradition into nihilism. This tradition considered God to be the Supreme Being that is necessary and unconditional. Such an image of God was a consequence of the principle of metaphysical causality that the metaphysics followed. However, the Gospel tradition reveals God as limitless closeness that ceaselessly converts human lives and understands God in terms of condescension into the human world and below the threshold of all metaphysical calculations. The God of the Gospel is the possibility of the impossible and a call that calls him who invokes His name to the impossible and the miraculous. While the word God has lost the power of conversion in the metaphysical context, it has retained in the context of the Gospel the capacity to act as a total word that calls humans to go beyond the limits of the possible and to create a world that seems impossible to the eyes of the daily world.

*Key words:* metaphysics, the Gospel, philosophy of speech acts, language, God, the impossible, *causa sui*, transcendence, *condescensio*

## 1. Beseda je »živa in ima dušo« (Platon)

Teologija misli in izreka Boga. A misliti in izrekati ni isto. Vsekakor od teologije oboje zahteva strast in žar. Drugega kakor strast in žar teologija niti ne more biti, saj misli in izreka Boga, ki je onstran vseh meja – zato pa je tudi onstran meja mogočega. V svoji brezmejnosti Bog ni podrejen nikomur in ničemur – tudi mejam mogočega ne –, zato sodi v red ne-mogočega. Ne-mogoče pa je dostopno le strastnim ljudem, ki gredo prek meja mogočega in jim zato ni nič – tudi ne-mogoče – nemogoče.

Umetniki slikajo v rokah kralja Davida harfo; harfa simbolizira to željo teologije, da bi Boga privedla iz njegovih skrivnostnih globin, ki so onstran meja mogočega, v svet človeka, ki živi v mejah mogočega. Grška mitologija je podobno strast vide-la v mitičnem junaku Orfeju, ki si je prizadeval, da bi z liro osvojil boga podzemlja, Hada, in ga prepričal, naj mu vrne ljubljeno Evridiko.

Metafizično izročilo o Bogu, ki je usmerjalo filozofijo od njenih grških začetkov, je tudi govorico o Bogu skrčilo na analitično-logični pristop. Boga je dojemalo v luči metafizičnega vzročnostnega načela, ki vsaki posledici določi tudi vzrok, s tem pa izključi možnost zastojnosti in darovanjskosti. Novi vek je pod vplivom matematične paradigme razumevanja stvarnosti govorico o Bogu še dodatno osiromašil; iz govorice o Bogu je izključil vse, kar ni bilo v skladu z naravoslovno-matematičnim videnjem resničnosti.

Kljub prevladujočemu metafizičnemu toku, ki ga je v novem veku razsvetljenstvo še okrepilo, je mogoče ves čas slediti tudi alternativni govorici o Bogu, ki ima znotraj krščanstva izvor v svetopisemski, zlasti evangeljski govorici o Bogu. V novem veku je ta tok dobil podporo v romantično-zaupanskem razumevanju resničnosti, ki spoznavno zmožnost jezika postavi nad spoznavno zmožnost misli po zaslugi metaforično-simbolnega videnja resničnosti, značilnega za jezik. V tej perspektivi se jezik kaže kot ustvarjalna imaginativna moč, zmožna, da se spusti tudi

v tiste globine resničnosti, ki analitičnemu umu niso dostopne. Tu se kaže napetost med mislijo in jezikom.

## 1.1 Beseda je živa

Teologija misli Boga. V svoji strasti pa se s tem ne zadovolji. Zaveda se, da Boga ni mogoče zapreti v toge matematične razumske formule. Obenem ve, da je mogoče misliti le znotraj jezika. Misliti pomeni, pogovarjati se s seboj in z drugimi; pomeni, uporabljati besede, ki prinašajo pomene; brez njih bi bil svet brez pomena. Jezik je ustvarjalen in poetičen; jezik je »živ in ima dušo« (Platon, *Fajdros*, 276A8); zato jezik potrebuje čas, da izgovori hoteno, in tišino, v kateri misel zori.

Jezus Kristus sam je Beseda; po Besedi je Bog spregovoril človeku in v njej med ljudmi *je*. Beseda je najprej oblika, forma, zmožna, da zajeme različne vsebine; beseda ima zmožnost, da vestno razkrije to, kar označuje. Razkriva pa ne le vidno, ampak tudi nevidno resničnost. Zato se je lahko v Besedi/besedi razodelo tudi življenje Boga, potopljeno v skrivnost. Iz tega razodetja se uči teologija, »uči se o Bogu od Boga« (Atenagora Atenski, *Legatio pro Christianis* VII); »Bog [namreč] govori dobro o Bogu« (Pascal 1986, 294). Teologija zato ne preneha govoriti, razlagati, interpretirati. Pogosto ponavlja isto, ne iz avtomatizma, ampak z željo, prebuditi misel k novi pomenskosti in k novi izraznosti. Boga izreka z vedno novimi besedami, v drugačnih ritmih in kontekstih, ki dajejo videti vedno nekaj novega. Pogled v zgodovino kaže, da je človek uporabil množstvo različnih govorov o Bogu, od katerih vsak razodeva Boga na novo, drugače. Da bi Bog v svoji resnici v človekovem življenju zasijal v vsej polnosti, je človeku govoril na različne načine: v mitičnem in pesniškem, v pravnem in modrostnem, v dobessedno-zgodovinskem in metaforično-simbolnem jeziku, končno v jeziku evangelija in pričevanja.<sup>2</sup> Bog je kakor vodnjak, iz katerega je mogoče na različne načine zajemati pomene in smisle, ne da bi vodnjak izpraznil. O tem govori srednjeveška legenda o sv. Avguštinu. Avguštin je na morski obali srečal dečka – Jezusa –, ki je v morski školjki, znamenju vere, iz morja pretakal vodo v luknjo na obali. Na vprašanje: »Kaj počneš?« je deček odgovoril, da želi v luknjo preliti vso vodo morjã. Na ugovor sv. Avguština, da je to nemogoče, je deček odvrnil: »Res, a pretočiti vode morjã v to luknjo bo meni uspelo laže in hitreje, kakor bo tebi uspelo preliti skrivnost Svete Trojice in njene-ga božanstva v tvoj mali razum – kajti skrivnost Svete Trojice v razmerju do tvoje-ga duha in mišljenja je večja in obširnejša, kakor je velikost morja v razmerju do te luknje.« (Jacobus de Voraigue 1910, 5:23–33 [The Life of S. Austin of Hippo])

## 1.2 Beseda gre v globine resničnosti

Najprej – beseda označuje. Kako? Niti besede niti jezika si ne smemo predstavljati kot mrtvo fotografijo, ki trpno odslikava zgolj vidno površino resničnosti. Jezik,

<sup>2</sup> »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekaj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu, ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet. On, ki je odsvit njegovega veličastva in podoba njegovega bitja ter nosi vse z besedo svoje moči, je dovršil očiščenje od grehov, sédel na desnico veličastva na višavah ter postal toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime je dobil mimo njih.« (Heb 1,1–4)

ki je – kot teološki – strasten, je prodoren, ustvarjalen in ne varčuje s sredstvi. Od misli, ki si predstave ustvarja znotraj strogih logičnih okvirov in pod strogimi pogoji resnice, se jezik razlikuje po ustvarjalni domišljiji; ta domišljija gre više, širše in globlje od misli. Ustvarjalnost jezika se kaže v rabi metafor, simbolov, ritma, melosa in verzov. Če je treba, se jezik spremeni v poezijo, za katero mnogi verjamejo, da je misel v najfinejši, v najvišji obliki – pesniško obliko so prvi uporabili filozofi, v njej se izražajo psalmi in Visoka pesem –, vse to z namenom, narediti resničnost, ki je najgloblje skrita, najteže izrazna in najbolj nedotakljiva, v primeri obliki razumljivo človeku.

Bistvo besed je, da kažejo prek samih sebe. Vsak znak označuje nekaj, kar znak sam ni. Vzemimo za zgled besedo »kruh« – najprej je to zgolj slika (= »kruh«) pred mojimi očmi; v tej sliki pa prepoznamo nekaj več, v njej prepoznamo znak, ki označuje vsakdanjo hrano. Ta slika (»kruh«) je torej več kakor slika – ta slika je znak. Znak misel *prenese* z neke slike na to, kar slika označuje.

Prenosno funkcijo imajo lahko tudi pomeni. V evangelijskem kontekstu pomen izraza »dobri pastir« ne označuje zgolj pastirja, ki dobro skrbi za svojo čredo, ampak Jezusa Kristusa. Kristus seveda ni pastir v dobresednem pomenu – pogled na Jezusa Kristusa skozi izraz »dobri pastir« pa na Jezusu Kristusu prikaže vidik, ki bi ostal neviden. V tem smislu je izraz »dobri pastir« nosilec izraza »Jezus Kristus«; pomen prvega izraza je nosilec pomena drugega izraza »Jezus Kristus, dobri pastir«. Zmožnost besede, da s svojim pomenom odpre pomen druge besede, dela nevidno vidno in omogoča razumeti to, česar doslej nismo razumeli. Besede in pomeni, uporabljeni v prenesenem smislu, zato omogočajo vpogled tudi v skrivnosti najglobljih resničnosti. Pomislimo na Platona: v besedi »sonce« je prepoznal zmožnost, da metaforično označi idejo dobrega, ki jo je postavil na najvišje mesto, celo onstran bivajočega. Metaforična zmožnost besed lahko duha vodi tudi v najglobljo resničnost in mu govori o tem, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo /.../, vse, celo božje globine« (1 Kor 2,9–10).

Kakšna je torej vloga besede v razmerju do misli? Že Aristotel je za izhodišče svoje analize misli in resničnosti vzel jezik, ontološke kategorije je opredelil na podlagi besednih vrst. V zadnjem stoletju pa se je filozofija še bolj zavedela, da človeku ni nič bližjega kakor jezik. Antična in srednjeveška filozofija je mislila bivajoče, ne da bi se spraševala o tem, koliko na razumevanje bivajočega vplivata zavest ali jezik, in novi vek je filozofsko misel utemeljil na vprašanju zavesti, ki določa človekovo razumevanje bivajočega, filozofija 20. stoletja pa najde izhodišče v jeziku. Ta radikalna sprememba v filozofski strategiji je dobila ime »jezikovni preobrat«. Po prepričanju filozofije jezika sta človeku jezik in beseda bliže kakor zavest ali to, kar *je*; vse, kar *je*, in vse, česar *se zaveda*, je človeku dano *po besedah*, *po pomenih*. Brez besed človek ne more misliti; brez besed se ne more pogovarjati sam s seboj. Besede so torej most do tega, kar človek je in česar se zaveda. Ne nazadnje, samemu sebi je dan v besedah in po besedah. Wittgenstein je zato zapisal: »Meje jezika so meje mojega sveta.« (1976, 5.62) Že veliko prej pa je sofist Gorgias trdil: »Beseda je vladar.« (*Predsokratiki* 1946, 140 [DK 74 B 1])

Brez besed bi svet potonil v temo. Zato je treba besede – njihove pomene in smisel – nenehno interpretirati in razlagati. Tako ohranjamo svoj pomenski svet, ga širimo in poglobljamo. V tem smislu je Goethe dejal: »Ljudje ne vedo, koliko časa in naporov je potrebnih, da bi se naučili brati. Za to sem potreboval osemdeset let in še ne morem reči, da mi je uspelo.« (Goethe in Eckermann 1976, 709 [25. 1. 1830]) Zmožnost branja nam omogoča, da neko besedilo in resničnost razumemo vedno bolje. »Vedno bolje razumeti« pa pomeni, preseči neko razumevanje z novim razumevanjem. To je rezultat metaforičnega, analogičnega širjenja pomenov. Kolikor bolj je neka resničnost globoka in skrita, toliko bolj je njeno spoznanje odvisno od ustvarjalnih metaforičnih zmožnosti duha: omogočajo nam, da manj znani pomen ene besede doumevamo v luči pomena druge besede, ki nam je bolj poznan. Brez metaforičnih zmožnosti tudi pojmov, kakor sta »bit« in »Bog«, ne bi mogli misliti. Mislimo ju po zaslugi metaforičnosti besed, ki dopušča, da skozi pomen ene besede bolje razumemo pomen druge besede in s tem nevidno naredimo vidno. Tako se pomen besed širi in misel napreduje.

### 1.3 Beseda gre v globine človeka

Beseda tudi oblikuje tistega, ki jo izgovarja. Kako torej beseda učinkuje v tistem, ki jo izgovarja? Natančneje, kako v tistem, ki izgovori besedo Bog, beseda Bog odmeva?

Z izgovarjanjem besed človek odklepa resničnost sebi in drugim; stvarjem daje imena, pomene in smisle; nevidno dela vidno in pojasnjuje skrivnosti; vse to pa – vzvratno – učinkuje na človeka. Iz teh razmišljanj je nastala »filozofija govornih dejanj« (John L. Austin, John R. Searle, Jean Ladrière, Donald D. Evans). Ta filozofija uči, da besede in stavki niso zgolj slike (reprezentacije) stvari in stanj stvari, ampak dejanja, ki človeka vključujejo vase s tem, ko v njem ustvarjajo pogled na svet in človeka preoblikujejo (Avsenik Nabergoj 2015; 2014). Jezik torej oblikuje človeka: pripovedi ga silijo k resnicoljubnosti; obljube ga vzgajajo v iskrenosti; ukazi v njem krepijo odločnost; etična govorica ga dela krepostnega; bogoslužna govorica ga napravlja pobožnega.

Kako beseda spreminja človeka, se kaže v svetopisemskem poročilu o Izaiju, ki je bil poklican v preroško službo (Iz 6,1–5). Izaija je imel na začetku svoje preroške poti videnje Gospoda. V tem videnju je slišal besede sêrafov, ki so vzklikali: »Svet, svet, svet je Gospod nad vojskami.« Nanje se je prerok odzval z besedami: »Gorje mi, izgubljen sem, ker sem mož z nečistimi ustnicami.« Besede sêrafov torej odmevajo v notranjosti preroka in mu dajo spoznati njegovo nečistost, grešnost in šibkost. Tedaj, poroča Izaija, je k njemu »priletel eden izmed sêrafov in v svoji roki držal žerjavico, ki jo je bil s kleščami vzel z oltarja. Dotaknil se je mojih ustnic in rekel: ›Glej, tole se je dotaknilo tvojih ustnic, tvoja krivda je izbrisana, tvoj greh je odpuščen.‹ Nato sem slišal glas Gospoda: ›Koga naj pošljem? Kdo bo šel za nas?‹ Rekel sem: ›Tukaj sem, pošlji mene!‹« Besede Svet, svet, svet ..., v katerih se razodeva veličastvo Boga, naredijo iz Izaija novega človeka. Izaija se ni spremenil le navzven ali psihološko, ampak eksistencialno, v svojem načinu bivanja. Spremenilo se je njegovo razumevanje resničnosti; postal je novi človek.

Jezik smo torej opredelili kot živo silo, ki je ustvarjalna in iznajdljiva do neskončnosti. Izhaja iz predstav, pridobljenih v vsakdanji izkušnji, te predstave pa lahko uporabi tudi metaforično in simbolno in se tako spusti v najbolj skrite predele resničnosti. S tem jezik v človeku spreminja njegove poglede in njegova videnja, spreminja njegove načine bivanja in ga lahko naredi novega človeka.

## 2. Beseda Bog v etimologiji

Ta temeljna spoznanja, ki sta jih v 20. stoletju izpostavili filozofija jezika in filozofska hermenevtika, uporabimo sedaj pri analizi besede Bog. Besedo bomo analizirali v njeni metafizični in evangelijski rabi, najprej pa bomo pogledali, kaj nam o njej pove etimologija, to je, veda o izvoru besed. Etimologija besede »Bog« kaže, kako je človek v nekem času in v nekem prostoru Boga izkušal in kako je razumel vsebino te besede. Oglevali si bomo štiri korene, iz katerih so v različnih jezikih izpeljali besedo za Boga: *bgah*, *dei-*, *'ēlōhīm* in *yhwh*.

Zaustavimo se najprej v slovanskem svetu. Leta 1944 je akademik Ivan Grafebauer v *Bogoslovnem vestniku* v študiji o izvoru slovanske besede Bog pokazal, da beseda izvira iz indoevropskega korena *bgah*, ki pomeni »podeliti«, »razdeliti«. Slovanska duša je torej Boga doživljala kot bogastvo, ki se razdaja; v njem je vide-la darovalca oziroma »daritelja«. Od tod se je razvilo obče ime za božanstvo.

Grška beseda Zeus in latinska beseda Deus, pa tudi sorodne besede *daiva* v stari perzijsčini, *deivai* v stari cerkveni slovanščini ali *deva-* v sanskrtu izvirajo iz indoevropskega korena *dei-*, ki pomeni »blesteti se«, »svetiti se«. Različni jeziki so iz tega korena razvili besedo za dan (slovenščina »dan«, latinščina »dies«), iz njega je nastalo tudi ime za »vrhovnega boga Indoevropejcev, ki je bil svetlo nebo« (Snoj 1997, s. v. dan). Ponovno spomnimo na Platona, ki je v soncu našel najprimernejšo metaforo za oznako dobrega kot najvišje ideje.<sup>3</sup>

Hebrejščina ima za Boga dve imeni: *'ēlōhīm* in Jahve [*yhwh*]. Prvo izhaja iz korena *'ēl* in pomeni »biti močan«, »biti spredaj« (Toorn, Becking in van der Horst 1999, 274; 352–3). Pri razlagi imena Jahve pa se že zaplete. Nekateri menijo, da bi bila lahko beseda skrajšano lastno ime kakega od prednikov ali bogov prednikov, drugi vidijo njen izvor v korenu *hwy*, ki pomeni »želeti«, »ljubiti«, »pasti« ali »pihati«, tretji pa v korenu *hyh*, ki pomeni »biti« (910–920). V tem smislu božje ime razlaga tudi Sveto pismo. Na vprašanje Bogu, kakšno je njegovo ime, je Mojzes iz gorečega grma prejel odgovor: »Jaz sem, ki sem.« (2 Mz 3,14) Odtlej se razlagalci sprašujejo, kaj je Bog hotel s tem imenom človeku sporočiti. Nekateri pojasnjujejo, da je s tem imenom želel Bog svojo identiteto prekriti (2 Mz 32,30; Sod 13,18);

<sup>3</sup> O soncu pravi Platon v *Državi* (1976, 509 B): »Sonce ne podeljuje vidnim stvarim samo sposobnosti, da jih lahko vidimo, temveč je hkrati tudi vzrok njihovega nastanka, rasti in uspevanja, ne da bi bilo tudi samo nekaj, kar nastane.« Po podobnosti s soncem pa opiše tudi idejo dobrega: »Prav tako stvarim, ki jih je mogoče spoznati, dobro ne daje samo sposobnosti, da jih spoznamo, temveč so mu le-te dolžne hvaliti tudi za svojo eksistenco, za svojo bit, čeprav sámo dobro ni nič eksistentnega, vendar s svojo zvišenostjo in močjo prekaša to, kar obstaja.«

drugi pravijo, da v tem imenu razkriva svojo neskončnost in neprimerljivost; tretji vidijo v njem obljubo odrešenja: »Jaz sem tisti Bog, ki sem tu za vas, da vas rešim.« (Oz 1,9; Sveto pismo [SDP], op. k 2 Mz 3,14) Morda pa je Bog hotel reči, da je kratko in malo to, kar je, preprostost sama (tako so Boga dojemali novoplatoniki), drugače od ljudi, ki smo največkrat to, kar nismo, in nismo to, kar smo. Interpretacija božjega imena »Jaz sem, ki sem« je imela velik vpliv v filozofiji in je pomenila most med Svetim pismom in filozofijo. Vélíki razlagalec Svetega pisma in filozof, Filon Aleksandrijski (ok. 20 pr. Kr.–ok. 40 po Kr.), je razlagal, da je z imenom, ki se je z njim predstavil Mojzesu, hotel Bog reči: »Meni lastno je to, da sem, in ne, da se o meni govori.« (Philon d'Alexandrie 1964, 36 [§ 13]) Omenimo, da raba pojma »biti« za opis pojma »Bog« ni povsem samoumevna; skozi vso zgodovino filozofije so se namreč slišali tudi pomisleki, da pojem »biti« ne zmore primerno in bistveno označiti pojma »Bog«.

V zgodovini razvoja besede »Bog« je torej človek v Bogu videl darovalca, od katerega živi, svetlobo, ki mu odpira svet, moč, ki ga nosi, bitje, ki mu daje biti. Po psalmistovem prepričanju postaja človek podoben podobi, ki si jo o Bogu ustvarja (Ps 115,8; 135,17). Če so to srebrni ali zlati maliki, ki so delo njegovih rok, postaja podoben njim. Podobe bogov, ki se skrivajo v etimoloških izvorih imen, zato oblikujejo tudi človekov notranji svet, njegove vrednote in ideale, razmišljanje in čutenje.

Kakor ugotavlja Jože Krašovec (2015) v študiji o imenih za Boga/ove v hebrejskem Svetem pismu, pa božje ime nagovarja in zavezuje tudi Boga samega. Zaradi svojega imena Bog ukrepa (Jer 14,7), človeka ne zaničuje (14,21), zadržuje svojo jezo (Iz 48,9), odpušča človekovo krivdo (Ps 25,11).<sup>4</sup> Vse to dela Bog zaradi svojega imena. Tudi za Boga je njegovo ime zavezujoče.

V nadaljevanju bomo izpostavili dve skrajni obliki, v katerih sta filozofija in judovsko-krščansko izročilo izrekala božje ime. Za vodilo svojega razmišljanja bomo vzeli misel sv. Avguščina, v kateri izpostavi dve skrajni možnosti človekovega razumevanja Boga. V *Izpovedih* je sv. Avguštin zapisal: »Ti pa si bil globlji v meni kakor moja najgloblja notranjost in višji kot moja najvišja misel.«<sup>5</sup> (1984, 46 [3.6]) Z metaforama »višji« in »globlji« označi Avguštin božjo presežnost, kakor se ta presežnost kaže na dveh polih človekovega bivanja: beseda »višji« označuje božjo presežnost v metafizičnem smislu kot najširši okvir in poslednji temelj sveta in vsega bivajočega, ki je onstran sveta; beseda »globlji« pa opisuje izkušnjo nedojemljive bližine Boga v človekovem življenju. V prvem pomenu je Bog presežnost, ki jo mora misel iskati *onstran sveta*, torej: onstran vseh izkušenj o svetu; v drugem pomenu je Bog »predmet« nekakšne pred-svetne izkušnje, ki jo ima človek *tostran sveta*,

<sup>4</sup> »The word *šēm* ›name‹ in relation to God, and especially self-revelation of his name using the expression ›my name‹ (*šēmī*) in Exodus 6:3, manifests God's determination that he will act for the sake of his ›name.‹ This idea is central in Ezekiel 20 (vv. 9, 14, 22, 44), where God assures that, in all limitations of human actors, he fulfils his purpose ›for his name's sake‹ (cf. Jer 14:7, 21; Isa 48:9, 11; Ps 25:11; 79:9, etc.). God is bound to vindicate his ›name‹ or ›character‹ before Israel and before the world by fulfilling his redemptive purpose.« (Krašovec 2015, 557)

<sup>5</sup> »Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo.«

torej: pred izkušnjo sveta. Po Avguštinu je Bog tisti, ki je višji od najvišjega domača človekove misli, pa tudi tisti, ki je globlji od najgloblje izkušnje sveta – v obeh primerih je neskončen: neskončna višina, neskončna bližina. V nadaljevanju se bomo pomudili pri obeh metaforah.

### 3. Beseda Bog v jeziku metafizike: *Causa sui*

Zaustavimo se najprej pri vprašanju, kaj pomeni Avguštinova oznaka za Boga: »višji od najvišje misli«. Avguštin je imel tu nedvomno pred očmi spoznavne zmožnosti duha v njihovi najvišji, najbolj abstraktni, univerzalni in izvorni obliki. V besedah, da je Bog »višji od mojih najvišjih višin« (lat. *superior summo meo*), se kaže vpliv, ki sta ga imela na Avguštinu novoplatonizem in novoplatonska negativna teologija (Avguštin 1984, 132 [7.9]). Negativna teologija trdi, da je Bog kot temelj vsega bivajočega onstran bivajočega in onstran uma in je zato zavil v skrivnost; Bog je skriti Bog (lat. *Deus absconditus*). Kakor ni mogoče misliti kroga, ki je površinski lik in je zato viden, brez središčne točke, ki ni površina in zato ni vidna, tako si ni mogoče misliti vsega bivajočega, ki »je«, brez Boga, ki ni del bivajočega in ga zato ne moremo opisati z glagolom »je«. Véliko poznavalec novoplatonizma, Jean Trouillard (1973, 11), povzema: »Negativna teologija konstituira ontologijo.« Temelj novoplatonske ontologije je »negativna henologija [nauk o enem, op. R. P.]« (Aubenque 1971, 101–108).

A v našem zahodnem filozofskem izročilu je imela negativna teologija le postransko vlogo; to izročilo je prednost dajalo metafiziki, ki se je napajala iz Aristotela in iz Platona in ne iz novoplatonizma. Martin Heidegger pravi, da je eksistenca grštva sama filozofska in da beseda »*philosophia*« govori grško. Zato je tudi zahodnoevropska zgodovina, ki ima izvor v grštvu, v svojem najbolj notranjem zgodovinskem teku izvorno »filozofska«, to je: pod vplivom metafizične misli Platona in Aristotela, ki sta vse do 20. stoletja določala miselna obzorja Zahoda. (Heidegger 1956, 12–13) Nadalje je Heidegger to filozofsko izročilo opisal kot metafizično, to pa je samo v sebi »onto-teo-logija« oziroma »onto-teo-logika« (Heidegger 1957, 45; 62–63). S to opredelitvijo metafizike je Heidegger želel poudariti njen logocentrizem. Po njegovem prepričanju je v metafiziki logika prevladala nad fenomenom, to je: misel se ne podreja fenomenom, kakor se ti fenomeni kažejo, ampak si jih sama podredi in ukroji po svojih kriterijih in kategorijah.

Po Heideggerju je bila podreditev biti in Boga logiki usodna zmota, ki je metafiziko privedla v nihilizem. Na vprašanje, kako je Bog prišel v metafiziko, odgovarja Heidegger, da metafizika misli na podlagi načela metafizične vzročnosti. Po tem načelu ima vse, kar je, svoj temelj in razlog (nem. *Grund*). Ničesar torej ni, kar ne bi imelo temelja in razloga za svoje bivanje. Isto velja tudi za *bivajoče kot celoto* – temu je metafizika našla temelj v *najvišjem bivajočem*.

Metafizika je torej temelj biti vsega bivajočega našla v najvišjem bivajočem, v Bogu. Bogu pripiše, da je izvor oziroma nekakšna »tovarna biti«, ki »proizvaja«



tudi svojo lastno bit. Drugače od vseh drugih bitij najvišje bivajoče svoje lastne biti ne prejema, ampak jo »ustvarja« samo. Najvišje bitje, Bog, je zato samovzrok (lat. *causa sui*). *Causa sui* pa je po Heideggerju »ime za Boga v filozofiji« (Heidegger 1957, 64). Tu se je zgodila usodna zmeta: metafizika je podlegla pozabi biti; pozabila je, da *biti*, ki bivajočemu daje, da *je*, ni mogoče podrediti *bivajočemu*, ker jo od bivajočega radikalno razlikuje »ontološka diferenca«. Biti ni mogoče misliti po vzoru bivajočega. Ko je metafizika bit podredila bivajočemu in jo začela misliti po vzoru bivajočega, se je zapisala toku nihilizma. Nihilizem ima torej izvor v metafizičnem aksiomu, po katerem je vse bivajoče – sem sodi tudi bit – podrejeno metafizičnemu načelu vzročnosti.

Kot samovzrok (lat. *ens a se* (bitje od sebe)) je Boga razumel tudi sv. Anzelm (1033–1109). Ker je Bog najvišje bivajoče, ne more ne biti – bit mu zato nujno pripada in je ne prejema od drugod, ker drugače ne bi bil najvišje bitje –, a bitja, višjega od njega, ni (Stres 1994, 215–226). V Anzelmovem ontološkem dokazu za Boga se jasno kaže prvenstvo logične misli nad bitjo in nad Bogom; pokaže se, da metafizika Bogu odmerja le prostor znotraj svojih zmožnosti, kakor da Bog okvira človeške misli ne bi mogel presepati. Ontološki dokaz razume Boga kot tistega, »nad katerim si višjega ni mogoče misliti« (Anzelm 1983, 191 [*Proslogion*, pogl. 3]). Z drugimi besedami: misel zapre Boga v okvir svojih zmožnosti in kategorij. Tu se jasno kaže naslednje: *bit* je podrejena *najvišjemu bitju*, *Bogu*, Boga pa omejuje *miselni* okvir. To pomeni, da si metafizična misel Boga oblikuje v skladu s svojimi merili in znotraj svojih meja. Bog metafizike je rezultat, proizvod, miselnih procesov, in ne svojega razodevanja; Bog je torej malik in ne živi Bog.<sup>6</sup> O tem, da je bil logocentrizem – podrejanje biti in Boga logičnim kategorijam – metafizična stalnica, govori tudi Descartesov: »Mislim, torej sem.« Po Descartesu je mogoče izreči »sem« le znotraj »mislim«: »sem«, ker mi to sporoča »mislim«; »mislim, torej sem«. V metafizičnem izročilu ima zato logika prvenstvo nad fenomenalizacijo, nad tem, kako se fenomeni kažejo. Metafizika tako Boga ne razume kot življenje, ampak kot najvišje bivajoče, ki ga misel odkrije na koncu svojih procesov kot poslednji, popolni, idealni, normativni, nujni okvir in temelj vsega bivajočega. To, kar je misel odkrila kot predpostavko svoje logičnosti (= zahteva po utemeljenosti), je pripisala Bogu – ob tem pa je pozabila na mesto Boga sredi življenja, ki ni logično določljivo.

Metafizično prvenstvo logike nad bitjo odseva tudi v ideji Boga geometra oziroma Boga matematika. To idejo, ki ima korenine pri Platonu in v njegovi recepciji pitagorejske misli, je Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) povzel v stavku: »Ko Bog računa in misli, svet nastaja.«<sup>7</sup> (Leibniz 1978, 7:191) Ideja Boga geometra je izpeljana iz metafizike, ki postavlja logiko in njeno vzročnostno načelo nad fenomenalizacijo biti in nad njeno dogodkovnost. »Bivajoče kot tako – to je: bit – se določa iz bistva mišljenja, iz omejitve tega, kar pripada mišljenemu, iz mišljenega. Pot vodi od bistva mišljenja k bistvu biti, od logike k ontologiji.« (Heidegger 1990, 35–36) Leibniz pa v

<sup>6</sup> »Metafizični Bog kot *causa sui* je v resnici pojmovni malik.« (Klun 2016, 27)

<sup>7</sup> »Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.«

svoji misli le povzema Galileja, ki je odprl vrata v novi vek. Galilej vrat v novi vek ni odprl s svojimi empirični poizkusi, ampak s prevzemom matematičnega platonizma. Tako je Galilej opustil srednjeveško podobo *prostora sveta*, ki je prostor dojemala v njegovi vsebinski konkretnosti in različnosti, in jo nadomestil z novo podobo abstraktnega, homogenega, nediferenciranega prostora evklidske geometrije. Alexandre Koyré (1968, 19–20; Albertson 2014, 6) je to menjavo opisal kot »matematizacijo (geometrizacijo) narave, in zato, matematizacijo znanosti«.

Prek srednjega veka je tej podobi Boga mogoče slediti nazaj do Platona. Kljub temu da je bila v srednjem veku le malo znana, je bila pomembna za nastanek novoveške znanosti. Nikolaj Kuzanski (1401–1464) pravi: »Bog je pri stvarjenju sveta uporabil aritmetiko, geometrijo, obenem tudi glasbo in astronomijo. /.../ Prvine pa so vse čudovito urejene od Boga, ki je vse ustvaril po številu, teži in meri.«<sup>8</sup> (Nicholas von Kues 1964, 1:410–412 [*De docta ignorantia*, II.13]) Robert Grosseteste (ok. 1175–1253) je Boga imenoval »števec« (lat. *numerator*) ali »prvi merilec« (lat. *mensurator primus*) (McEvoy 1982, 168–180). Pomembno vlogo v srednjeveškem razvoju te ideje je imela chartrska šola, zlasti Thierry († ok. 1150), ki je v novoplatonskem duhu Boga označil z izrazom »število brez števila« (lat. *numerus sine numero*) (Thierry of Chartres 1971, 103 [*Commentum* IV.29]). V tem smislu, ki Boga vidi kot izvor matematične urejenosti sveta, obenem pa ga postavlja tudi nad to matematično strukturo, je treba razumeti Avguštinovo (412–485) podobo Boga matematika: »V vsem, v čemer boš razpoznal mere in števila in red, išči stvaritelja. Tam, kjer je mera najvišja, število najvišje, red najvišji, ne boš našel drugega – našel boš Boga, o komer se najbolj resnično pravi, da je vse razporedil po meri, številu in teži.«<sup>9</sup> (*De genesi adversus Manichaeos* XVI. 26, PL 34:185–186) Prav tako najdemo misel o Bogu geometru pri Kasiodorju (ok. 485–580), po komer »Sveta Trojica uporablja geometrijo [*geometrizat*], ko svojim stvareninam daje različne vrste in oblike« (v: Zaitsev 1999, 540).

Končno ima to izročilo izvor v Platonovem *Timaju*, ki prevzame pitagorejsko matematično podobo sveta v naslednjih mislih: »Ko pa se je poskušalo vesolje urediti, so ogenj, voda, zemlja in zrak že na začetku imeli določene sledi svojih (lastnosti), vendar pa so se v vseh ozirih nahajali v takšnem stanju, v kakršnem se verjetno nahaja karkoli, ko je od tega odsoten bog; ker so torej tedaj po naravi nastali takšni, jim je (bog) najprej ustvaril različne like s pomočjo oblik in števil. No, da jih je bog sestavil kar najlepše in najboljše, kolikor je bilo to mogoče, in sicer iz tega, kar samo ni bilo takšno, naj velja za nekaj, kar trdimo vselej in pri vsem.« (*Tim.* 53b)

V očeh tega izročila, ki ima podlago v metafiziki, je Bog matematik oziroma geometer, zato je svet, ki ga je ustvaril ali uredil, idealen in matematično strukturiran. Okvir vsega obstoječega je torej racionalen; ta racionalnost ustvarja vase zaprt

<sup>8</sup> »Est autem deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione ... Admirabili itaque ordine elementa constituta sunt per deum, qui ›omnia in numero, pondere et mensura‹ creavit.«

<sup>9</sup> »In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit.«

prostor, v katerem ima vsak »Zakaj?« tudi svoj »Zato«; utemeljenost v njem je brezhibna. Ne glede na to, ali so filozofi izvorno mesto te racionalne izkušnje prepoznavali v svetu ali v duhu, kakor na primer Kant, ostaja bistvo metafizike isto: podrejenost bivajočega logičnemu. Kakor v matematiki je tudi v svetu vse povezano. Ideja sveta, ki spominja na nekakšno matematično kletko, je danes živa. Pomislimo na Stephena Hawkinga, danes enega največjih matematičnih umov, ki – priklenjen na invalidski voziček – v moči svojega matematičnega uma potuje vse do meja vesolja. Ker v tem vesolju vse funkcioniira, vesolje – tako Hawking! – Boga ne potrebuje. Prihajamo torej iz izročila, ki mu vlada metafizično-matematični um; ta um v duhu grške filozofije išče zadnje predpostavke vsega bivajočega. Najde jih v najvišjem, najpopolnejšem, nujnem, zadnjem cilju vsega obstoječega, ki je od nikogar gibano gibalo in ki deluje kot metafizično-matematična kletka. To najvišje bitje ali prva, nepogojena predpostavka, ki jo metafizika imenuje Bog, je sama podrejena vzročnostnemu načelu, ki ustvarja vase zaprt, samozadosten prostor mogočega. V njem izračun in vzročnost določata meje mogočega; nemogočega ne dopuščata.

Takšen Bog – Bog metafizike ali matematike – pa v človekovi notranjosti ni našel odmeva; človeka je pustil praznega; izkazal se je za nepotrebne in odvečne. Zanj Heidegger (1957, 64) pravi, da »k temu Bogu človek ne more niti moliti niti mu ne more žrtvovati. Pred [njim] ne more iz spoštovanja pasti na kolena in pred tem Bogom ne more igrati in plesati.« Ta Bog človeka ni nagovoril v njegovi biti, ni ga potegnil vase in njegovega življenja ni obogatil s smislom, z mnogimi skrivnostnimi svoje najgloblje resničnosti. Ta Bog idealno ureja človekov svet, ne odgovarja pa na potrebe njegovega življenja. To izročilo se je zato izteklo v duhovno praznino, v nihilizem, v katerem je – kakor je v *Veseli znanosti* zapisal Nietzsche – metafizika Boga izčrpala do smrti. Zato se Heidegger upravičeno sprašuje, ali ima metafizično-matematična teologija pravo podobo o Bogu ali pa je ta podoba zgolj metafizičen malik. In še, sprašuje se, ali ni zato Bogu bliže »brezbožno« mišljenje, to je, mišljenje, ki se ne podreja metafiziki in ne onto-teo-logiji. (Heidegger 1957, 65)

#### 4. Beseda Bog v jeziku evangelija: Oče

Bog, za katerega Avguštin pravi, da je »globlji v meni kakor moja najgloblja notranjost«, pa se kaže na drugem polu človekove izkušnje. Ne kaže se kot *samovzrok*, ki ga misel odkriva kot svojo lastno predpostavko in kot nujni, samozadostni temelj vsega, kar je. Kot samovzrok lahko metafizični Bog odgovarja na vprašanje: »Zakaj je sploh kaj in ne nič?« (Leibniz 1978, 6:602; Heidegger 1967, 210), takšen Bog pa se ne dotakne človeka osebno, v njegovi notranjosti. Bogu, »višjemu od moje najvišje misli«, ki ga misel dojema kot čisto nujnost in zato ne more ne biti, ni mogoče reči »Ti«. V božanskosti tega Boga se ne kaže nič človeškega. Ta Bog ne vidi človeške vsakdanosti v njenih vzponih in padcih, ki človeka delajo človeka. Po Avguštinu ta ideja Boga, ki drži v svojih rokah metafizične in matematične nitke resničnosti, ni dovolj božja.

Filozofsko idejo Boga zato dopolnjuje evangelijska izkušnja. Ta izkušnja predstavlja Boga kot nedoumljivo bližino, kot jaz, »ki je v mojem jazu bolj jaz, kakor sem jaz« (Paul Claudel, *Vers d'exil*, VII). Ta izkušnja ni oddaljena ideja, ampak je prevratna bližina, ki je metafizika ni zmožna dojeti in tematizirati. To evangelijsko sporočilo: Bog je »sestopik« k človeku, »da bi spoznali neizrekljivo božjo dobrotljivost« (Janez Krizostom, *In Gen.* 3,8 [hom. 17,1]), je teologija opisala s pojmom »sestopanje« (lat. *condescensio*).<sup>10</sup> Če metafizika Boga prikazuje v luči presegevanja (transcendencija), ki sega više od najvišjih višin in se končuje v negativni teologiji, potem evangelijski Boga prikaže v luči sestopa (*condescensio*) v sredo človeškega življenja, ki prevrača način človekovega življenja. V obojem se pokaže, da beseda sama ni zmožna zadostno zajeti skrivnost Boga: metafizika se konča v tišini in v negativni teologiji, evangelijski pa v spreobrnjenju (gr. *metanoia*) in v novem načinu bivanja. V nadaljevanju bomo poskušali opisati to prevratno izkušnjo, ki jo sproža božji sestop in se kaže v evangelijskem umu.

Bog se je Mojzesu iz gorečega grma predstavil z besedami: 'ehyeh 'ăšer 'ehyeh. Izročilo je to samo-poimenovanje Boga navadno prevajalo z izrazom »Sem, ki sem«. S tem pa ni dovolj poudarilo dejstva, da Bog svojega imena tu ne predstavi v dovršni, ampak v nedovršni obliki. Bog sebe ne predstavi kot sklenjeno zgodbo, kot dopolnjeno, vase zaprto resničnost, ampak dinamično, kot dogajanje. Zvestejši prevod: »Jaz sem, ki bom« – s poudarkom na »ki bom« – obrača misel v prihodnost. V človekovo življenje vstopa Bog skozi prihodnost, po tistem, česar še ni in kar je zato čista možnost. Bog govori jezik prihodnosti in ne jezika preteklosti; pred človeka ne stopa kot popolno, brezhibno, idealno bitje, ampak kot sopotnik, da bi prihodnost s človekom šele ustvarjal. Bit Boga ni kakor reka, ki se iz preteklosti vije v prihodnost, ampak kakor možnost, ki v življenje vstopa skozi vrata prihodnosti, da bi lahko človek živel nenehno novost – to je zakon človeške svobode. Prihodnost ni podaljšek preteklosti; tudi v Bogu ni nič starega, nič zastarelega, ampak je Bog čista, nenehna novost. V tej vednonovosti je Bog brezmejen – to je: Bog ni od sveta, ki človeka zapira v meje mogočega. V svoji brezmejnosti je nezaustavljiv: Bog je presegevanje (transcendencija), ki gre *onstran vseh meja*; je pa tudi sestopanje (*condescensio*), ki se spušča *tostran vseh meja*. Bog se torej brezmejno spušča tostran vseh meja, vse do človeka, v njegovo bližino in tudi tostran bližine – tako da je končno človeku bliže kakor njegova lastna bližina, da je »v meni globlji kakor moja najgloblja notranjost«. Drugače od ideje Boga geometra, ki se dviguje onstran vseh meja, je evangelijska izkušnja izkušnja brezmejne bližine Boga. V svoji brezmejnosti se Bog spušča tostran vseh meja, človeku naproti, da bi v zgodovinskem dogodku, po rojstvu svojega Sina, kot čista novost, postal Bog-z-nami, Emanuel, enak med enakimi, beseda, ki je meso postala.

<sup>10</sup> Ideja o božjem sestopu (lat. *condescensio*; gr. *synkatabasis*) dopolnjuje idejo božje transcendence. Pojem je izvorno uporabil Janez Krizostom (ok. 344 – 407). Nanj se sklicuje Aleksander Haleški (1185–1245), ko govori o pobožanstvenju duše, uporablja pa ga tudi Bonaventura (1217–1274). Bonaventura pravi, da je pobožanstvenje duše možno le kot dar, ki ga Bog svobodno nameni človeku po utelešeni in križani Besedi. Pobožanstvenje duše, v katerem se duša razcveti, je dar, ki si ga nihče ne zasluži in presega meje človekove narave. (*Dictionnaire de spiritualité* 1937–1995, 3:1417 [s. v. Divinisation]; *Koncilski odloki* 1980, 375 [BR, št. 13]); Peklaj 1979, 183)

V evangeliju se razodene Bog kot brezmejna bližina sama. Kaj pomeni izraz »bližina sama«? »Bližina sama« je tista izvorna »substanca«, ki omogoča vsakovrstno bližino: jaz omogoča, da je blizu samemu sebi in drugim, drugim omogoča, da so blizu njemu. »Bližina sama« je že tu, ko sam šele prihajam k sebi v svojo bližino. To bližino, ki mi je bliže kakor moja lastna bližina, je Avguštín prepoznal kot navzočnost Boga. Ta bližina je tista, ki človeka iztirja in preobrača: v njegovo življenje vnaša neobvladljiv nered; še preden pride k sebi, ga tam že čaka Bog, zato je zamudnik; še preden si zasluži biti, je samemu sebi že dan, zato je dolžnik. Vse to je posledica brezmejne bližine. Ta nered, ki ga ni mogel obvladati, je sv. Avguštín pri sebi obžaloval: »Pozno sem te vzljubil, Lepota, večno davna, večno nova.« (Avguštín 1984, 221 [10, 27]) Pozneje je doumel, da je – zmotno – luč življenja iskal tam, kjer je ni bilo; namesto notranjosti se je pustil odnesti zunanosti: »Zakaj luč je bila znotraj, jaz pa zunaj: nje ni bilo v prostoru, jaz pa sem pazil le na stvari v prostoru, in tam nisem našel prostora za počitek. Stvari me niso sprejemale /.../, niso mi pa tudi dovoljevale, da bi se vrnil tja, kjer bi mi bilo dovolj in dobro.« (131 [7,7]) Avguštínova izkušnja potrjuje, da človek po svoji naravi beži pred bližino kot takšno; po svoji naravi je metafizično bitje, nagnjeno v nasprotno smer, navzven, v prostor, v obvladovanje, v matematiko in v metafiziko. Že grška filozofija je ugotovila, da je človek po svoji naravi metafizik, ki se bližine izogiblje. Hoče obvladovati – noče biti darovan.

Prevratna novost evangelija je, da to bližino – obdarovanost, zastonjskost, milost – sprejme in jo naredi učinkovito, operativno. Drugače od metafizike, ki opredeljuje najširše okvire in poslednje počelo vsega bivajočega, izpoveduje evangelij »bližino samo«. Sprejeti »bližino samo« pomeni, sprejeti sebe v svoji nemoči in trpnosti; pomeni, da je moja bližina, po kateri in v kateri sem samemu sebi dan, položena v bližino, ki ni moja in je od moje globlja. Na mestu, kjer sam postajam »jaz«, je »ti«, ki mi podarja moj »jaz«. V svojem izvoru je »jaz« nemočni, samemu sebi podarjeni »jaz«. Avguštín ugotavlja to, česar naravni, metafizični razum noče priznati: »Kaj je tako zelo netvoje kakor ti?« (*In Iohannis euangelium* 29, 3, l. 21) Sem, ker sem samemu sebi darovan; mislim, ker sem najprej mišljen (Baader 1987, 230). Z drugimi besedami: moj jaz ni moj in si ga ne morem lastiti. Evangelij je zato »filozofija bližine same«; ne išče tistega, od katerega *višjega* ni mogoče misliti, kakor sv. Anzelm, ampak tistega, od katerega *bližjega* ni mogoče misliti. Evangeljska misel se zaveda, da jo bližina sama prevrača in spreobrača, da ji ne bo mogla biti nikoli povsem blizu, da je ne bo mogla dokončno domisliti in obvladati in da mora samo sebe sprejeti v svoji nemoči in obdarovanosti in se odreči hotenju po obvladovanju, ki je značilno za metafiziko.

Grki, ki so ustvarili metafiziko, so ustvarili tudi tragedijo. Bistvo tragedije je spoznanje, da *hamartēma* (usodna bivanjska zmeta in odklon) človeka nenehno ločuje od njega samega in mu onemogoča, da bi se kot človek uresničil. To temeljno, nepremagljivo razklanost so Grki doživljali kot tragično usodo. Evangelij pa sprejema to, česar naravni razum in metafizika nista zmožna dojeti in sprejeti: »bližino samo«. Skrivnost bližine je, da nezaustavljivo premaguje najgloblje razklanosti v človeku. Evangelij prihaja s sporočilom, da znotraj tragične razklanosti človeka, ki

k sebi prihaja z zamudo, v njem samem že čaka nekdo – ne kot brezhibno, idealno bitje, ampak kot bližina, ki je usmiljenje in odpuščanje. Avguštín spoznáva, da ga je ta nekdo v njegovi notranjosti poslušal, ko se je sam izgubljal v zunanosti: »Tebi je prihajalo na sluh vse, kar sem stokal v vzdihovanju svojega srca.« (1984, 131 [7,7]) To bližino, ki je v njem pred njim in je iz nje rojen, je Jezus imenoval Oče – Oče premošča razpoke, ki človeka razdvajajo, in odpravlja zamude, ki jih človek ima. Tako evangelij deluje.

Evangelij je bližina, zato je tudi sočutje in zdravi človeško razklanost. O tem nezmotljivo govorijo – ena za drugo – evangeljske pripovedi o božjem utelešenju, o usmiljenem Samarijanu, o očetu, ki na hišnem pragu pričakuje izgubljenega, razsipnega sina, o odpuščanju, za katero je Jezus prosil Očeta za svoje preganjalce. Pripovedi kar tekmujejo, katera bo lepše izrazila resnico o nedoumljivi božji bližini, ki je abstraktna metafizična misel ni zmožna izraziti.

Razodetje neskončne bližine Boga v evangeliju postavi svet na glavo in ustvari zgodbo, v kateri vse teče v nasprotno, napačno smer: mrtvi oživljajo, slepi spregledujejo, gluhi slišijo, mrtvoudni hodijo, device rojevajo, voda se spreminja v vino, maščevanje se umika odpuščanju, pettisočglava množica se nasiti s petimi hlebi kruha in z dvema ribama in še ostane. Evangeljski svet, postavljen na glavo, je čudež pri čudežu. V njem se dogajajo nemogoče stvari. To je učinek brezmejne bližine. (Caputo 2001)

Zgodbo o čudežnem evangeljskem svetu je seveda mogoče zavreči. Možno pa je nanjo pogledati tudi v luči evangeljskega aksioma: »Pri Bogu namreč ni nič nemogoče.« (Lk 1,37) Bližina je kategorija, ki je bolj kakor katerakoli druga primerna za opis Boga. Pojem bližine je absoluten; v resnici bližina pomeni »nikolizadostna bližina«, tako kakor je mera ljubezni ljubezen brez mere; bližina je bližanje, ki je brezmejno, usmerjeno k absolutni uresničitvi. Ideja bližine se zato ujema z idejo, da pri Bogu ni nič nemogoče. Pri Bogu ni nič nemogoče, ker je Bog bližina sama, ki se spušča tostran vseh meja – tudi tostran meja mogočega.

Dejstvo, da je »bližina« absoluten pojem, pomeni, da se spušča tudi tostran pojmovnega sveta v svet realnega. Bližina, ki je v Jezusu Kristusu vstopila v človekov svet, je ustvarila evangelij. Ta evangelij spreminja naš realni svet, ki je svet brezčutnega preračunavanja. Dejstvo je, da je v tem svetu preračunavanja evangelij živ; v tem svetu smo priče duhovnim orjakom, ki ne preračunavajo, kaj je mogoče, ampak živijo nemogoče. Mnogi možje in žene se ne skrivajo na varnem in v udobju za mejami mogočega, ampak sprejmejo v sebi bližino samo, ki jih usposobi za nemogoče: iz nič in z nič strastno spreminjajo smetišča v mesta upanja in veselja. Ali niso to dela, ki jih moramo opisati z izrazi: »narediti nemogoče mogoče«, »storiti čudež«? Ti ljudje, zmožni nemogočega, kažejo, da zgodovina ni preteklost, ampak prihodnost, ki jo odpira Bog kot možnost in novost. Bog je prihodnost in je zato novost, ki je »oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9). Bog, ki je lahko le vednonovost, v življenju teh ljudi ni ideja, ampak je ime, ki se jih živo dotika; božje ime »Sem, ki bom« je klic k spreobrnjenju, k odpovedi udobju, k novemu, k bližini, k temu, da bi bili v ljubezni nezmerni in da bi smetišča sveta spreminjati v novo nebo in v novo zemljo.

To so čudeži s smetišč, z obrobij sveta. A nemogoče je mogoče tudi v središčih sveta, v katerih vlada nezmotljiva starodavna »računica« sveta: zob za zob, oko za oko. To »računico«, ki izključuje in ustvarja nasilje, poznamo pod imenom maščevanje. Maščevanje je vračanje v preteklost. Duh evangelija pa je duh odpuščanja, ki odvezuje od preteklosti. S tem, ko je Jezus Kristus na križu izrekal besedo Oče, je tudi odpuščal; ni mogoče izreči besede Oče, ne da bi odpuščali. Odpuščanje odvezuje od zamer in od zlih dejanj, ki človeka neizprosno zapirajo v kletko preteklosti, in mu odpira vrata v prihodnost. Odpuščanje je zato čudež v najvišji meri: odpušča, kar je nemogoče odpustiti, kar je neopravičljivo, za kar ni nobenega razloga, da bi odpustili. Tistega, kar je opravičljivo in odpustljivo, ni treba odpuščati, saj – če je nekaj opravičljivo in odpustljivo – to pomeni, da obstajajo razlogi za to, da je nekdo to slabo dejanje naredil. Zato se v strogem pomenu besede odpušča samo neodpušljivo – to pa pomeni, da odpuščanje dela nemogoče mogoče. (Derrida 2001, 32) Tega je zmožna samo evangeljska ljubezen, katere mera je to, da je brez mere, da je brezmejna. To brezmejnost prinaša v človeški svet neskončna božja bližina; ta božja bližina obrača svet na glavo, spreminja ga v čudež in dela iz njega novo nebo in novo zemljo.

Zakon novega neba in nove zemlje – to je: božjega kraljestva – ni oddaljevanje in izključevanje, ki ju ustvarja metafizična želja po vedno večjem preseganju, prehitevanju in izključevanju, ampak je približevanje in vključevanje. To pa je mogoče le tam, kjer ljudje drug v drugem vidijo brate in sestre, zmožne drug drugemu dati prednost, narediti tudi »korak nazaj«, kakor bi dejal Heidegger (nem. *Schritt zurück*), in si v ponižnosti služiti. Tako vidi in živi človek v luči evangeljskega uma.

Vrnimo se h kralju Davidu. Harfa v njegovih rokah je znamenje njegove strasti, da bi izrekel besedo Bog. Psalmistu je bilo jasno, da biti Boga ni mogoče zapreti v kletko mogočega, ki jo uokvirjajo zakoni metafizike ali matematike, ampak da bit Boga deluje ne-omejeno po načelu nemogočega, čudežnega. Bog, ki je čista in absolutna prihodnost, to je: vednonovost, je v svoji biti čudež. Zato tudi beseda Bog ni polovičarska, ampak je totalna, neizprosna, »ne-mogoča«. Zahteva celega človeka – človeka, zmožnega, da gre onstran mogočega, človeka, ki je torej vroč ali hladen in ne mlačen (Raz 3,16). Zato je usodno, če človek, ki to besedo sprejme, to besedo razume napak, sprevrženo – iz tega nastajajo svete vojne. Bližina je nevarna: ni le podlaga brezmejne ljubezni – iz nje se lahko rodi tudi brezmejno sovraštvo. Nobeno sovraštvo ni večje, kakor je sovraštvo med brati. *Corruptio optimi pessima!* V vsej svoji izvorni resničnosti pa se pomen besede Bog razodeva v luči evangeljskega uma. Tistega, ki besedo Bog izgovarja v evangeljskem duhu, spreminja ta beseda v heroja – in več, v svetnika. V evangeljskem duhu besede Bog ni mogoče izgovoriti, ne da bi istočasno izrekli besedo Oče in »nemogoče je mogoče«. Svetnik je tisti, ki nikoli ne bo rekel, da sta novo nebo in nova zemlja nemogoče. V moči besede »Bog« svetnik že tu in sedaj živi »evangeljski narobe svet«.

Teologija raziskuje in posreduje racionalnost evangelija. Racionalnost evangelija ima izvore v neskončni bližini Boga – to pa lahko, končno, opišemo kot življenje. Morda je to neskončno bližino v svoji fenomenologiji življenja najbolje opisal Michel

Henry (1922–2002) kot življenje. Brezmejno bližanje pomeni »ne izpustiti«. Prav to je po Henryju razlika med bitjo in življenjem. Bit ne ohranja, ampak izpušča – bit sveta vse, kar nastopi v njej, prepušča izginotju; v svetu je vse končno, nič ni večno. Življenje pa je drugačno; življenje je bližina sama; življenje ohranja življenje in ga ne izpušča. Zato Henry pravi: »Življenje *ni*. Življenje prihaja in ne neha prihajati. Nenehno prihajanje življenja je njegovo večno prihajanje samo v sebi, ki je proces brez konca. /.../ Življenje stalno rojeva samo sebe.« (Henry 1996, 74) In še: »Živeti je mogoče le izven sveta, tam, kjer vlada druga Resnica, drugačen način razodevanja. Ta način razodevanja je lasten življenju. Tega, kar razodeva, življenje ne meče ven iz sebe; to drži v sebi in ohranja v tako tesnem stisku, da je to, kar ohranja in razodeva, življenje samo. /.../ Življenje sebe stiska, se izkuša brez odmika, brez razlike.« (43) Evangelij je torej prostor, na katerem se razodeva brezmejna bližina sama, te bližine pa ni mogoče razumeti drugače kakor življenje samo; v njej se Bog izvorno razodeva. Izkušnjo človeka znotraj te bližine je mogoče opisati s prispodobno Mojstra Eckharta (Eckhart 1993, 87): »Kakor ogenj použiva poleno, tako božja ljubezen použiva človeka vase.« Misliti globoko zato ne pomeni, iti stran od življenja, ampak ljubiti polnost življenja. Z besedami pesnika Hölderlina: »Kdor je mislil najgloblje, ta ljubi najbolj živeče [Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste].«

## 5. Sklep

---

Razprava je želela prikazati vlogo jezika v izrekanju besede Bog. Beseda Bog ne odpira samo obzorij človeške eksistence, ampak nanjo tudi vpliva in jo spreminja. V tej besedi je človek skozi vso svojo zgodovino odkrival odgovore na temeljna vprašanja glede svoje biti, življenja in resnice. Poleg pomena, ki ji ga je človek dal v davni v skladu s svojo izkušnjo božjega in se kaže v etimoloških pomenih besede Bog, smo želeli predstaviti dve usmeritvi, ki sta bili v zahodnem izročilu odločilni za razumevanje Boga: metafizično in evangeljsko izročilo. Izkaže se, da ti dve usmeritvi – ena temelji na grškem filozofskem razumevanju Boga kot samozadostnega transcendentnega bitja, druga pa na evangeljski izkušnji Boga Očeta – pomenita dve nasprotni pojmovanji Boga in tudi dve nasprotni miselni strategiji. Prvo miselno strategijo lahko opišemo z izrazom »metafizični um«, drugo z izrazom »evangeljski um«. Metafizični um poskuša razložiti bivajoče kot celoto z vidika njegovega zadnjega temelja, evangeljski um pa ne išče zadnjega temelja, ampak možnost novega stvarjenja. Metafizični um razume Boga kot vseobsežni temelj in najvišje bitje, ki ga končno opredeli kot samovzrok, zmožen ustvarjati svojo lastno bit in bit sveta. Kritika metafizične ideje Boga poudarja, da je metafizika zapadla samoprevari. Ne da bi se tega zavedala, metafizika ni mislila Boga, ampak si je ustvarila podobo Boga v okviru svojih lastnih logičnih predpostavk. Boga in bit je torej mislila znotraj možnosti, ki so jih dopuščale logične kategorije. S tem je ustvarila nekakšno metafizično kletko, v katero je zaprla Boga in bit. To ravnanje metafizičnega uma, ki ima korenine v platonizmu, je Nietzsche označil kot nihilizem, ki se konča s smrtjo Boga in s krizo zahodne civilizacije. V ozadju nihilizma je miselna strategija, ki jo je začr-



tala metafizika in ji je novoveško matematično usmerjeno mišljenje sledilo. Temu se je podredil tudi jezik: sprejel je spekulativno, teoretično vlogo. S tem se je ločil od človeške eksistence in izgubil zmožnost, da bi nanjo vplival in jo oblikoval. Pustil jo je prazno. Tako je pomen za človeka izgubila tudi beseda Bog. V svojem osnovnem iskanju je metafizika sledila načelu vzročnosti, ki je imelo za posledico zaprtje metafizike v samozadosten krog. S tem si je metafizika zaprla možnost, da bi bit razumela kot zastonski dar. To zaprtost metafizične misli same vase sta najbolje izrazila Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) in Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Hegel (1975, 56) jo je opredelil z besedami: »Prvi je poslednji in poslednji je tudi prvi.« Fichte pa je storil še korak dlje: »Jaz postavlja *sam sebe* in je zaradi tega čistega postavljanja po samem sebi. In narobe: jaz *je* in *postavlja* svojo bit v moči svoje čiste biti.« (Fichte 1971, 209)

V nasprotju z metafizičnim umom, ki se podreja načelu vzročnosti, sledi evangeljski um besedi; beseda deluje metaforično in simbolno in je odprta za drugačnost in za drugega. Evangeljski um se zato ne izniči kakor metafizični, ki se konča v tišini, ampak sestopa v življenje in omogoča spreobrnjenje. Življenje v moči evangeljskega uma je življenje v vednonovosti, odprto prihodnosti in zato polno nemogočih spreobrnjenj. Beseda Bog, ki jo verni izreka v evangeljskem kontekstu, deluje preoblikovalno kakor kvas in ustvarja novega človeka. Lastnosti, ki ju evangelij v tej besedi prepozna, sta »brezmejna bližina« in »nemogoče«. Ti dve lastnosti delata to besedo totalno, neizprosno. Iz nje delata besedo, ki človeka kliče in ga ne izpusti. Poleg obeh omenjenih lastnosti pa evangelij v tej besedi razkriva še tretjo značilnost, to je, da je beseda Bog ime za Očeta. Šele kot ime za Očeta se beseda Bog razodene v vsem svojem bogastvu, ki je bogastvo Življenja samega in ga ni mogoče omejiti na »bit« sveta. Po Henryjevem prepričanju »življenje *ni*«, ampak nenehno prihaja, prinaša sebe, se daje in se ne izpusti. V tem se kaže ves smisel jezika, ki ga govori evangelij: evangelij je življenje.

## Reference

- Albertson, David.** 2014. *Mathematical theologies: Nicholas of Cusa and the legacy of Thierry of Chartres.* Oxford: Oxford University Press.
- Anzelm iz Canterburyja.** 1983. *Proslavlon.* V: Janžekovič 1983, 187–216.
- Aubenque, Pierre.** 1971. Le dépassement de l'ontologie grecque. V: *Le Néoplatonisme.* Pariz: CNRS.
- Austin, John L.** 1962. *How to do things with words.* Oxford: Clarendon Press.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi.* Prev. Anton Sovre, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Avis, Paul.** 1999. *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology.* London: Routledge.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. *Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu.* Bogoslovni vestnik 74:29–39.
- — —. 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75:323–334.
- Baader, Franz von.** 1987. *Sämtliche Werke.* Ur. Franz Hoffmann. Zv. 8, *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie.* Scientia Verlag: Aalen.
- Caputo, John D.** 2001. *On religion.* London: Routledge. Slov. prev., *O religiji.* Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba, 2013.
- Derrida, Jacques.** 2001. *On cosmopolitanism and forgiveness.* London: Routledge.

- Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique; doctrine et histoire.** 1937–1995. Marcel Viller et al., ur. Pariz: Beauchesne.
- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke*. Zv. 1: *Predigten*. Ur. Niklaus Largier. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag.
- Evans, Donald D.** 1963. *The Logic of Self-involvement*. London: SCM Press.
- Fichte, Johann Gottlieb.** 1971. *Sämtliche Werke*. Zv 5. Berlin: Walter de Gruyter.
- Goethe, Johann Wolfgang von, in Johann Peter Eckermann.** 1976. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1975. *Wissenschaft der Logik*. Zv. 1. Hamburg: F. Meiner.
- Grafenauer, Ivan.** 1944. Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah. *Bogoslovni vestnik* 24:57–97.
- Heidegger, Martin.** 1956. *Was ist das – die Philosophie (1955)*. Pfullingen: Günter Neske.
- . 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
- . 1967. *Wegmarken*. Frankfurt na Majni: V. Klostermann.
- . 1990 [1978]. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe 26. Frankfurt na Majni: V. Klostermann.
- Henry, Michel.** 1996. *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme*. Pariz: Seuil.
- Jacobus de Voragine.** 1910. *The Golden Legend*. William Caxton, ur. in prev. London: Temple Classics. Lat. izvirnik: 1275; angl. prev. William Caxton: 1483.
- Janžekovič, Janez.** 1983. Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda. *Bogoslovni vestnik* 43:187–220.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76:25–35.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Koyré, Alexandre.** 1968. Galileo and Plato. V: *Metaphysics and Measurement: Essays in Scientific Revolution*, 19–20. Cambridge: Harvard University Press.
- Krašovec, Jože.** 2015. General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible. *Bogoslovni vestnik* 75:541–558.
- Ladrière, Jean.** 1970; 1984; 2004. *L'articulation du sens*. 3 zv. (Zv. 1, *Discours scientifique et parole de la foi*. Zv. 2, *Les langages de la foi*. Zv. 3, *Sens et vérité en théologie*). Pariz: Cerf.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm.** 1978. *Die Philosophischen Schriften*. 7 zv. Hildesheim: G. Olms.
- McEvoy, James.** 1982. *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon.
- Nicholas von Kues.** 1964. *Philosophisch-theologische Schriften*. 3 zv. Ur. Leo Gabriel. Dunaj: Herder.
- Pascal, Blaise.** 1980. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pekljaj, Marijan.** 1979. Zgodovinska resničnost Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 39:180–192.
- Philon d'Alexandrie.** 1964. *De mutatione nominum*. V: *Les œuvres*. Zv. 18. Pariz: CERF.
- Platon.** 1976. *Država*. Prev. Jože Košar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 2009. *Zbrana dela*. 2 zv. Ljubljana: KUD Logos.
- Predskratiki.** 1946. Anton Sovrè, izb. in prev. Ljubljana: Slovenska matica.
- Searle, John R.** 1969. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. London: Cambridge University Press.
- . 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snoj, Marko.** 1997. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog: filozofska teologija*. Celje: Mohorjeva družba.
- Thierry of Chartres.** 1971. *Commentum super Boethii librum de Trinitate*. V: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, 55–116. Nikolaus M. Häring, ur. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Toorn, Karl van der, Bob Becking in Pieter Willem van der Horst.** 1999. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2. izd. Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans.
- Trouillard, Jean.** 1973. *Etudes sur Platon: Le Parménide de Platon*. Pariz: Institut Catholique.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1976. *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zaitsev, Evgeny A.** 1999. The Meaning of Early Medieval Geometry: From Euclid and Surveyors' Manuals to Christian Philosophy. *Isis* 90, št. 3:522–553.

**Razprave**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 25–35

UDK: 165.62

Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 02/2016

*Branko Klun***Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike**

*Povzetek:* Članek najprej pokaže na razvoj Marionovega razlikovanja med malikom in ikono od zgodnjega obdobja, v katerem prevladuje vprašanje božje transcendece, do poznejšega obdobja, v katerem zasnuje novo razumevanje fenomenologije. V tej fenomenologiji danosti imajo osrednjo vlogo nasičeni fenomeni, med katere sedaj sodita tudi malik in ikona kot paradigmi fenomenalnosti. Toda temeljni problem Marionove fenomenologije je status subjekta kot prejemnika, kateremu se malik in ikona razodevata, in kar odpira vprašanje hermenevtike. V nasprotju z Marionovim stališčem, da se hermenevtična razlaga dogaja po tem, ko je fenomen že dan, in da ima zato hermenevtika zgolj sekundarno vlogo, ta članek zagovarja pomen poprejšnje hermenevtične odprtosti, ki jo Marion povezuje z momentom odločitve in ki pozitivno odgovarja presežnemu razodevanju ikone in malika.

*Ključne besede:* Marion, malik, ikona, hermenevtika, transcendenca

*Abstract:* **Distinction by Marion between Idol and Icon and the Question of Hermeneutics**

The article first outlines the development by Marion of distinction between idol and icon, starting with the early period, which was dominated by the issue of the transcendence of God, and continuing to the latter period, which was marked by his conception of a new understanding of phenomenology. Saturated phenomena, which now include idol and icon as two paradigms of phenomenality, play key roles in his phenomenology of the given. Yet the status of the subject as the receiver of revelation by idol and icon is the basic problem of Marion's phenomenology and opens the question of hermeneutics. In contrast to the view of Marion that a hermeneutical explanation occurs after a phenomenon is given and that hermeneutics plays only a secondary role, the article defends the importance of prior hermeneutical openness, which Marion links to the moment of decision and which responds in a positive way to a transcendental revelation of icon and idol.

*Key words:* Marion, idol, icon, hermeneutics, transcendence

Marionovo razlikovanje med malikom (idolom) in ikono kot dvema paradigmama fenomenalnosti je doživelo veliko recepcijo, ki sega od filozofije religije pa vse do estetike. Fenomenološko analizo obeh režimov vidnosti je Marion razvijal v smeri celovite razlage nasičenih fenomenov (fr. *phénomènes saturés*), v kateri tako ikona, ki jo poveže z obrazom, kakor malik, ki ga razširi na umetniško delo, dobita svoje mesto in upravičenost. Malik izgubi negativno konotacijo, ki jo je imel v zgodnji fazi Marionove misli, ko je pomenil zaprtost pred presežnostjo, in zdaj razkriva drugačen tip presežnosti, kakor ga drugače srečamo pri ikoni. Ob tem ne gre pozabiti, da je ključni motiv Marionovega miselnega prizadevanja vprašanje transcendence – in kot posledica tega tudi Boga – in možnost njenega razodevanja človeku kot prejemniku, zato tematike malika in ikone ne moremo povsem ločiti od širšega konteksta Marionove filozofije. V tem članku bomo najprej predstavili razvoj pri pojmovanju malika in ikone, ki od prvotnega nasprotja (1. razdelek) praraste v sprejemanje njune različnosti. Tako ikona kakor malik sta dve možnosti razodevanja presežnosti in se vključujeta v celovito prenovo fenomenologije, ki jo Marion zasnuje, izhajajoč iz nasičenih oziroma »presežnih« fenomenov in iz nove vloge subjekta, ki je naslovnik in prejemnik njihovega razodevanja (2. razdelek). Spremenjena fenomenološka izhodišča, ki vso težo prenesejo na nasičene fenomene (za nas ikona in malik) in subjekt postavijo v podrejeno vlogo, pa sprožijo vprašanje, ali ni treba subjektu kot prejemniku dopustiti aktivne vloge pri sprejemanju teh fenomenov in s tem vpeljati nujnost hermenevtičnega posredovanja. Marion ima do hermenevtike zadržan odnos. Priznava ji zgolj *naknadni* status. Hermenevtično razlaganje vstopi v spoznavni proces šele po poprejšnji danosti fenomena (3. razdelek). V tem članku pa želim pokazati, da je treba hermenevtično razsežnost povezati z *vnaprejšnjo* odprtostjo subjekta, kajti le tako lahko govorimo o ustreznem prejemu in pristnem dogodku nasičenih fenomenov (4. razdelek).

## 1. Marionovo zgodnje razlikovanje med malikom in ikono

---

Razlikovanje med idolom in ikono, ki ga Marion uvede v dveh zgodnjih delih *Malik in razdalja* (1977) in *Bog brez biti* (1982), ima jasno religiozno motivacijo. Kako misliti transcendenco? Če je Bog samo projekcija subjektivnih intenc(-ionalnosti), potem imamo opravka z miselno konstrukcijo, ki je lažno božanstvo ali malik. Toda – ali ni vsak mišljen Bog – torej Bog kot korelat mišljenja, ali v fenomenološkem jeziku: Bog kot intencionalni predmet zavesti – nujno malik, kajti mišljenje (*noesis*) ne more ukiniti transcendentalnih predpostavk, ki spremljajo konstitucijo pomena tistega, kar je mišljeno (*noema*)? Problem je zaostril Levinas, ki mišljenju odreka možnost, da bi mislilo transcendenco v smislu popolne drugosti oziroma alteritete. S tem pridemo do paradokсне situacije: če nočemo, da bi bil Bog zgolj subjektova prestava in s tem malik, mu subjekt ne sme postavljati nobenih pogojev (svojeja mišljenja). Bog se mora razodeti, izhajajoč iz sebe, in mora sam dolo-

čiti pogoje oziroma logiko svojega razodetja. Spodkopati mora logiko transcendentnega subjekta in mu odvzeti središčno vlogo. Bog »se daje« kot prvi in subjekt je postavljen v drugotno vlogo prejemnika oziroma naslovnika božjega razodevanja.

Ta paradigmatični obrat ponazarja razlika med malikom in ikono. Kadar imamo opravka s fizičnimi maliki – Marion (1982, 41) navaja kipe grških bogov –, se njihov (božanski) pomen vzpostavlja podobno, kakor se vzpostavi noematični predmet v korelaciji do intencionalnih aktov, ki tvorijo njegovo transcendentalno obzorje. Kip grškega boga je lahko čaščen po božje samo, če obstaja ustrezna intencionalna odprtost častilca. Zato Marion opredeli malika kot zrcalo: nazaj vrne tisti pomen, ki ga častilec sam prinaša vanj. Zaradi nezavedanja tega zrcaljenja govori Marion o »nevidnem zrcalu« (20), ki ga uteleša malik. To zrcalo je drugo ime za fenomenološko obzorje, ki ga odpre spoznavajoča zavest in ki vnaprej določi, kako se neki fenomen v njem sploh lahko pokaže. Kar vidimo v maliku, je v resnici zrcalo naše-ga lastnega pogleda.<sup>1</sup> Toda usodnejši od vidnih, fizičnih malikov so po Marionu pojmovni maliki: v razumevanje božanstva vnašajo miselne predpostavke, ki se jih zaradi navidezne samoumevnosti težko zavemo. Marion deli Heideggerjevo kritiko metafizike kot ontoteologije, ki je iz Boga napravila vrhovno bivajoče in vanj vnesla sklepe, v resnici izhajajoče iz problematičnega razumevanja biti kot obstojnosti in brezčasnosti. Metafizični Bog kot *causa sui* je v resnici pojmovni malik. Toda za Mariona tudi Heideggerjev poskus, da bi se presežnosti Boga odprl skozi drugačno razumevanje biti, ne pomeni rešitve, kajti vsako obzorje biti spet postavlja Bogu pogoje in mu onemogoča, da bi se razodel iz sebe in kot on sam. Zato je po Marionu resnično presežni Bog lahko le »Bog brez biti«.

Medtem ko je malik nevidno zrcalo, ki gledajočemu (subjektu) posreduje (božanstvo kot) nekaj vidnega, pa ikona pomeni njegovo popolno nasprotje: ikona je vidno zrcalo (vidna je namreč fizična plat ikone), ki gledajočemu posreduje nekaj nevidnega. Pri ikoni doživi pogled svojevrstno mejo in obrat. Namesto da bi intencionalni pogled gledajočega vzpostavil pomen vidnega, se gledajoči znajde pod pogledom oziroma pod »intenco« ikone: ikona gleda tistega, ki jo motri. »Bistveno pri ikoni – intenca, ki meri na nas (fr. *envisage*) – vanjo prihaja od drugod oziroma vanjo prihaja kot tisti drugod, katerega nevidna drugost napolni (nasiti, fr. *sature*) vidnost obraza s smislom.« (33–34) Ikona je neločljivo povezana z obrazom, ki zre v nas. Govor o obrazu spominja na Levinasovo analizo obraza kot obličja (1978, 60), pred katerim intencionalni subjekt izkusi mejo svojega spoznanja in doživi obrat intencionalnosti, ki ga Levinas razlaga kot etični nagovor drugega. Toda Levinas ne bi nikoli pristal, da se takšna izkušnja lahko zgodi pred obrazom, ki je upodobljen v ikoni. Podobno kakor za Platona je za Levinasa podoba – s tem pa tudi celotna umetnost – svojevrsten posnetek; ne more izraziti tistega izvirnega pomena, ki je po Levinasu etičen in vezan na konkretnega človeka. Marion že

<sup>1</sup> Pri tem puščamo ob strani motive pri vzpostavitvi malika glede na osebne transcendentalne pogoje; to se lahko povezuje z voljo do moči in z željo po obvladovanju (Heidegger) ter z momentom nasilne podeditve drugega (Levinas). Glede možnosti preseganja tega nasilja, ki je notranje povezano z malikovanjem, prim. Petkovšek 2014.

v tej točki nakaže, da transcendence ne bo omejil zgolj na etično izkustvo, ki ga prinaša drugi človek, temveč da bo drugost ali transcendenca prebijala imanenco vase zaprte intencionalne subjektivnosti skozi različne načine sebe-dajanja in v različnih režimih (paradokсне) fenomenalnosti.

Zato ima pri Marionu ikona paradigmatičen pomen. Pri ikoni govorimo o izkustvu paradoksa. Čeprav je ikona nekaj vidnega, ta vidnost ne izčrpa njenega presežnega pomena. Ikona namreč najprej in v prvi vrsti paradokсно razodeva tisto, kar se fizično ne kaže, kar je nevidno in kar ostaja zunaj intencionalnega dojema subjekta. Subjekt se znajde pred nečim, kar ga presega, in ostaja v »razdalji« (Marion 1977, 247), ki je ni mogoče ukiniti. V ikoni se ne zrcali tisto, kar subjekt sam vnaša vanjo – kakor pri maliku –, temveč ikona zrcali presežnost onkraj sebe. Pred ikono subjekt izgubi začetno in središčno vlogo in mora priznati prioriteto presežnega nagovora, ki prihaja od zunaj in ki ga prestavi v pasivno vlogo prejemnika. Odnos do transcendence, v katerem se znajde subjekt, zahteva povsem novo razlago. Ne more ga razložiti ne ontološka kategorija relacije, ne dialektično posredovanje, ne intencionalna korelacija. To je paradokсен odnos, ki ga odkrije Descartes (s katerim se zgodnji Marion intenzivno ukvarja), ko v končnem človeškem mišljenju najde idejo neskončnega. Te ideje, katere »vsebina« neskončno presega tistega, ki jo hoče misliti, ni mogoče niti proizvesti niti je ustrezno doumeti. Misleči subjekt (*cogito*) se znajde v pasivni vlogi prejemnika in takšna situacija je v marsičem analogna izkustvu, ki ga subjekt doživi pred ikono. Nasprotno pa malik predstavlja tisto, kar subjekt lahko ustrezno misli v okvirih in pod pogoji svojega lastnega mišljenja.

## 2. Fenomenološka razširitev: malik in ikona kot nasičena fenomena

Problem transcendence za Mariona ni povezan izključno z Bogom, temveč zadeva same temelje našega spoznanja. Ali je spoznanje nujno malikovalsko, kajti karkoli spoznavamo, je spoznano glede na transcendentalne možnosti našega spoznanja? Ali so vsi fenomeni zgolj zrcalo transcendentalnih predpostavk in zato v načelu ne moremo spoznati ničesar resnično drugega, presežnega, transcendentnega? Marion verjame, da se transcendentalna konstitucija fenomenalnosti, kakor jo srečamo pri Kantu, ponovi v Husserlovi fenomenologiji in da kljub nekaterim modifikacijam zaznamuje tudi Heideggerjevo misel. Marionov fenomenološki opus, ki ga povezujemo s tremi glavnimi deli (1989, 1997, 2001,), si zato postavi ambiciozen cilj, na novo premisliti fenomenološka izhodišča, to pa ne pomeni nič manj kakor na novo utemeljiti filozofijo. Ali je paradokсно izkustvo, kakor ga doživimo pred ikono, ko se nam presežno daje po svoji lastni iniciativi in zunaj obzorja naših pogojev, osamljen primer ali pa je to v resnici temeljna zahteva tudi pri spoznavanju drugih fenomenov? Marion s Heideggerjem verjame, da je cilj spoznanja fenomen, »kakor se kaže iz sebe samega« (Heidegger 1986, 34), toda po njegovem tega cilja ne doseže niti Husserl s privilegiranjem teoretske intenci-

onalnosti, ki fenomen že vnaprej misli na način predmetnosti, niti Heidegger, ki resda prepozna Husserlovo zoženje, vendar pa s predpostavko obzorja biti, ki omogoča konstitucijo bivajočega, fenomenu spet postavlja svoje pogoje. Zato Marion zahteva tretjo redukcijo, da pride do tiste *danosti* fenomena, ki je pred njegovim poznejšim zoženjem na bivajoče (Heidegger) ali na predmet (Husserl). Zadnji korak fenomenološke redukcije, kakor jo zagovarja Marion, mora razkriti prvotno *danost* (oziroma »dajanje«, fr. *donation*) fenomenov. Preden ga sprejme človeško spoznanje, *se* fenomen daje, najprej se daje. Če se daje, daje *sebe*. Zato ima specifično »sebstvo« (fr. *soi*) ali »na-sebstvo« (podobno kakor govori Kant o »stvari na sebi«), kajti le če je fenomen najprej *on sam*, potem lahko *sebe* daje in ni zgolj konstrukt naše lastne intencionalnosti.

Predpostavka, da ima fenomen svoje sebstvo, ki je pred njegovo fenomenalizacijo (upojavitvijo) za prejemnika, je s Husserlovega vidika nesprejemljiva, kajti besedo fenomen vpelje Husserl prav zato, da poudari neločljivo povezanost razodevajoče se stvari z intencionalnostjo zavesti. Za Husserla dobesedno nima smisla govoriti o *stvari na sebi*, kajti smisel se vzpostavi le v odnosu do zavesti. Razlikovanje med tem, kdaj se neka stvar daje kot ona sama in kdaj ne (oziroma se daje pomanjkljivo), se dogaja znotraj zavesti. Pri zavedanju lahko razlikujemo različne stopnje: od nejasne in nedoločne predstave stvari vse do njene polne danosti, ko imamo opravka z neposrednostjo njenega zrenja (nem. *Anschauung*, fr. *intuition*<sup>2</sup>) in se nam stvar tako rekoč daje v živi navzočnosti kot ona sama. V tem primeru pri Husserlu govorimo o polnem ali adekvatnem fenomenološkem spoznanju. Toda za Mariona takšno spoznanje ni dovolj, kajti v »adekvaciji« se stvar »poenači« (lat. *ad-aequo*) z našimi intencami (z našim intencionalnim obzorjem) in se podredi naši meri. Pri ikoni je postalo razvidno, da je ni moč adekvatno razumeti, ker je vedno več od tistega, kar lahko sprejme intencionalna zavest. Poleg razlikovanja med pomanjkljivo in adekvatno izpolnitvijo intencionalne odprtosti skozi intuitivno danost fenomena je po Marionu treba vpeljati še tretjo možnost: fenomen v svojem dajanju (skozi zrenje oziroma intuicijo) preplavi intencionalno odprtost subjekta do te mere, da se »razlije« onkraj vseh možnosti (intencionalnega dojetja) in da ga zaradi tega presežka (in torej ne zaradi pomanjkljivosti) ni moč adekvatno spoznati. Kadar je pri dajanju fenomenov navzoč presežek (fr. *excès*), ki ga ni moč ukiniti in ki onemogoča adekvacijo med zavestjo in fenomenom, imamo opravka z »nasičenimi« fenomeni. Ti fenomeni utelešajo svojevrsten paradoks, kajti »dajejo« vedno več od tistega, kar lahko zavest sprejme in pojmovno dojame.

Glede na Kantovo razdelitev kategorij (kvantiteta, kvaliteta, relacija, modalnost) Marion razlikuje štiri vrste nasičenih fenomenov (1997, 280). Med njimi poleg ikone, telesnosti (fr. *chair*) in dogodka (fr. *événement*) zdaj zasledimo tudi malika oziroma idol. Vsaka od teh vrst na presežen način preplavi (nasiti, saturira) en

<sup>2</sup> Intuicija tukaj nima nobene zveze s sodobno psihološko rabo tega pojma, temveč je zvesta svojemu latinskemu izvoru. Po Kantu pri konstituciji predmetnosti lahko razlikujemo intuitivno (zrenjsko) receptivnost na ravni čutnosti in pojmovno (kategorialno, »intencionalno«) spontanost na ravni razuma. Marion zato razlikovanje med »intuicijo« (čutno sprejemanje »od zunaj«) in »intencionalnostjo« (pojmovno zasnutje »znotraj« zavesti); to uporablja tudi pri opisovanju Husserlove fenomenologije.

vidik kategorialnosti: pri ikoni se zgodi preseganje kategorij modalnosti, malik pomeni eksces za kategorije kvalitete, dogodek presega kategorije kvantitete, živeta telesnost pa transcendirata vsako možnost relacije. Tu nas zanima predvsem Marionova analiza malika in ikone. Oba imata naravo nasičenega fenomena in utelešata dva različna načina presežnosti. Oba sta v tesni povezavi z vidnostjo, čeprav imata do nje diametralno različen odnos. Pri maliku govorimo o stopnjevanju oziroma intenziviranju vidnosti. Marion uporabi metaforo močne svetlobe, ki nas zaslepi s svojo intenzivnostjo, ker je njena danost močnejša od vsake sposobnosti sprejetja. Ta intenzivnost lahko sproži neskončno mnogoterost pomenov, s katerimi gledajočega, na primer, nagovarja kip grškega boga. Toda kako je ta nova Marionova interpretacija združljiva z zgodnjo analizo malika, pri kateri je ta v prvi vrsti projekcija svojega lastnega pogleda – torej pravo nasprotje presežni nasičenosti? Marion (2001, 73) pojasni: oblikovanje malika, v katerem se zrcali moj lastni žarek pogleda, je v bistvu posledica, da zaradi presežne vidnosti, s katero se mi razodeva fenomen, potrebujem »zamejitev« tega sijanja s svojimi lastnimi pojmi (*definirati* pomeni *zamejiti*) in pri tem zasnujem idol po svoji meri (tako razloži Marion tudi nastanek »idolov« v sodobni družbi). Korak dalje glede na zgodnje analize je torej v tem, da tudi pred idolom človek izgubi vlogo transcendentalnega subjekta in se znajde v odnosu do specifične presežnosti, ki je ne more obvladati. Konstitucija malika kot zamejitev pomena se dogodi šele pozneje, potem ko je prejemnik že preplavljen s presežkom vidnosti in neizčrpnih pomenskih možnosti (Marion 2001, 65). Ob tem postane očitno tudi, da je malik v pozni Marionovi razlagi omejen na vidnost oziroma na kvaliteto (v smislu kategorije) in da posebno vlogo pri tej zvrsti fenomenalnosti dobi slika (v smislu upodabljalno umetnosti, fr. *peinture*). Ob tem ne smemo prezreti, da gre Marionu za rehabilitacijo umetnosti kot mesta razodevanja presežnosti. Umetniško delo, ki vedno bolj nadomešča govor o maliku (to pa maliku odvzame negativni prizvok), dobi svoje lastno presežno »sebstvo«, ki človeku ne dovoli, da bi ga intencionalno obvladal in ga podredil svoji objektivaciji.

Ikona s svojim privilegiranim odnosom do obraza pomeni nasičenost z vidika modalnosti. Ta kategorija pri Kantu ne določa predmeta, temveč način (modalnost), kako predmet izkuša spoznavajoči subjekt (kot možnega, kot dejanskega ali kot nujnega). Po Marionu je pri ikoni (oz. obrazu) ključno to, da zaradi obrnitve intencionalnosti načelno ne more postati predmet moje izkušnje. Zato obraz (druga človeka) presega vsak možen način, ki bi ga jaz utegnil zavzeti do njega. Zgodi se prav nasprotno: obraz je tisti, ki me je vedno že prehitel in sem jaz pod njegovim pogledom. Pri tem moramo opozoriti še na neki pomemben premik v Marionovi misli. V začetku je imela ikona eksemplarično vlogo za razumevanje božje transcendence in njegovega razodetja, po novi zastavitvi fenomenologije pa se to spremeni (Marion 2001, VI). Vsaka od štirih zvrsti nasičenih fenomenov pomeni svoj način, kako se presežnost daje prejemniku. Krščansko razodetje, ki se je dopolnilo v Jezusu Kristusu, v zdajšnji Marionovi razlagi nadgradi vse štiri zvrsti presežnosti in jih povzame. V Kristusu se razodene transcendence tako z vidika ikone (Kristus je »ikona nevidnega Boga«, Kol 1,15) kakor z vidika vidnosti (zglede spre-



menjenje na gori, Mt 17,2), tako z vidika dogodka (Jezus kot enkratni dogodek v zgodovini) kakor z vidika inkarnirane telesnosti (utelešeni, učlovečeni Bog). Krščansko razodetje je torej nasičeni fenomen *par excellence*. Toda do tega razodetja se ni moč dokopati po »naravni« potji s fenomenološko analizo. Bog se je razodel po svoji lastni iniciativi in Marion potegne jasno ločnico med fenomenologijo kot filozofijo in teologijo. Fenomenologija lahko govori samo o formalnih *možnostih* razodetja (presežnosti), torej o možnih načinih, ki jih analizira pri nasičenih fenomenih, *dejanskost* božjega razodetja pa je onkraj njenega dometa in sestavlja temelj za teologijo. Toda vrnimo se k podrobnejši analizi ikone in malika glede načina njune danosti, še posebno glede njunega sprejetja pri prejemniku. To vprašanje zadeva hermenevitično razsežnost pri razodevanju obeh fenomenov.

### 3. Hermenevtika danosti pri maliku in pri ikoni

Ker Marion ikono razume v širšem smislu in tudi obraz (ali obličje sočloveka) razlaga na način ikone, bomo sledili njegovim analizam obraza v delu *O presežku: Študije o nasičenih fenomenih* (2001). Podobno vlogo kakor obraz pri fenomenu ikone ima pri fenomenu malika umetniška slika, ki prav tako stopi v ospredje Marionovih izvajanj znotraj omenjenega dela. Kako se prejemniku daje fenomen obraza? Medtem ko slika zaslepi gledajočega zaradi neznosne intenzivnosti svoje vidnosti, pa je obraz negledljiv (fr. *irregardable*; Marion 2001, 135) zaradi absolutnega pomanjkanja vidnosti. Če gledam drugega človeka v oči, ga gledam v praznino njegovih zenic – kjer ni videti nič. Seveda je obraz fizično viden, toda gledati zgolj vidljivost obraza (njegovo fizionomijo in zunanje lastnosti) pomeni, zgrešiti drugega človeka (čeprav se razodeva v svojem obrazu). Drugega ni moč gledati prav zato, ker me gleda kot prvi in ker ta njegov pogled prehititi in »preplavi« vsak moj poskus, da bi si o njem oblikoval neki določen pojem ali zapolnil neko določeno predstavo. Drugi se mi daje onkraj svoje vidnosti in mi pokaže absolutno mejo mojega pogleda. Toda ta njegova danost, ki ostaja zunaj dosega transcendentnega subjekta in intencionalne konstitucije pomena, ne pomeni odsotnosti smisla. Obraz drugega me kliče. Po Marionu vsak nasičen fenomen s seboj prinaša svojevrsten poziv (fr. *appel*). Pri obrazu ta klic ali poziv Levinas tolmači kot etično zapoved: »Ne zagreši umora!« (Levinas 1961, 173) Toda Marion verjame, da poziva, ki prihaja od nasičenega fenomena, ni moč enopomensko določiti, temveč ta poziv sproži raznolike razlage in interpretacije. V tej točki po Marionu vstopi hermenevtika. Fenomen se daje na način presežnosti, ki je naše pojmovanje ne more nikoli ustrezno zaobjeti in izraziti. Zato se rodijo vedno nove razlage. Medtem ko Levinas govori o enopomenskosti (etičnega) poziva, ki ga doživi človek pred obrazom drugega, pa po Marionu ta poziv »lahko sproži različne interpretacije, obnašanja in pomene, lahko nasprotne in brez prestanka nove«; obraz »sproži neskončno različnost pomenov, ki so vsi možni, vsi provizorični, vsi nezadostnik« (Marion 2001, 141). Poleg etičnega pomena, ki ga poudarja Levinas, lahko v pozivu obraza slišimo tudi druge pomene – na primer: »Ljubi me!« Zato Marion pou-

darja neizčrpnost hermenevtičnega razlaganja. Toda »hermenevtika brez konca« (125) ne pomeni, da hermenevtično množstvo pomenov nima jasne meje. To mejo določa specifičnost fenomena obraza, ki se razlikuje od drugih načinov nasičenosti, zlasti od malika oziroma od slike.

Tudi pri umetniški sliki je na delu hermenevtična razsežnost, ki se rodi iz paradoksnega sprejemanja njene ekscesivne vidnosti. K sliki se vedno znova vračamo in v njej vsakokrat vidimo kaj novega. Slike ne dojamemo z enim pogledom in je ne moremo ujeti v en sam pomen. Nenehno nas nagovarja in v nas sproža množstvo doživetij in razlag. Toda ali lahko tudi pri fenomenu slike govorimo o specifičnem pozivu, ki prihaja iz nje same in ki onemogoča, da bi jo podredili objektivaciji? Če je umetniško delo nasičeni fenomen, potem mora prav tako imeti »nasebnost«, ki je pred prejemnikom, in tudi tedaj se mora zgoditi svojevrsten obrat intencionalnosti (ko pomena ne določa intencionalni subjekt, temveč ga subjekt prejema od presežnega fenomena). Ta obrat intencionalnosti Marion označi s pojmom anamorfoze. V umetnosti anamorfoza pomeni, da neko umetniško delo v polnosti doživimo šele, ko do njega zavzamemo ustrezen pristop oziroma pravo smer pogleda. Znan zgled je Holbeinova slika Veleposlaniki, ki je lahko gledamo iz vsake perspektive, toda šele ko usmerimo svoj pogled nanjo iz neke določene (skrite) točke, vidimo tisto polnost, ki od drugod ni vidna. Za Mariona to pomeni, da ima slika neko določeno »sebstvo« in da ni subjekt tisti, ki bi jo lahko podredil svojemu pomenu, temveč da odgovarja na poziv, ki ga narekuje slika sama. Anamorfoza pomeni, da mora gledalec svojo »formo« (gr. *morphē*) pristopa zasnovati »v skladu s formo« (*ana-morphosis*), ki jo narekuje fenomen sam. V širšem smislu anamorfoza za Marion pomeni upor proti Kantovemu kopernikanskemu obratu, ki še dalje vztraja tudi v Husserlovi fenomenologiji: da se morajo namreč fenomenom ravnati (formirati) po transcendentalnih možnostih ali formah subjekta. Po njegovem »ana-morfoza« označuje to, da fenomen prevzame formo, izhajajoč iz sebe samega« (Marion 1997, 176). To je zagovor presežnosti fenomenov, ki se ne pustijo podrediti intencionalnim lovkam subjekta.

Podreditev presežnemu fenomenu ne pomeni, da sta prejemniku odvzeti svoboda in ustvarjalnost. Ko pred Holbeinovo sliko najdemo ustrezno perspektivo pogleda, lahko šele zares odkrijemo neizčrpano nasičenost pomenov, ki jih slika posreduje. Toda kakor že pri obrazu nastopi ta ustvarjalna hermenevtika šele po danosti (sebe-dajanju) fenomena. Utemeljena je v presežku, ki pripada nasičenemu fenomenu, in ne v transcendentalnem subjektu. Hermenevtično razlaganje, ki ga opravlja prejemnik, se ne dogaja spontano, *sponte sua*, temveč »odgovarja« na nasičenje, ki prihaja od fenomena. Svoboda razlaganja je v odgovornosti do tistega, kar se daje iz sebe – tukaj fenomen slike. Marion bi torej vztrajal, da ima vsako umetniško delo svoje »sebstvo«, ki ne dovoljuje, da bi ga podredili nasilnosti svoje lastne interpretacije. To drugače lahko storimo, vendar se ob tem zapremo za njegovo resnico, za to, kar je ono samo. Podobno se lahko zapremo pred klicem obraza in mu hočemo določiti pomen pa svoji lastni volji. Marion želi rešiti presežnost fenomenov in obenem spremeniti status subjekta. Subjekt ni več središče, ki vsem fenomenom – torej vsemu, kar je – podeljuje in določa pomene,

temveč prejemnik oziroma »obdarjeni« (fr. *adonné*; Marion 1997, 369), ki skozi čudež danosti (v smislu dajanja in podarjanja) fenomenov prejema pomene in v tem prejetju prejema tudi samega sebe.

#### 4. Status prejemnika in predhodnost hermenevtike

V dosednji predstavitvi je postalo očitno, da Marion zahteva radikalen obračun s transcendentnim subjektom, ki onemogoči nastop fenomenov, kakor se dajejo iz sebe in v moči samih sebe. Toda zdi se, da odstavitev subjekta in vpeljava prejemnika, ki pride na njegovo mesto, ni tako preprosta. Če prejemniku pripišemo povsem pasivno vlogo in iniciativo v celoti prenesemo na sebe-dajanje fenomenov, potem nastopijo novi problemi, na katere je težko odgovoriti. Poziv ali nagovor (*appel*) ne more trčiti na popolno pasivnost prejemnika (kakor je npr. »pasivno« zrcalo ali fotoaparat), ker potem, strogo gledano, poziva sploh ni moč prejeti (*recevoir*). Kako bi bilo potem moč razlikovati nagovor ikone od nagovora umetniške slike? Prejetje nagovora predpostavlja aktivno držo odprtosti pri prejemniku. Toda kakor hitro govorimo o odprtosti, je to nevarno blizu pojmu obzorja, ki ima v fenomenološkem jeziku transcendentno vlogo (obzorje namreč vnaprej določa pogoje, kako se bo neki fenomen pokazal) in ki ga Marion vztrajno zavrača.<sup>3</sup> Odprtost je po definiciji pred tistim, kar se znotraj nje dogodi. Ta predhodnost pa lahko vodi k sklepu, da subjekt spet dobi središčno vlogo in da se fenomen lahko dogodi zgolj pod subjektivimi pogoji (odprtosti). Klasično pojmovanje hermenevtike, ki se je razvilo znotraj fenomenološke tradicije (Heidegger, Gadamer, Ricœur, Grondin), govori prav o tej nujnosti obzorja (razumevanja) kot načina odprtosti, ki ga ne moremo ločiti od spoznavajočega človeka. Toda ta odprtost se razlaga pozitivno (obzorje, ki omogoča in daje prostor drugemu, in ne nekaj, kar si drugo podreja in ga obvladuje). Prav tako pa obzorje odprtosti ni nekaj nespremenljivega, temveč ga človek lahko spreminja. Heideggerjevo razumevanje hermenevtike pravzaprav kliče po iskanju takšne odprtosti, da bi se v njej fenomeni lahko bolj pristno dogodili. Toda vse to je za Mariona premalo. Dokler vztrajamo pri odprtosti in kot posledica tega pri pojmu obzorja, po njegovem mnenju fenomenom postavljamo pogoje in ne dovolimo, da bi se nam »dali« iz sebe samih oziroma začeni iz sebe samih.

Marion se zaveda težavnosti svojih stališč, vendar vztraja pri absolutni iniciativi fenomenov in pri sekundarni vlogi subjekta kot prejemnika. Kljub temu pa priznava, da prejemnik ne more biti zgolj pasivni »ekran« (Marion 1982, 58) za manifestacijo fenomenov. Zato si prizadeva za povsem novo razumevanje prejemnika, ki naj bi nadomestil dosednji pojem subjekta in bi presegel klasično dihotomijo med aktivnostjo in pasivnostjo (Marion 2005, 149). Napačno bi bilo predpo-

<sup>3</sup> V nasprotju z Marionom Levinas, ki si prav tako prizadeva za novo razumevanje transcendence, priznava, da fenomenologija ni možna brez pojma obzorja (Derrida in Marion 1999, 66). Zato svojo etiko umesti onkraj fenomenologije. Toda celo tedaj se postavi vprašanje, ali subjekt lahko sprejme klic drugega brez ustrezne odprtosti in ali ni potrebno hermenevtično posredovanje med etiko in fenomenologijo (Klun 2012, 677).

staviti, da je prejemnik pred fenomeni (to bi vključevalo apriornost), toda prav tako ni moč trditi, da pride (časovno) za njimi. V resnici govorimo o svojevrstni istočasnosti, kajti fenomen se ne more dogoditi brez prejemnika, po drugi strani pa tudi prejemnik prejme sebe (in se tako vzpostavi) v tem istem dejanju, v katerem se (mu) dogodi fenomen. Marion zahteva, da mislimo onkraj ustaljenih vzorcev in da priznamo: izhodišče vsega je »danost« (ki nosi konotacijo daru in podarjenosti). Danost fenomena je tisto prvo, kar je globlje od nastopa (kot fenomenalizacije) fenomena, pa tudi prejemnik sebe prejme iz danosti, dan je namreč samemu sebi. Podobno kakor paradokсна istočasnost (fenomena in sebe) se dogaja tudi povezava med aktivnostjo in pasivnostjo pri prejemniku. V trenutku, ko se mu fenomen daje, prejemnik ni čista pasivnost, kajti tedaj ne bi mogel ničesar prejeti (Leask 2006, 189). Prejemnik ohranja (aktivno) možnost odločitve v odnosu do danosti: »Odločitev, da odgovorim (*répondre*), torej da prejmem (*recevoir*), gre pred možnostjo, da vidim (*voir*), torej da pojmovno zapopadem (*concevoir*).« (Marion 1997, 420) Element odločitve – ali je prejemnik razpoložljiv za danost fenomena ali pa se pred njim umakne oziroma noče odgovoriti na njegov poziv (Marion 2012, 141) – v razvoju Marionove misli prihaja vse bolj v ospredje. Čeprav je obdarjeni sebi dan, je obenem obdarjen tudi s svobodo odločitve, s katero povratno določa odnos do presežnih fenomenov. S tem pa svojevrstno odloča tudi o njihovem nastopu (Carlson 2007, 171). Toda ali potem dejavnik odločitve ne dobi tiste vloge, kakršno hermenevtika pripisuje obzorju? Ali ni to odločitev za odprtost, katere nasprotje bi bila »zaprtost« za prejetje fenomena?

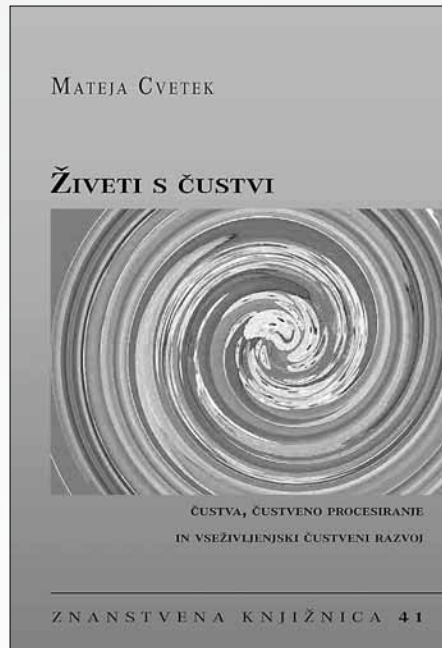
Ta vprašanja lahko konkretiziramo pri nasičenih fenomenih ikone in malika. Ali se pred ikono zgodi *samodejni* obrat intencionalnosti (ko ne gledam ikone jaz, temveč ikona gleda mene)? Ali ni za to paradokšno izkustvo, v katerem me nagozarja nevidna presežnost onkraj vidne podobe ikone, potrebna najprej moja odločitev, da se ustrezno odprem in razpoložim? Kaj pa, če niti odločitev ne pomaga, ker prejemnik nima ustrezne religiozne senzibilnosti oziroma potrebne religiozne »odprtosti«? Kaj se spremeni, če nekdo ikono vidi zgolj kot umetnino? Podobna vprašanja zadevajo tudi umetniško delo, pred katerim lahko doživim razodetje globine in presežnosti, lahko pa za to izkustvo ostanem zaprt. Marion bi rekel, da prejemnikova odločitev ne vpliva na izvorno danost nasičenega fenomena, ki je pobudnik poziva, in je v tem smislu pred prejemnikom. Kaj pa, če kot prvo odločitev ni sprejeta *po* danosti fenomena, temveč *pred* njim: kot odločitev za odprtost, kot hoteti biti odprt in kot pripravljenost na anamorfozo (v smislu iskanja ustreznega prejetja)? Res je, da odprtost ne more pomeniti oblikovanja takšnega obzorja, ki bo razodevajočemu fenomenu odvzel njegovo svojskost in ki bi vnaprej določil njegov smisel. Toda očitno se odprtost (in kot posledica tega obzorje) lahko razume tudi drugače: kot omogočanje (prihoda) drugega *kot* drugega, v njegovi presežnosti in paradoksnosti. Tedaj hermenevtika ni ovira za razodetje presežnosti, temveč hrepenenje po tem, da bi jo ustrezno (s)prejeli.

Čeprav je bil Marion že večkrat soočen s kritiko, da premalo upošteva aktivno plat subjekta in njegovo hermenevtično vlogo pri danosti nasičenih fenomenov (Greisch 1999; Grondin 1999; najceloviteje pa Mackinlay 2010), vztraja pri stališču,

da je pred vsakim hermenevtičnim razumevanjem najprej danost kot tisto, kar je pred subjektom in neodvisno od njega. Po svoje je njegovo vztrajanje razumljivo, ker preprosto noče dovoliti, da bi človek, ki je v radikalnem smislu »prejemnik« (sebe in razodevajoče se stvarnosti) uzurpiral svoj položaj in postal nosilec in »podlaga« (*subiectum*) sebe in celotne stvarnosti. Toda morda je hermenevτικο in pojem obzorja moč razumeti na način, ki ne bo vodil v takšno uzurpacijo subjekta. Ikona in umetniško delo nas nagovarjata vsakokrat drugače. Iskanje ustrezne (hermenevtične) odprtosti za njun nagovor ne pomeni težnje, da bi si ju podredili. Podobno velja tudi za odnos do transcendence – preizpraševanje svoje lastne odprtosti kot pogoja za možnost njenega »doživetja« ni nujno ovira za pristno »dajanje« in razodetje transcendence (iz nje same), temveč prizadevanje za to, kako bi jo resnično prejeli.

## Reference

- Carlson, Thomas A.** 2007. Blindness and the Decision to See: On Revelation and Reception in Jean-Luc Marion. V: Kevin Hart, ur. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, 153–179. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Derrida, Jacques, in Jean-Luc Marion.** 1999. On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kerney. V: John Caputo in Michael Scanlon, ur. *God, the Gift, and Postmodernism*. 54–78. Bloomington: Indiana University Press.
- Greisch, Jean.** 1999. Index sui et non dati: Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation. *Transversalités*, št. 70 (april–junij): 27–54.
- Grondin, Jean.** 1999. La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion. *Dialogue* 38, št. 3:547–559.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- Klun, Branko.** 2012. L'ontologie est-elle totalitaire? Une relecture critique de Levinas. *Revue philosophique de Louvain* 110, št. 4:659–683.
- Leask, Ian.** 2005. The Dative Subject (and the »Principle of Principles«). V: Ian Leask in Eoin Cassidy, ur. *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, 182–189. New York: Fordham University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1961. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
- Mackinlay, Shane.** 2010. *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Marion, Jean-Luc.** 1977. *L'idole et la distance: Cinq études*. Pariz: Grasset & Fasquelle.
- . 1982. *Dieu sans l'être*. Pariz: Fayard.
- . 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Pariz: PUF.
- . 1997. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Pariz: PUF.
- . 2001. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: PUF.
- . 2005. *Le visible et le révélé*. Pariz: Cerf.
- . 2012. *La rigueur des choses: Entretien avec Dan Arbib*. Pariz: Flammarion.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.



*Mateja Cvetek*  
**Živeti s čustvi**

## **Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj**

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

---

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 37–49  
 UDK: 2-1Hegel G.W.F.:322  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 03/2016

*Rok Svetlič*

## Religija kot »le podlaga«<sup>1</sup> države

*Povzetek:* V prispevku je izpostavljen ambivalentni odnos med religijo in državo, ki ga najdemo v Heglovi filozofiji religije. Na eni strani Hegel zatrjuje, da je povezava med njima nujna, saj religija prispeva tisto naravnost (nem. *Gesinnung*) državljanov, ki je nepogrešljiva za čvrst državni organizem. Hkrati dosledno vztraja pri institucionalni ločitvi države od institucionalno organizirane religije, to pa je v skladu z današnjimi standardi sekularnosti države. Prav ta dvojnost, ki jo pojasni razvoj pojma svobode, kakor ga opiše Hegel v filozofiji zgodovine, dela njegovo filozofijo religije zanimivo za demokratično kulturo Evrope danes. To je za čas, ko spoznavamo pomanjkljivosti opredelitve takšne vrednostne orientacije, ki skuša temeljiti zgolj na nizu abstraktnih načel.

*Ključne besede:* filozofija religije, država, Cerkev, G. W. F. Hegel, sekularnost

### *Abstract:* Religion as »Only the Foundation« of the State

This article exposes the ambivalent relation between religion and the state that is found in Hegel's philosophy of religion. On the one hand the necessity of some connection between religion and the state is stressed, for religion contributes the specific attitude (Ger. *Gesinnung*) of citizens that is necessary for a firm organism of the state. On the other hand, however, Hegel insists on a sharp separation of the state and institutional organized religion, which is in agreement with modern secular political standards. Precisely this state-religion duality, which is explained by the development of the notion of freedom as described by Hegel in his philosophy of history, makes Hegel's concept of religion interesting for democratic culture in Europe today. At this time the deficiencies of the definition of a value orientation that tries to be founded on a series of abstract principles alone are being recognized.

*Key words:* philosophy of religion, state, Church, G. W. F. Hegel, secularity

V članku se bomo posvetili Heglovi filozofiji religije, zlasti kolikor je v njej tematizirana *nujnost* povezave s (sekularno) državo. To povezavo bomo razgrnili na več ravneh: vse od prikaza imanentne prepletenosti religije in države do teze, da mora

<sup>1</sup> To je pasus iz § 270 Heglovega *Orisa filozofije pravice*, v katerem je tematiziran ambivalentni odnos med državo in religijo: »No, če religija tako tvori podlago, ki vsebuje tisto npravno nasploh in podrobneje naravo države kot božjo voljo, pa je religija hkrati le podlaga, in prav v tej točki se obe razideta.« (Hegel 2013, § 270)

država temeljiti na religiji: »Država temelji /.../ na nravni nastrojenosti (*Gesinnung*)<sup>2</sup> in le-ta na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 552) Toda v isti sapi Hegel opozarja, da ne sme biti država v nikakršni *institucionalni* povezavi z religijo, to je: s Cerkvijo. Religija mora biti tako »le podlaga« (Hegel 2013, § 270), kakor se glasi sloviti pasus iz § 270 v *Orisu filozofije pravice*. V nasprotnem bi negirali samostojni status npravnega. Prav to je tista ambivalentnost Heglove filozofije religije, ki jo dela zanimivo za današnjo situacijo. Zdi se, da demokracija s svojim liberalnim formalizmom vse bolj izgublja vrednostno orientacijo; to s teoretskega stališča ni nikakršno presenečenje. Da na podlagi formalnega in abstraktnega principa »ni možen imanenten nauk o dolžnosti« (§ 135), pokaže Hegel na več mestih. Abstraktno določilo namreč zaradi svoje praznosti vključuje nasprotja in zato ne more postati vrednostna orientacija.<sup>3</sup>

Vrednostni fundament skupnosti lahko prinese le npravna substanca, ki pa jo – po Heglu – ni mogoče misliti brez religije. Toda tega nikakor ne smemo razumeti kot poziv k polnjenju abstraktnih načel s heterogeno vsebino, sekularne zakonodaje z religiozno dogmatiko. Nič ni bolj tuje Heglovi zahtevi po imanentnem razvoju pojma svobode kakor kaj takšnega. Notranja povezava vsebinske in formalne plati sodobne države je razvita na podlagi teze o popolnem panlogizmu: zgodovina je dosegla točko (pustimo, če je to tako imenovani »konec zgodovine«), ko ni več »nepresegljivih ontoloških nasprotij med duhom in naravo, materijo in mišljenjem, individuuumom in kulturo, splošnim in posamičnim«. (Siep 2000, 255) Tudi med religijo in državo jih ni, kakor razglaša tale programski stavek: »Obstaja en sam pojem svobode v religiji in državi. Ta skupni pojem je najvišje, kar človek ima.« (Hegel 1986, 237) Ko religija podpre obstoj državnega organizma, ga podpre kot upodoba pojma svobode, ki se v ničemer ne razlikuje od sekularnih institutov, katere podpira. To je treba izpeljati.

## 1. Mesto filozofije religije v Heglovem sistemu

Že na podlagi uvodnih vrstic je jasno, da se Heglova filozofija religije ni mogla ogniti ambivalentnem odzivu. Teza, da ni moderna država nič drugega kakor dopolnitev krščanske epohe zgodovine, je skrajno provokativna: Hegla so zato na eni strani imeli za »cerkvenega očeta« modernega protestantizma«, na drugi strani pa za »ateista in antikrista« (Jaeschke 2000, 375). Problem je namreč v tem: njegove interpretacije religije so tako radikalne, da s tradicionalno predstavo o tem fenomenu nimajo praktično nič skupnega. Ko Marx, povzemajoč Feuerbacha, kritizira krščansko antropologijo – po formuli: več me je zgoraj, manj me ostane tukaj –, odpre vrata tudi za nasprotni argument: če se transcendenca v celoti skloni do tal, če res obstaja »en sam pojem svobode v religiji in državi« (Hegel 1986, 237), ali tedaj človeku sploh še ostane kaj presežnega?

<sup>2</sup> Težko prevedljiv izraz. *Gesinnung* bi lahko poslovenili kot živo prepričanje, razmišljanje, drža, naravnost.

<sup>3</sup> »Merilo zakona, ki ga ima um na sebi samem, se prilega zatorej vsemu enako in potemtakem zares ni nikako merilo.« (Hegel 1998, 453)



Vsebinsko ujemanje zakonov države in religije je produkt zgodovinskega razvoja duha. Ni bilo vselej tako, med onostranstvom in tostranstvom je zijala globoka vrzel. Zato je prav filozofija zgodovine tista disciplina, v kateri Hegel razgrne proces, ki privede do enačaja med umom, religijo in svetom.<sup>4</sup> Toda religija kljub temu ni fenomen med fenomeni, saj se v njej ne izrazi zgolj (parcialna) resnica, ampak resnica kot takšna: »Religija ni zavest o tem ali onem resničnem v posameznih predmetih, pač pa zavest o absolutno resničnem, o resničnem kot splošnem, vseobsegajočem, zunaj katerega ni ničesar.« (31) Zato ji gre poseben status in sodi na raven tako imenovanega absolutnega duha.

Pomembno je naslednje. Da je religija kvalificiran izraz resnice, je stališče, ki je skupno zelo različnim interpretacijam tega fenomena. Toda za Hegla religija ni le *resnica* sveta, ampak je v prvi vrsti *resnica sveta*. Resnica je mesto, kjer panoptično svet sam izreče svojo resnico. Resnico, ki mu ni v ničemer transcendentna. Enako velja za umetnost in za filozofijo, ki sta prav tako del absolutnega duha. Tudi v teh upodobah duha se izreče ista resnica sveta, le da je v vsaki od njih izražena v drugem mediju: v umetnosti skozi čutnost, v religiji skozi predstavno mišljenje, le pri filozofiji zgolj skozi čisti pojem.

Predmet tega poglavja je umestitev filozofije religije v Heglov sistem. Ne gre nam za izčrpen opis, pozorni bomo le na tisto obeležje religije, ki je za smoter tega prispevka ključno: na odsotnost nepremostljivega razkola med religijo in nravno substanco, to je: državo. To se v *Fenomenologiji duha* – kot predsystemskega spisu – zrcali že v prehodu v razdelek Religija. Hegel ga izpelje v poglavju Lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje, ki je posvečeno problematiki človekovega delovanja tukaj-in-zdaj. Religija vznikne kot *popredmetenje* priznanja dveh delovanjskih akterjev.<sup>5</sup> Häussler to interpretira s temi besedami: »Privzetje religije kot predmeta zavesti se potrdi v tem, da je absolutnost duha postala zaznavna, ne v podobi absolutiziranega posameznega sebstva, v vesti, pač pa v recipročnosti subjektov, ki izhaja iz njune prostovoljne opustitve; predmet je bil hipostaziran od predstave do predmeta – predmeta religiozne zavesti.« (Häussler 2008, 179–180)

Izhodiščna pomanjkljivost poglavja Lepa duša je prav odsotnost substance, na kateri naj temelji odnos dveh akterjev, in to substanco zdaj pomeni religija, do katere pride duh v imanentnem razvoju. Duh je bil do sedaj obsojen na nepomirljiv konflikt med dvema platema sobivanja: na začetku beremo o konfliktu dveh zakonov, ki ga upoveduje Sofoklejeva *Antigona*, konča se pa s konfliktom med lepo dušo in delujočo zavestjo. Prav obstoj konflikta je znamenje, da temeljna sprava s svetom še ni bila dosežena: »Tiste njegove (od duha, op. R. S.) podobe, ki smo jih motrili – resnični, sebi odtujeni in samega sebe gotovi duh –, ga skupaj tvorijo v njegovi zavesti, ki stopa nasproti njegovemu svetu in se v njem ne spozna.« (Hegel 1998, 718) To pa je dialektika na ravni religije pustila za seboj. Ključno pa je naslednje: religija je medij, v kateri svet *sam* preseže prej neodpravljljive antagonizma.

<sup>4</sup> Več o tem: Hegel 1986, 405.

<sup>5</sup> »Duha vedoči duh je zavest samega sebe in si je v obliki predmetnosti.« (Hegel 1998, 726)

Toda religija še vedno vsebuje moment predmetnosti,<sup>6</sup> ki bo odpravljen v *Absolutnem vedenju*. Pomembno je izpostaviti, da absolutno vedenje v primerjavi z resnico religije (vsebinsko) ne prinaša nič novega. To je le popolno in transparentno uzrtje organske povezanosti vseh fenomenov v celoti bivajočega. V prvi vrsti prinaša spoznanje fundamentalne sprave, spoznanje – če ponovimo Siepove besede –, »da ni nepresegljivih ontoloških nasprotij med duhom in naravo, materijo in mišljenjem, individuomom in kulturo, splošnim in posamičnim« (Siep 2000, 255). Isto je izrečeno v religiji, le da v predmetnem mišljenju: namesto o negaciji religija govori o smrti, namesto o negaciji negacije o vstajenju itd. Še več, religija ima celo neko prednost pred absolutnim vedenjem, saj v časovnem smislu nastopi pred možnostjo absolutnega vedenja, ki ga Hegel – neskomno – pripiše šele njegovemu času: »Preden se torej duh ni dovršil na sebi, torej kot svetovni duh, ne more kot samozavedni duh doseči svoje dovršenosti. Vsebina religije zato prej v času kot veda izreka to, kaj duh je; a veda edina je njegovo resnično vedenje o njem samem.« (Hegel 1998, 853)

Vidimo, da je treba biti pri referenci na religijo znotraj Heglove filozofije zelo pazljiv. To je pojem, ki se nespregledljivo ločuje od razširjenih rab tega označevalca. S tega stališča je razumljiv ambivalenten odnos, saj Hegel razglasitev dopolnitve krščanstva v moderni državi izpelje za visoko ceno, ob hudem siromašenju pojma religije: »Toda Heglova odprava ločitve med duhom občine in – od te razlikovanim – božjim bistvom, njegova zamenjava ›oddaljenega cilja‹ zgodovine odrešitve za ›spravo‹, ki je dosežena v moderni ustavni državi in njeni znanstveni kulturi, je tako radikalna, da od substance krščanskega verovanja ostane bore malo.« (Siep 2000, 256)

Drugače je tudi pojem umetnost pri Heglu specifičen. V umetnosti se izrazi ista resnica kakor v religiji in v filozofiji, le da je posredovana v *čutnem* mediju. To pa pomeni notranjo mejo v njenem razvoju: ko pojem (svobode) preseže neko določeno raven, ga ni mogoče več izraziti na ta način. S tem je implicirana kontroverzna teza o »koncu umetnosti«. Tudi če religija prav tako vsebuje predmetni moment, je le »alegoričnega ali simboličnega pomena« (Jaeschke 2000, 408) in zato ga razvoj duha nikoli ne preraste. Tako umetnost kakor religijo presega filozofija, v kateri je resnica artikulirana najbolj rafinirano, na ravni čistega pojma. Ta superiornost je ves čas v ozadju in iz nje izvira »tehnični« priokus Heglovega priklona krščanstvu: »Namesto večnega življenja svetnikov zgolj večno življenje pojma; namesto vstajenja bogočloveka le logična negacija negacije in namesto čudeža odrešenika čudež, ki je duh sam.« (385)

<sup>6</sup> Duh ima namreč za svojo vsebino še vedno moment predmetnosti – to je predstavno mišljenje, ki govori o Očetu, o Sinu itd. –, toda ta vsebina ne more več stopiti v nasprotje s samozavedanjem: »Ima (duh, op. R. S.) sicer podobo ali obliko biti, vtem ko je predmet svoje zavesti; a ker je tole postavljeno v religiji v bistvenem določilo, biti samozavedanje, si je podoba popolnoma prozorna; in dejanskost, ki jo duh vsebuje, je v njem zaprta ali v njem odpravljena, ravno na tisti način, kot če rečemo vsa dejanskost; ta je mišljena obča dejanskost.« (Hegel 1998, 718)

## 2. Religija in znanstvena evidenca

Verjetno je med vsemi sodobnimi načini odklonilnosti do religije – skupno jim je prepričanje, da je religija v nasprotju s pojmom človeka kot svobodnega bitja – najbolj razširjen očitek, da je njen predmet zmota (Bog kot izmišljotina) ali da je celo v izhodišču konstituirana kot prevara (ideologija, opij za ljudstvo). No, zahteva po znanstvenem dokazu – kolikor jo razumemo po modelu strogih znanosti – je uspešnejša, kakor si mislimo, celo toliko, da postane destruktivna. Po grozodejstvih druge svetovne vojne se je veliko diskutiralo o nezmožnosti mišljenja, da bi pravočasno zaznalo in zaustavilo nevarne procese. Vrh impotentnosti mišljenja pa se zrcali v spoznanju, da lahko izdelata najbolj uničevalno orožje, ne zmore pa *znanstveno* »dokazati« prepovedi umora. Humanistika mora torej ubrati drugačno pot kakor stroga znanost in dokaze oblikovati znotraj *svoje* metode.<sup>7</sup>

V filozofiji – oziroma humanistiki nasploh – je kljub vsemu možno veljavno dokazati zavezujočnost nekaterih fenomenov. In v zahtevi po spoznanju religije je Hegel nepopustljiv. Nastopila naj bi razvojna faza duha, ko bo doseženo absolutno vedenje, torej tudi vedenje religije: »Ne moremo torej obstati pri onem, tako rekoč drobnjakarstvu vere v Previdnost in prav tako ne pri zgolj abstraktni, nedoločni veri, ki ostane zgolj pri občem, da obstaja neka Previdnost, ki vlada svetu.« (Hegel 1999, 33) Ta korak pripade filozofiji, v kateri se duh spozna v najbolj čisti obliki: »In če je teologija sama ta, ki je prišla do tega zdvojljenja, potem se je treba zateči ravno v filozofijo, če hočeš spoznati Boga.« (35) Opozarja, da ta misel ni več »predrznost« (64), zdaj je *sine qua non* krščanstva: »Zdaj Bog ni več nekaj neznanega; če to še trdimo, nismo kristjani.« (76)

Ključ za dopolnitev spoznanja religije pa sta panlogizem in dialektična metoda. Resnico religije raziščeta na dveh ravneh. Najprej z raziskovanjem notranje strukture svetovnega duha, ki je zahtevala vznik krščanstva, ne v empiričnih dejstvih. To je najbolj kompleksno razgrnjeno v njegovi filozofiji zgodovine. Resnica, na primer krščanstva, ni v dogodkih, v prostoru in v času, ampak v okoliščini, ali se v njegovem vzniku in razširitvi »razbere absolutna vsebina« (Jaeschke 2000, 449). Povedano drugače, tudi če bi, na primer, arheološke raziskave – znanstveno, dokazano – postavile pod vprašaj obstoj dogodkov, na katere se sklicuje Sveto pismo, to ne bi v ničemer vplivalo na njegovo resnico: »Zakaj četudi ne bi bilo nič takega sporočenega, bi s tem naše vedenje o Bogu ne bilo nič manj popolno.« (Hegel 1967, 301)

<sup>7</sup> Löwith lepo pokaže: celo marksizem, ki je vse stavil na »pozitivno znanost«, ki naj opravi s »fantastičnimi umisleki« idealizma, boleha za isto boleznijo: »Dejstvo, da »zgodovina vsake dosedanje družbe« pokaže raznovrstna nasprotja med vladajočo manjšino in podvrženo večino, ne upravičuje tolmačenja in ocene tega stanja kot »izkoriščanja«; še manj pa pričakovanja, da tistega, kar je bilo do sedaj dejstvo, v prihodnosti po nujnosti ne bo več. Tudi če Marx dejstvo izkoriščanja »znanstveno« pojasni s svojo teorijo o dodani vrednosti, ni zaradi tega »izkoriščanje« nič drugega kot le moralna sodba; izkoriščanje je, če ga ocenjujemo po ideji pravičnosti, absolutna krivica. Ta v Marxovem razlaganju svetovne zgodovine ni nič drugega kot radikalno zlo »predzgodovine« ali, biblijsko rečeno, izvorni greh tega veka. /.../ Za Aristotela in Avgušlina je bilo suženjstvo dejstvo med dejstvi. /.../ Šele z nastajanjem emancipirane meščanske družbe je bil odnos med vladajočim in podanikom občuten kot izkoriščanje in na osnovi zahteve po osvoboditvi tudi tako označen.« (Löwith 2004, 52–53) Kar daje Marxovi misli zgodovinsko pravico, ni pričrstitvev mišljenja na »dejanskem« človeku, ampak oznanjanje sekularnega evangelija.

Resnico religije, drugič, potrjuje tudi sama dialektika spoznanja končnih predmetov. To je v prvi vrsti naloga *Fenomenologije duha*, v kateri se pokaže, da končno spoznanje samo usmerja na pojem Boga: »O končnem, s katerim začnemo, nam naša refleksija in opazovanje, naša sodba, pove, da nima resničnega za svoj temelj; nismo mi, ki mu zagotovimo temelj, pač pa se na njem samem pokaže, da se razpusti v nekaj drugega, nekaj višjega, kot je ono samo. Mi sledimo predmetu, kako gre sam k viru svoje resničnosti za sebe.« (Hegel 1986, 107) S tem vznikne »zavest tistega, kar je na in za sebe resnično v protislovjih čutne, končne resničnosti in zaznavanja« (106), ki povratno učvrsti veljavnost (tudi) končnega spoznanja. Tako vnovič stopi v ospredje rdeča nit Heglove filozofije religije, ki zanima nas: med ravnjo religije in ravnjo sveta ni fundamentalnega razkola.

Tudi samo strukturo pojma religije Hegel predloži v skladu s svojo metodo, po kateri je vselej treba pokazati moment splošnosti, posebnosti in posamičnosti. Splošno je kar »moment mišljenja v svoji popolni splošnosti« (67), moment posebnosti »zavest v svoji posameznosti kot taki, subjekt v svoji neposrednosti« (68). Ta gradnika se združita v sintezi, ki jo pomeni »kult« in ni nič drugega kakor »gibanje pojma Boga« (71). Ujemanje subjekta in substance, kakor se to zgodi v absolutnem vedenju, pa implicira ireduktibilno sopripadnost boga in človeka: »Kult je naposled prisotnost vsebine, ki tvori absolutni duh, prek česar je zgodovina božje vsebine bistveno tudi zgodovina človeka, gibanje Boga k človeku in človeka k Bogu.« (236–237) Tudi ta pristop izhaja iz (tihe) superiornosti filozofskega spoznanja, ki usmerja k opuščanju teološkega pojmovnega aparata.<sup>8</sup>

### 3. Proces zблиževanja religije in države

Da si država in religija začneta deliti »isti pojem svobode«, je rezultat zgodovinskega razvoja. *Na sebi* je to položeno že v *pojem* krščanstva, toda njegovi prvi koraki v dejanskost vodijo v prav nasprotno smer. Kakor zgoraj omenjeno, dialektiko tega procesa Hegel razgrne v svoji filozofiji zgodovine. Temeljna teza filozofije zgodovine je, da je v zgodovinskem dogajanju navzoča ista pojmovna struktura, kakor je v vseh fenomenih: splošno – posebno – posamično, teza – antiteza – sinteza itd. Hegel opazuje premene v razumetju celote sveta pri posameznih ljudstvih, ki si zgodovinsko sledijo, in prav te premene naj bi izkazovale, da dogajanje ni naključno. Nasprotno, vodi ga um v zgodovini, s svojo znamenito zvijačnostjo (*Die List der Vernunft*). In pri opisovanju razumetja celote sveta naj bi imela posebno

<sup>8</sup> Seveda bi se danes morala vsaka filozofska superiorna drža, naj je še tako ateistična, zavedati, da je vsak poskus totalnega opuščanja teološkega pojmovnega aparata vnaprej obsojen na neuspeh. Janko M. Lozar to poantira z odločnimi vprašanji: »Kaj bi bil Sartre brez Avgušтина? Bi lahko tako zavezujoče napel lok duha, če bi zgolj po grško vedel samo to, da »tega Svetovja, istega vsem skupaj, ni ustvaril niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi, ampak je vedno bilo in je in bo ...« (Heraklit 1992, 23)? Bi se lahko Nietzsche prepoznal v lebdanju med zgoraj nič, spodaj nič? Bi lahko Heidegger ekspliciral nagnjenost v nič kot pogoj možnosti svobode? Bi lahko tako na stežaj razprl brezrazložnost poslednjega razloga pri Leibnizovem Nichts ist ohne?« (Lozar 2014, 431)

mesto prav religija, saj je prav religija »mesto, kjer si kako ljudstvo daje definicijo tega, kaj ima za tisto resnično« (Hegel 1999, 100).

Zgodovina se začne z vznikom neposrednega in občega, obče volje, pod katero se podredijo posamične volje. To se prvič zgodi na Kitajskem, z njenim konceptom državno organiziranega sobivanja. Toda prva upodoba duha (svetovne zgodovine) je še skrajno revna.<sup>9</sup> Počasi se oblikuje vse bolj zapleten odnos med občo in posamično voljo, ki ga ves čas določajo različni koncepti religije. V Indiji – to je naslednji korak svetovne zgodovine – nastopi brahman, ki s svojo aktivnostjo, z meditacijo, razpusti svet. Praznino meditacije v Perziji nadomesti koncept luči, to pa vodi do judovskega Boga kot čiste misli. Zgodovina gre dalje skozi grško-rimski svet, ki se konča v toposti in brezduhovnosti rimskega imperija. V teh razmerah se človek lahko zateče le še v svoj kotiček abstraktnega sveta, ki ga prinese stoicizem.

Tam biva v popolnem egalitarizmu in v bližini boga: »V pravem smislu je treba imenovati srečno državo ali mesto to edino medsebojno skupnost bogov in vanjo vključiti tudi ljudi skupaj z bogovi, če hočemo vključiti vanjo vsa razumska bitja.« (Hrizontom 2002, 339) Toda ta rešitev ostaja – kljub rabi pojma »država« – še povsem abstraktna, brez sleherne dejanskosti v svetu in ne zagotavlja prave potešitve duha. Faza duhovnega siromaštva je nujna, saj naredi prostor za vznik krščanstva, ki je odgovor na slepo ulico rimskega sveta. Kristusovo bogočloveštvo prinaša nekaj povsem novega. Bližina med bogom in človekom je resda konstanta večine religij. Tudi grštvo pozna neko obliko bogočloveštva, ki pa ne more ponuditi sprave, kakor jo lahko krščanstvo. Popolno spravo lahko omogoči le popoln razvoj obeh ekstremov, človeka in boga, v kateri ima glavno vlogo Kristusova *smrt(-nost)*. Grški bogovi so antropomorfní, zato pravzaprav niso niti bogovi (saj zapadajo strastem) niti ljudje (ker niso smrtni). V nekem smislu grška religija nima ne Boga ne človeka. Le smrtnost omogoči popolno negacijo človeškosti, njeno spravo in vrnitev k Bogu.

Toda pojem bogočloveka, kljub njegovemu neznanskemu pomenu – Hegel lik Kristusa imenuje »tečaj«, okoli katerega se vrtil svetovna zgodovina –, nastopa sprva le v abstraktni obliki. Ima velike težave pri tem, da postane dejanski, danes bi rekli, pravnopolitično učinkovit. Dvatisočletna zgodovina krščanstva je po Heglu proces vse večje navzočnosti »absolutne vsebine«, ki jo prinaša pojem bogočloveka v svetu tukaj-in-zdaj. In ta proces zanima nas, saj je v prvi vrsti proces, v katerem religija postaja potrjena na pravnopolitični ravni. Hegel ga opisuje, v grobem, v dveh fazah, ki ju ločuje vznik protestantizma. Lahko bi rekli, da se prav na točki stika med njima tako oblikuje kakor tudi najlepše prepozna razlog za »sekularne« izpeljave znotraj filozofije religije, ki se razlikujejo od vsakdanje predstave o tem fenomenu.

Tako pred reformacijo kakor po njej je osrednje sporočilo krščanstva enako: »Človek sam je vsebovan v pojmu Boga.« (Hegel 1986, 392) Toda krščanstvo sprva išče dejanskost te sprave na napačnem mestu, v predmetih: »Kristus kot ta v čutni vpričujočnosti je hostija, ki je posvečena od duhovnika.« (468) S tem je »je

<sup>9</sup> To je Heglov pogled na potek zgodovine, ki je bil predmet obširnih kritik, zlasti glede tematizacije Orienta. Tukaj ni prostora za njihovo razlago, zato ostajamo pri skici.

zunanje postalo nekaj svetega« (Hegel 1967, 301), kar nadaljnja stoletja pomeni sistemsko oviro za duhovno navzočnost pojma bogočloveka v življenju skupnosti. Povedano drugače, pravnopolitični svet ostaja ločen od svetega: Hegel »kritizira (katoliško) svetost, ki naredi duha za zunanost prav zato, ker nrvnost objektivnega duha razume kot neduhovno obliko« (Leuven 2009, 49–50).

Pravo in država ostajata zunaj sfere duhovnega. To seveda ne pomeni, da sta lahko kakršnakoli. Znamenito je opozorilo A. Avguščina, da je država brez pravičnosti le še roparska tolpa.<sup>10</sup> Tomažev nauk o štirih zakonih prav tako vztraja pri pričvrstitvi človeških zakonov na naravnem zakonu: »Kakor teoretski razum iz nedokazljivih in po naravi poznanih načel izpeljuje razne znanstvene zaključke, katerih spoznanje nam ni dano po naravi, pač pa odkrito s pomočjo marljivosti razuma, tako je potrebno, da človeški razum, izhajajoč iz zapovedi naravnega zakona, ki jih predstavljajo obča in nedokazljiva načela, pride do posameznih odredb.« (Akvinski 1990, I–II 91, 3) Toda zmožnost, da bi človek sam – snujoč pravo in državo – prišel do nadosebno veljavnih zakonov, je vnaprej izključena. In prav to je Heglova stava: država je samostojna in religiji povsem enakovredna upodoba duha. Kljub temu država ne more brez religije: »Država temelji /.../ na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 552) Kako to razumeti?

Odgovor daje spremljanje nadaljnega razvoja krščanstva, ki ga prinese reformacija. Temeljni prispevek protestantizma je, da opusti iskanje dejanskosti sprave med bogom in človekom v predmetu: »Predmetnost, ki jo je krščanstvo prej iskalo v zemeljskem, kamnitem grobu, najde v globljem grobu absolutne idealnosti vsega čutnega in zunanjega, v duhu«. (Hegel 1967, 301) S tem se odprejo vrata za popolno predrugačenje statusa prava in države. Če odpravimo svete predmete, odpravimo tudi *mejo* med svetim in ne-svetim. Vse je lahko duhovno, le če duhu uspe vstopiti v človekovo življenje na pravilen način: »Razvoj in napredek duha od reformacije dalje sta v tem, da duh, kot se zdaj zaveda svoje svobode zaradi posredovanja, ki nastopa med človekom in Bogom v gotovosti objektivnega procesa kot božjega bistva samega, zdaj to bistvo tudi dojema in ga v nadaljnjem oblikovanju svetnosti presnavlja. Z doseženo spravo je dana zavest, da je svetnost zmožna vsebovati resničnost; poprej je svetnost veljala le za slabo in nesposobno za dobro, ki je ostajalo nekaj onostranskega.« (308–309)

Vse poti sedaj vodijo skozi posameznika, ki je nosilec svobodne vesti: »Protestantizem zahteva, da človek verjame/veruje le tisto, kar ve; da mora biti njegova vest nedotakljiva kot sveta; da v božji milosti človek ni pasiven; da je s svojo subjektivno svobodo bistveno udeležen in v njegovem vedenju, hotenju in verovanju se izrecno zahteva moment subjektivne svobode.« (Hegel 1986, 242) Ti ljudje živijo in delujejo v svetu, ki v vse večji meri sprejme vase resnico. To je mehanizem, ki vodi do sprave med religijo in državo in se izraža v spoznanju, da »sta nrvnost in pravo v državi tudi nekaj božjega in božja zapoved« (Hegel 1967, 308).

<sup>10</sup> »Če vzamemo pravičnost proč, kaj so potlej države drugega kot velike roparske tolpe? Kaj so roparske tolpe drugega kot državne entitete v malem?« (Augustinus 1982, IV.4)

Sprava med religijo in državo ni naključje. To je mehanizem, položen v sam pojem krščanstva.<sup>11</sup> Z drugimi besedami, spustitev neba na zemljo in dvig zemlje do neba nista nič drugega kakor dopolnitev krščanstva. To je danes težko razumljena »enotnost religije in države. Zakoni države veljajo zaradi te predpostavljene izvorne harmonije kot umni in kot nekaj božjega«. (Hegel 1986, 328) V tem smislu je sodobna država – v modernem jeziku: demokracija s človekovimi pravicami – naslednica krščanstva, ki je imamentno vodilo do uvida, da »države in zakoni niso nič drugega kot pojavnost religije v razmerah stvarnosti« (Hegel 1967, 308–309). Proces omikanja in podreditve posamične volje obči sta tako na religiozni kakor na državni ravni poslej identična: »Čiščenje srca njegove neposredne nrvnosti – ko je dosledno izpeljano in ko obstane –, ki ustreza splošnemu smotru, se dovrši kot nrvnost in na tej poti preide religija v običaj, v državo.« Svobodni človek je sedaj le eden, to je »pravni in nrvni človek« (234).

#### 4. Religija, Cerkev in država

Zdaj lahko izgovorimo naslednje vprašanje: če je dialektika svetovne zgodovine religijo in državo tako zblížala, da sta omikanje in pojem svobode v njima identična, zakaj Hegel sploh zavzema stališče glede odnosa med njima. In nadalje, kako to, da pri tem začrta – vsaj na prvi pogled – kontradiktorna pristopa. Na eni strani naj država temelji na religiji, kolikor je to le možno, na drugi strani pa naj bo dosledno ločena od Cerkve. Obe stališči sta združeni v naslednjem citatu iz *Filozofije pravice*: »No, če religija tako tvori podlago, ki vsebuje tisto nrvno nasploh in podrobneje naravo države kot božjo voljo, pa je religija hkrati le podlaga, in prav v tej točki se obe razideta.« (Hegel 2013, § 270)

Država je zmožna sama oblikovati in vzdrževati svojo duhovno samostojnost. To, da je država utelešenje duha tukaj-in-zdaj, ni pomanjkljivost duha, nasprotno, ta misel je *sine qua non* za njegovo *dejanskost*. Hegel eksplicitno opozarja, da »zemeljskost« države ni znamenje njene manjvrednosti, to je »le ena plat in zgolj neduhovnemu opazovanju se zdi država zgolj končna. Kajti država ima živo dušo in ta živost je subjektiviteta, ki je prav ustvarjanje razlik, toda na drugi strani ohranjanje enotnosti.« (Hegel 1970, § 270) Zato ne potrebuje nobene intervencije od zgoraj. Posebej je treba izpostaviti, da je povedano tedaj po Heglu veljalo le za državo v protestantskem okolju: »Za Hegla poznih dvajsetih let 19. stoletja je svobodna država protestantska država; in sicer ne zato, ker bi bil protestantizem primeren za fundiranje države, pač pa obratno: ker protestantska država ni religiozno fundirana država, ampak nrvnost države pripozna kot upodobo z lastno pravico.« (Jaeschke 2009, 13) Tu pa se že izrisuje pojasnilo za navidezno paradoksen odnos med državo in religijo oziroma Cerkvijo: protestantizem<sup>12</sup> je lahko temelj državne- ga organizma, ker ne zahteva ne hierarhizacije ne dvoplastnosti resnic.

<sup>11</sup> »Izhajajoč iz tega interesa, je dejanska naloga zgodovine religije, ki se dovrši v krščanski religiji, »odkritje« enotnosti splošnega in posamičnega kot bistva duha in kot podlage vse resničnosti.« (Siep 2000, 111)

<sup>12</sup> Danes, ko je na Zahodu večina držav demokracij in zlasti po premikih, ki jih je prinesel drugi vatikanski koncil, lahko rečemo, da povedano velja tudi za katolištvo.

To stališče kljub vsemu ni neproblematično. Če se ozremo na celoten Heglov sistem, vidimo, da država sodi na raven objektivnega duha, religija pa na raven absolutnega. Pravica države, da se izolira od institucionalne organizacije religije, od Cerkve, postavlja pod vprašaj hierarhijo sistema kot takšnega. Kako lahko nižja emanacija duha uveljavi svojo samostojnost proti višji? Nekateri interpreti obrnjeno hierarhijo med absolutnim in objektivnim duhom v zvezi z državo pojasnijo z Aristotelovim ontološkim argumentom,<sup>13</sup> ki dejanskost/dejavnost postavi nad možnost/zmožnost. Referenca na Aristotela niti ni nujna, saj je odgovor na to vprašanje dan že v samem pojmu pojma, ki ni more biti resničen, ne da bi bil dejanski. Zato že v prvem paragrafu *Filozofije pravice* beremo, da mora *ideja* prava vključevati tako »pojem pravice kakor njeno udejanjenje« (Hegel 2013, § 1).

Religija pravo presega po dopolnjenosti svobode, ne pa po dejanskosti, ki jo ima le v duhu občine. Tako ima religija kot »absolutna vsebina torej, prvič, obliko nečesa, kar se bistveno zgolj nanaša na dejanskost in zato ima nasproti njej obliko abstraktnega bistva; in drugič, ima epistemološko obliko čutenega, verovanega in predstavljanega« (Schick 2009, 30). Njena masivna dopolnjenost se zato lahko zgodi v le v državi; o tem smo govorili zgoraj. Toda ta dopolnjenost ni operativna konica po shemi teorija – praksa, ampak le duhovna organizacija življenja na kraju, kamor to življenje vselej sodi, v pravni substanci: »Resnična religija in resnična religioznost izhajata zgolj iz npravnosti in sta misleči, tj. npravnost, ki se ove svobodne splošnosti svojega konkretnega bistva.« (Hegel 1999, § 552) Odnos med religijo in državo ni statičen, po shemi načelo – realizacija, teorija – praksa, original – kopija. To je dialektičen odnos, ki neizogibno vsebuje ambivalentna momenta: njuno ločitev in hkrati povezavo.

Toliko o razlogih za ločitev države od institucionalne organizacije religije. Glede nujnosti *povezave* med njima so interpretacije različne, to pa usmerja v večplastnost problematike. Stališče, naj bo religija podlaga države, izhaja, prvič, iz njune imanentne povezave, saj delita isti pojem svobode. To ni sporno, nebo in zemlja sta se vse bolj zblíževala do točke njunega stika, kakor smo opisali v 3. poglavju. Toda religija je nepogrešljiva v državi še iz nekega drugega razloga. Religija ima nalogo *nadzora* občanske družbe – njen najprepoznavnejši obraz je ekonomija –, ki je kraljestvo slabe neskončnosti in je zato ujeta v nevarnost samodestruktivnosti. Funkcija nadzora izhaja iz okoliščine, da države ne določa le pojmovna delitev med posamičnim (notranjim pravom), posebnim (zunanjim pravom) in splošnim (svetovno zgodovino): »Čvrstost« njenih določil očitno ni le logična trdnost razlik, ki so razlike pojma, pač pa tudi praktična veljava oblasti kot takih, njihova veljava nad posebnimi interesi, in v primeru kolizije, proti njim.« (Schick 2009, 33)

Svetovna zgodovina je se je začela s podreditvijo posamične volje obči volji. Kolizija med interesi obče volje in zasebnimi interesi z vznikom občanske družbe kot samostojne sfere zadovoljitve posameznika ni izginila. Nasprotno, pereča je bolj kakor kadarkoli v zgodovini. Zato je država »nasproti sferam privatne pravice

<sup>13</sup> »V tem sovisju pride v poštev nek drug ontološki argument, ki ga je Hegel prevzel od Aristotela. Ta pravi, da je dejanskost (*energeia*) boljša kot zgolj možnost (*dynamis*).« (Karasek 2009, 77)



in privatnega blaga«, skratka, nasproti civilni »zunanja nujnost in njena višja sila« (Hegel 2013, § 261). Ekonomija ne misli, ekonomija kopiči, zato potrebuje supervizijo. To nalogo lahko država opravlja le, kolikor je v njej dejanska absolutna resnica, ki se izreče na ravni religije. Hegel je jasni zagovornik socialnega in ekonomskega intervencionizma.

Tretjo raven zahteve, da država temelji na religiji, pa narekuje ločevanje med formalnim in materialnim principom vsake države. Eno so zakoni in institucije, drugo je stališče posameznikov do njih. To je notranja drža, razpoloženje, miselnost državljanov, kakor bi lahko prevedli nemški izraz *Gesinnung*. Hegel zapiše, da je bilo to možno le v antični Grčiji, da je zgolj ta moment reguliral sobivanje. Sobivanje, ki pa seveda ni preseglo formata mestne države. Sodobne države si ni mogoče zamisliti brez formalne zakonodaje. Od tedaj sta »obe plati, nastrojenost in tista formalna konstitucija, neločljivi in ne moreta shajati druga brez druge« (Hegel 1986, § 244). Od tod torej že navedeni stavek, ki eksplicitno postavi religijo v temelj države: »Država temelji /.../ na nravni nastrojenosti in le-ta na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 255)

To zahtevo je treba postaviti v kontekst dogodkov v začetku 19. stoletja, ki so Hegla vodili k dvomu, da je državo mogoče opreti zgolj na princip laicizma, na katerega stavi francoska revolucija. To je bilo obdobje treznjenja po francoski revoluciji, ko se je pokazalo, da za državo ne zadostuje zgolj niz formalnih načel, ne meneč se za živo prepričanje – to je: za *Gesinnung* – državljanov: »Ena od neznanjskih napak našega časa je bila, da se je skušalo obravnavati to neločljivost kot ločljivo, celo kot med seboj ravnodušno.« (§ 255) Med pisanjem *Fenomenologije duha* je Hegel verjel, da je francoska revolucija zadnja; to se je že v začetku 19. stoletja izkazalo za naivnost. Opozarjanje na razpoloženje, na njegov pomen je poskus, da bi »pravno in institucionalno zavarovali tisto, kar pomeni francoska revolucija na svetovni ravni. Je politična uresničitev novoveškega principa subjektivitete in subjektivne svobode.« (Schnädelbach 2000, 232) Na kratko, Hegel vidi nevarnost, da bodo naslednje revolucije odpravile tisto, kar je francoska prinesla.

Zato pa mora biti državni organizem vitalen. Tega ni, če instituti ne *živijo* v notrini, v živem prepričanju državljanov. Vsiljuje se vprašanje, zakaj ima pri tem nosilno vlogo prav religija. Hegel resda priznava: »Nastrojenost ne nastopa nujno v obliki religije; lahko ostane tudi pri bolj nedoločenem. Toda v tem, kar imenujemo ljudstvo, poslednja resnica ne nastopa v obliki misli in principov. /.../ To konkretno pravo in nравnost imata za ljudstvo svojo poslednjo utemeljitev le v obliki obstoječe religije.« (246) Živo prepričanje lahko resda temelji tudi na čem drugem, na uvidu v »misli in principe«. Morda smo se temu danes približali s tradicijo državljanske vzgoje, ki (naj) jo danes zagotavlja osnovnošolska in srednješolska vertikala. Toda državljanovega mišljenja tudi danes ne oblikuje le naučeno znanje, ki ga pridobi v šoli. V prvi vrsti je pomembna moralna spontanost, ki je še najbližje Aristotelovi *hexis*. Za (nereflektirano) stališče do države, ki ga ni brez *zaupanja*: »Ta nastrojenost je nasploh zaupanje (ki lahko preide v bolj ali manj omikan uvid), – zavest, da je moj substancialni in posebni interes ohranjen in vsebovan v interesu nekoga drugega (tu države), kolikor je v razmerju do mene kot posameznika –,

s čimer pa ta drugi zame neposredno ravno ni drugi in jaz sem v tej zavesti svoboden.« (Hegel 2013, § 268)

Ko Hegel govori o religioznem razpoloženju, misli na prav to. Tu ni pomembno skrivnostno notranje izkustvo, ampak zaupljivo in afirmativno razpoloženje do sveta, ki ga upoveduje tale stavek: »V religiji in državi obstaja en in isti pojem svobode.« In prav ta pojem je »največ, kar človek ima« (Hegel 1986, 237). Povedano z drugimi besedami, človek ne more biti religiozen drugače kakor tako, da s tem pritrjuje pravnemu in državnemu redu: »Ne obstaja nobena sveta, nobena religiozna vest, ki bi bila ločena od svetnega prava ali bi mu bila celo nasprotna. Do tu je prišla zavest in to so glavni momenti oblik, v katerih se je ostvarilo načelo svobode, kajti svetovna zgodovina ni nič drugega kot razvoj pojma svobode.« (Hegel 1967, 333)

Mest, ki vzklikajo ujemanju duha religije in države, je nešteto. Pomenljiva je raba teološke retorike pri opisovanju sekularnih fenomenov: »V primerjavi z nastrojenostjo države ne obstaja nič višjega ali svetejšega.« (531) Kajti »pravica je nekaj svetega nasploh edino zato, ker je obstoj absolutnega pojma, samozavedne svobode« (Hegel 2013, § 30), zato ni država nič drugega kakor »pohod Boga v svetu« (Hegel 1986, 258). To je tretja plast prepletanja religije in države. Če povzamemo, prvi pomen je organska povezanost skozi pojem svobode, ki jo razgrne filozofija zgodovine. Drugi pomen sugerira interpretacija F. Schickove, ki zmožnost države, da regulira defekte občanske družbe, pripiše prav njenemu opiranju na absolutno resnico, izrečeno v religiji. Na koncu pa je bistveno razpoloženje, ki naj ga državi prispeva religija.

## 5. Sklep

V prispevku smo izjemno kompleksno problematiko, ki jo zarisuje odnos med religijo, Cerkvijo in državo, osvetlili skozi Heglovo filozofijo religije. V njej najdemo interpretacijo krščanstva, ki je zagotovo privativna. Kljub vsemu pa ji uspe izpostaviti optiko, ki v marsičem nagovarja aktualno problematiko odnosa med sekularno in religiozno ravno sobivanja. Sugerira, da lahko z vso doslednostjo vztrajamo pri ločitvi, ki je danes zapisana v ustavo – 7. člen se glasi: Država in verske skupnosti so ločene –, hkrati pa ne naredimo napake tako imenovane prve negacije.

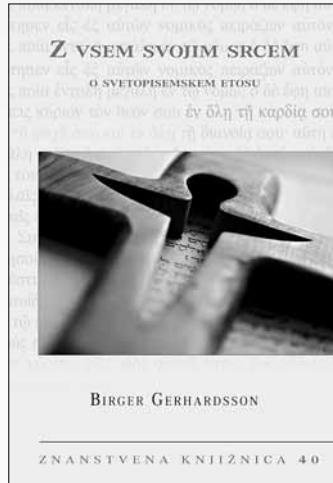
To je Heglovo ime za patologijo razuma,<sup>14</sup> ki je usmerjen v izčrpavajočo operacijo negiranja tistega, kar mu stoji nasproti. Samo na ta način, v (iz)ločevanju in negiranju, mu uspe najti svojo potrditev: »Le ko nekaj uniči, ima ta negativna volja občutje svojega obstoja.« (Hegel 2013, § 5) Ni pomembno samo to, da ji ne more uspjeti, povrh vsega ta strategija ne opazi, da s svojim početjem negirano potrjuje in mu podeljuje bistveno večji pomen, kakor ga ima. Heglovo ambivalenno stališče do religije – hkrati »da« in »ne« – vpelje horizont, na katerem je možno, da ločitev Cerkve in države ne postane nepomirljiva in nevralgična točka v

<sup>14</sup> Razum je končno mišljenje – v primerjavi z neskončnim umom.

življenju skupnosti. To je spoznanje, da so današnje demokracije naslednice tudi krščanske epohe razvoja duha. Ne pomeni pa, da se pravila sobivanja določajo kjerkoli drugje kakor v parlamentu.

## Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1990. *Država*. Zagreb: Globus.
- Arndt, Christian Iber, in Günter Kruck, ur.** 2009. *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Augustin, Aurelije.** 1982. *O državi božjoj*. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- Häussler, Matthias.** 2008. *Der Religionsbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Freiburg: Verlag Karl Aber.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- . 1967. *Filozofija zgodovine*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- . 1999. *Um v zgodovini*. Ljubljana: Analecta.
- . 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Zv. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Zv. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brizostom, Dion.** 2002. *Govori*, 36, §23 (= von Arnim. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Zv. 3, frg. 339). V: Giovanni Reale. *Zgodovina antične filozofije*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Jaeschke, Walter.** 2000. Die geoffenbarte Religion. V: Hermann Druee et al. *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 385–487. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- . 2009. Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. V: Arndt in Kruck 2009, 9–22.
- Karasek, Jindrich.** 2009. Staat, Religion und Kirche bei Hegel. V: Arndt in Kruck 2009, 65–82.
- Leuven, Lu De Vos.** 2009. *Religion – Staat – Geschichte bei Hegel*. V: Arndt in Kruck 2009, 37–56.
- Löwith, Karl.** 2004. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- Lozar Mrevlje, Janko.** 2014. Kierkegaard, Heidegger and Us Moderns. *Filozofia* 69, št. 5:423–433.
- Schick, Friedrike.** 2009. *Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion*. V: Arndt et al. 2009, 23–36.
- Schnädelbach, Herbert.** 2000. *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig.** 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



*Birger Gerhardsson*

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

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

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

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

---

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

---

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 51—62  
UDK: 321.64:2-1  
Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 02/2016

*Ana Martinjak Ratej*

## **Totalitarizem kot politična religija**

*Povzetek:* V članku prek analize in kritične primerjave tez prepoznavnih političnih teoretikov, kakor so Hannah Arendt, Raymond Aron, Emilio Gentile, Juan J. Linz in Eric Voegelin, raziskujemo, katere religiozne prvine nastopajo v totalitarnih režimih, kaj to pove o odnosu med totalitarnimi režimi in religijo in katere so temeljne razlike med totalitarnimi ideologijami in religiozno vero. Članek meri predvsem na razjasnitev nekaterih temeljnih pojmov, povezanih z omenjeno problematiko, in na osvetlitev totalitarizma kot kvazireligioznega sistema. Obenem je v članku vzpostavljena jasna razločitev med totalitarizmi (in njihovimi ideološkimi sistemi) in tradicionalnimi religijami; s tem pa tudi izrecno nasprotujemo prepričanju, ki (totalitarne) ideologije in religije postavlja na skupni imenovalc.

*Ključne besede:* totalitarizem, politična religija, religija, Hannah Arendt, Emilio Gentile, Juan J. Linz

### *Abstract:* **Totalitarianism as a Political Religion**

This article presents our research on the religious elements that appear in totalitarian regimes, on the relation between religion and totalitarian regimes and on the fundamental differences between religious faith and totalitarian ideologies through analysis and critical comparison of the theses of eminent political theoreticians such as Hannah Arendt, Raymond Aron, Emilio Gentile, Juan J. Linz, Eric Voegelin. The aim is to clarify some basic notions in relation with the issues above and to shed light on totalitarianism as a quasi-religious system. At the same time the article establishes a clear distinction between totalitarianisms (and their ideological systems) and traditional religions, which leads us to explicitly oppose any attempts to place (totalitarian) ideologies and religions on a common denominator.

*Key words:* totalitarianism, political religion, religion, Hannah Arendt, Emilio Gentile, Juan J. Linz

## 1. Totalitarizem kot politična religija

V članku prek analize in kritične primerjave tez prepoznavnih političnih teoretikov raziskujemo, katere religiozne prvine nastopajo v totalitarnih režimih, kaj to pove o odnosu med totalitarnimi režimi in religijo<sup>1</sup> in katere so temeljne razlike med totalitarnimi ideologijami in religiozno vero. Članek meri predvsem na razjasnitev nekaterih temeljnih pojmov, povezanih z omenjeno problematiko, in na osvetlitev totalitarizma<sup>2</sup> kot kvazireligioznega sistema. Obenem je v članku vzpostavljena jasna razločitev med totalitarizmi (in njihovimi ideološkimi sistemi) in tradicionalnimi religijami; s tem pa tudi izrecno nasprotujemo prepričanju, ki (totalitarne) ideologije in religije postavlja na skupni imenovalc.

Izpostavljanje nastopa religiozних prvin v totalitarnih režimih je skupno številnim teoretikom totalitarizma, vendar tega fenomena ne opredeljujejo z enotnim izrazom. V tem članku bomo za označevanje totalitarnega prevzemanja religiozних prvin uporabili pojem politična religija, vendar pa obenem opozarjamo na nekatere probleme, ki se ob tem kažejo. Sam *izraz* politična religija ima daljšo zgodovino kakor izoblikovani *pojem* politična religija, ki je nastal v navezavi na totalitarne režime, vendar v primerjavi s pojmom totalitarizem nima tako jasnega izvora. Eden od najbolj prepoznavnih teoretikov, ki so se posvečali obravnavi pojma politična religija, je Eric Voegelin, čeprav v nasprotju s trditvami v nekaterih znanstvenih člankih sam ni avtor tega pojma. Izraz politična religija je nastal v času razsvetljenstva in francoske revolucije, morda celo že nekoliko pred tem obdobjem. Pozneje je ta izraz uporabil Abraham Lincoln, ki je kot politično religijo prihodnosti ameriškega naroda razglasil ustavo in zakone, uporabljali pa so ga tudi politični teoretiki in politični akterji drugih držav (Gentile 2006, 2). Pojem politična religija se je v povezavi s posameznimi totalitarnimi režimi začel uveljavljati v dvajsetih letih 20. stoletja, eden prvih poskusov (morda prvi) uporabljanja tega pojma za primerjavo in interpretacijo fašizma, boljševizma in nacizma pa je dokumentiran v knjigi *Nationalism and Culture* (Nacionalizem in kultura), ki jo je napisal nemški anarhist Johann Rudolf Rucker (1873–1958) in je bila izdana leta 1937 (Gentile 2005, Series Editor's Preface).

<sup>1</sup> Religijo pojmuje kot večplasten družbeni fenomen, ki izhaja iz človekove odprtosti in naravnosti na presežnost, iz njegovega odgovora na svetost, ki jo zaznava v svetu; usmerjena je predvsem onkraj družbene resničnosti, v presežnost. Obsežnejša in natančnejša opredelitev: Martinjak Ratej 2015, 174–179.

<sup>2</sup> Totalitarizem opredeljujemo kot sistem, v katerem: 1.) je oblast nad državo in družbo, v rokah ene stranke, na čelu katere je voditelj z neomejenimi pristojnostmi, ki jih ohranja s trdno uveljavljenim in razširjenim kultom osebnosti; 2.) je vsenavzoča ideologija, ki usmerja celotno družbo in vse ravni življenja človeške osebe in trdi, da ima dostop do popolnega spoznanja o človeški osebi in družbi in o smislu in poteku zgodovine; 3.) je najvišji organ stranke tajna policija, ki lahko posega v pristojnosti vseh drugih organov in ustanov; 4.) je osrednja značilnost teror; 5.) ima država/stranka nadzor in monopol nad sredstvi sporazumevanja, nad gospodarstvom in nad orožjem; 6.) ni pravnega reda in na področju sodstva vlada ideologija; 7.) poteka poskus popolne antropološke in družbene preosnove; 8.) potekajo nenehna mobilizacija, vzpostavljanje enotnosti in indoktrinacija množic; 9.) so vsenavzoči miti, simboli in obredi, ki utrjujejo ideološki monopol stranke in imanentizirajo transcendenco; 10.) obstajajo nadnacionalne težnje (Martinjak Ratej 2015, 224; podrobneje o problemih opredelitve pa 206–224).

Kot pomanjkljivost pojma politične religije je mogoče izpostaviti, da sam izraz, ki označuje pojem, ne vzpostavlja dovolj jasne ločnice med tradicionalnimi in političnimi religijami. Cilj totalitarnih režimov in njihovih političnih religij je bil namreč uničenje vseh tradicionalnih religij, saj so te religije pomenile eno redkih področij družbenega življenja, ki jih tem režimom ni uspelo povsem podrediti, in zato tudi enega najučinkovitejših virov opozicije. Prav zato, ker so totalitarni režimi razglašali legitimno samozadostnost svoje lastne ideologije, so jim bile tradicionalne religije nevarne tekmice, ki so imele zgrajeno in skozi stoletja uveljavljeno konkurenčno predstavo o človekovem smislu in konkurenčne obrede, mite in simbole. Zato nekateri teoretiki predlagajo uporabo drugačnega izraza oziroma pojma, kakor na primer antireligija (Maier 2005, 130 [Diskusija]), neopoganstvo (131) in ideokracija (251). Izraz politična religija je tuj predvsem nekaterim avtorjem, ki so sami pripadniki tradicionalnih religij in jim je za označevanje religioznih prvin v totalitarnih režimih bližje izraz neopoganstvo (131). Kljub temu da so totalitarni režimi v resnici zatirali in uničevali religijo,<sup>3</sup> pa njihova primerjava z religijo po drugi strani ni tako neutemeljena, saj so si hkrati prizadevali zavzeti mesto religije in določiti človeku neki življenjski »smisel«<sup>4</sup> in mesto v družbi.

## 2. Totalitarizem in odsotnost presežnosti

Pojmu politična religija je soroden pojem sekularna religija, ki se je v povezavi s totalitarnimi režimi uveljavil v začetku tridesetih let 20. stoletja (Gentile 2006, 1–2), za njegovo prepoznavnost pa je poskrbel predvsem Raymond Aron (1905–1983), francoski filozof, sociolog in politični teoretik, ki je sprva totalitarne režime kritiziral z vidika politične religije, nato pa se je v štiridesetih letih 20. stoletja osredotočil predvsem na pojem sekularna religija, ki v ospredje bolj kakor samo politično (zlo)rabo religioznih prvin postavlja njihovo banalizacijo in prenos na tosvetno raven. Aron je zgodovino človeštva razumel kot povsem odprto in nedoločeno, človeka pa kot avtonomno in zgodovinsko bitje, ki se mora oblikovati in najti svoje mesto in pot skozi bivanjske napetosti osebnih odločitev, izbor in dejanj. Iz tega, zanj ključnega uvida sta izhajali njegova kritika vseh filozofij, ki trdijo, da so odkrile poslednji smisel zgodovine, njeno temeljno načelo in silo, oblikujočo zgodovinske smernice (Aron 1962, 105–200),<sup>5</sup> in njegovo pojmovanje teh filozofij kot »seklarizirane teologije«. Nasprotnje med preostalimi političnimi ideologijami in sekularnimi religijami je po Aronu v tem, da zgolj sekularne religije vsrkajo metafizične in duhovne prvine (Gess 2005, 217). Z obljubo tosvetnega odrešenja in tosvetno eshatologijo dogmatična resnica sekularne religije zgodovino instrumen-

<sup>3</sup> Oba glavna zglada evropskega totalitarizma, ki ju tudi Arendtova priznava kot takšna (stalinizem in nacizem), sta bila v temelju protikrščanska. Podrobneje o tem Žalec 2013. Glede nacizma je Žalec zapisal: »Kar zadeva odnos med nacizmom in krščanstvom, velja spomniti na Freudovo /.../ ugotovitev, da je nacistično sovraštvo do Judov na dnu sovraštvo do krščanstva.« (2013, 351)

<sup>4</sup> Ta »smisel«, kakor smo izpostavili v doktorski disertaciji *Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike*, je v očeh človeka z zdravo pametjo povsem nesmiseln (Martinjak Ratej 2015).

<sup>5</sup> Primerjaj s Popperjem in z njegovim pojmovanjem historicizma (Popper 1963, 8–9).

talizira kot organ legitimacije svetovnega nazora. Sekularne religije so karikatura transcendentne vere, saj premeščajo človekova metafizična pričakovanja odrešitve v kolektivne in tosvetne obljube osvoboditve. Te obljube naj bi zagotavljale enakovredno zamenjavo izgubljeni večnosti v obliki novih in homogenih družbenih oblik. Uveljavljanje sekularne religije kot državne resnice povzroči, da postanejo nekateri standardi in vrednote posvečeni kot obvezujoče skupne norme človeškega vedenja (218). Aron drugače pri kritiki totalitarizma in sekularnih religij izhaja z liberalnega stališča (Maier 2005, 193).

Iz drugačnih temeljev pri svoji kritiki totalitarnih ideologij črpa Eric Voegelin. Omenjeni pisec izhaja iz krščanske antropologije in zavzema kritično držo do moderne<sup>6</sup> in do razsvetljenstva oziroma predvsem do njune gnostične narave, saj je po njegovem pojmovanju prav v gnosticizmu izvor razvoja totalitarnih režimov; totalitarizem je pravzaprav skrajna meja razvoja gnosticizma: »Civilizacija resnično lahko hkrati napreduje in nazaduje, toda ne neskončno dolgo. Obstaja meja, h kateri se ta protislovni proces pomika. Meja je dosežena, ko neka aktivistična sekta, ki predstavlja gnostično resnico, organizira civilizacijo v cesarstvo pod svojo vladavino. Totalitarizem, opredeljen kot eksistencialna vladavina gnostičnih aktivistov, je končna oblika progresivne civilizacije.« (Voegelin 2013, 150) Po Voegelinu so glavne značilnosti gnosticizma:<sup>7</sup> ukinjanje presežnosti oziroma umeščanje smisla človeka in zgodovine na tosvetno raven; želja po popolni zanesljivosti in trditev o posesti resnice; zavračanje krščanstva in nasprotovanje krščanstvu, čeprav obenem izhaja iz krščanstva oziroma iz njegovih herezij (Voegelin 2013, 122–150; Žalec 2014, 133).

Tudi politični teoretik J. J. Linz kot posebno značilnost politične religije izpostavlja izključitev presežnosti. Sprožanje graditve »religioznih« izrazov se v političnih religijah dogaja na političnem področju in je povsem tosvetno, imanentno in se ne sklicuje na metafizične resničnosti, kakor so bogovi, božanstva, preroki, posmrtno življenje /.../ Pobudniki političnih religij so politični voditelji na oblasti, ki uporabljajo državna sredstva in sredstva državne stranke, k razvoju politične religije pa prispevajo politični aktivisti, funkcionarji in nekateri intelektualci, kakor so akademiki, učitelji, pisatelji in umetniki. Politične religije poskušajo tekmovati z obstoječimi religijami, zavzeti njihovo mesto in jih, če je mogoče, uničiti. Z vidika obstoječih religijskih izročil so izrazito antireligiozne, in kolikor zavračajo vsako sklicevanje na presežnost ter na religiozna in kulturna izročila, z vidika obstoječih religij niso zgolj neka druga oblika religije, temveč del procesa sekularizacije. Večina teoretikov, ki se ukvarjajo s politično religijo, sekularizacijo povezuje z nastankom politične religije, vendar ne vsi v enaki meri in na enak način (Linz 2005, 103).

V skladu s sekularnim pojmovanjem sveta se politične religije predstavljajo kot utemeljene na znanosti, pa naj govorimo o znanstvenem materializmu in mar-

<sup>6</sup> Voegelin uporablja samosvojo periodizacijo, v kateri moderna sega v 9. stoletje po Kristusu. Takšna razmejitev zgodovinskih obdobjev ustreza njegovemu pojmovanju ključnih zgodovinskih dogodkov (Voegelin 2013, 151).

<sup>7</sup> Za podrobnejšo obravnavo Voegelinovega razumevanja gnosticizma Žalec 2014, 130–143.



ksistični teoriji ali rasnih teorijah kot delu sodobne biologije. Sovražnost, ki jo politične religije gojijo do tradicionalnih religij, deloma izhaja tudi iz racionalistično-znanstvenega pogleda na svet, ta pogled pa se pogosto sklicuje na najbolj vulgarne antireligiozne izraze, ki religijo enačijo z vraževerjem. Politične religije izpostavljajo svojo modernost, čeprav v nekaterih inačicah in prvinah (predvsem nacizem) trdijo, da so povezane s predkrščanskim kulturno-religioznim izročilom. Tudi zaradi zadnje omenjene razsežnosti političnih religij nekateri nasprotniki političnih religij, ki pripadajo tradicionalnim religijam, politične religije označujejo za poganške ali neopoganške. Politične religije so se uspešno razvile predvsem v družbah, v katerih je bila sekularizacija že izpeljana oziroma v katerih sta se že pred nastopom politične religije izgubila pristno religijsko izročilo in religiozna vera. V komunizmu sta bili graditev politične religije in sekularizacija sočasni, saj sta bila razširjanje znanstvenega ateizma in sakralizacija stranke in ideologije medsebojno prepletena (103).

Politična religija uničuje ločenost religije in politike, saj staplja politično in duhovno avtoriteto, zato nekateri avtorji izpostavljajo podobnost te religije s teokracijo. Vendar je preveliko osredotočanje na podobnosti med teokracijo in politično religijo zavajajoče, saj se avtoriteta v teokraciji sklicuje na višjo, transcendentno pristojnost, na primer na Boga ali na religiozni verski sistem, in ni rezultat političnega procesa. Podobno je s cezaropapizmom, v katerem vladar resda prevzame avtoriteto na religioznem področju in si podredi duhovništvo, vendar to še vedno dela v kontekstu religioznega izročila, ki ga ni sam ustvaril, poskuša pa ga nadzorovati (103). Politična religija služi legitimaciji totalitarnega gibanja in režima. Linz primerja učinkovitost politične religije z učinkovitostjo politizirane religije (tradicionalna religija, zlorabljena v politične namene), ki so jo kot podlago za legitimacijo in utrditev režima uporabili avtoritarni in nekateri drugi režimi, in ugotavlja, da je politična religija resda povsem neodvisna od zunanjih virov oblasti in moči in hkrati izrazito sovražna do tradicionalnih religij, vendar je prav iz teh razlogov kratkotrajnejša (opuščena je hkrati s propadom totalitarnega režima) in šibkejša pri doseganju svojih ciljev, razen v družbah, v katerih ni močnega religioznega izročila, okrepi pa jo lahko skrajna uporaba zatiranja (105).

Za razpravo o politični religiji je pomemben tudi prispevek zgodovinarja in političnega teoretika Emilia Gentileja, ki v delu *Politics as religion* (Politika kot religija) ta pojem jasno in sistematično opredeli. Gentile sakralizacijo politike pojmuje kot moderen<sup>8</sup> fenomen, katerega razvoj se je začel z ločitvijo Cerkve in države in ki se razlikuje od oblik sakralizacije politične oblasti v predmodernem času. V mnogih starodavnih kulturah je bila politična moč izenačena z božjo močjo ali je bila razumljena celo kot njena neposredna emanacija, kakor je bilo značilno na primer za egipčanske faraone. V antični Grčiji in v Rimu je politična oblast prav tako veljala za posvečeno. V srednjem veku je s prevlado krščanstva v Evropi nastopila drugačna oblika sakralizacije oblasti: v pristojnosti Cerkve je bila duhovna oblast,

<sup>8</sup> Gentile se, v nasprotju z Voegelinom, drži v zgodovinopisju uveljavljene periodizacije, v okviru katere izraz moderni čas pomeni večinoma obdobje od francoske revolucije dalje, v nekaterih primerih pa od konca srednjega veka dalje.

politična oblast pa v pristojnosti vladajočih monarhij, katerih posvečeno naravo je legitimiral Cerkev. V modernem času se je razmerje med religiozno in politično ravno postopno spreminjalo. Na političnem področju je ključni pomen pridobila državna suverenost, družba in kultura sta postali sekularizirani, Cerkev je izgubila svojo duhovno hegemonijo, pomembna vloga pa je bila pripisana suverenosti ljudstva, tako da je politično področje postopoma postalo domena množic in ne zgolj maloštevilne elite (Gentile 2006, XV). Sakralizacija politike v modernem času oziroma religija politike<sup>9</sup> modernega časa se po Gentileju deli na dva različna tipa: na civilno in na politično religijo.

Civilna religija navadno nastopi v demokracijah, politična religija pa se razvije v totalitarnih in nedemokratskih političnih sistemih. Civilna religija je oblika sakralizacije kolektivne politične entitete, ki se ne istoveti z nobenim ideološkim političnim gibanjem, ne ukinja nasprotja med Cerkvijo in državo in lahko obstaja hkrati z ustanovami tradicionalnih religij. Za civilno religijo je značilno, da se izraža kot skupna državljanska religija, ki je nad vsemi strankami in religijami, in da dopušča visoko stopnjo avtonomije posameznika. Zapovedi javne etike in kolektivne liturgije, ki jih določa civilna religija, navadno izzovejo spontano soglasje (140). Primer civilne religije so Združene države Amerike, v katerih je civilna religija nastopila v začetku vojne za neodvisnost in se razvijala skozi vse 19. stoletje pa vse do druge svetovne vojne. Vsebina ameriške civilne religije se je s časom spreminjala, in čeprav religiozna vsebina ameriške demokracije zadeva tudi transcendentnega Boga, ostaja neodvisna od tradicionalnih religij in z njimi ni v konfliktu. Edinstvena oblika ameriške civilne religije je rezultat religioznega, ideološkega in političnega sinkretizma, ki je prispevek protestantizma, razsvetljenstva in republikanizma (20).

Politična religija je po drugi strani izključujoča in fundamentalistična oblika sakralizacije politike. Ne dovoljuje sobivanja drugih političnih ideologij ali gibanj, zanika avtonomijo posameznika v razmerju do skupnosti in zahteva popolno skladnost s predpisanimi zapovedmi in političnimi kulturi. Politična religija posvečuje nasilje kot legitimno sredstvo, sovražna je do tradicionalnih religij ali pa jih poskuša vključiti v svoj lastni sistem prepričanj in mitov in povsem zmanjšati njihovo vlogo (140). Nevarnost sakralizacije politike se pokaže prav zaradi totalitarnih režimov, kakor so nacizem, komunizem in fašizem,<sup>10</sup> ki so razvili skrajne oblike politične religije. Skrajna ideološka predanost, propaganda, vera v absolutne in ne-

<sup>9</sup> O religiji politike govorimo, ko se zaznavanje, izkušnje in predstave politične dejavnosti v nekem določenem političnem sistemu dogajajo prek mitov, verovanj, obredov in simbolov, ki se sklicujejo na sakralizirano sekularno entiteto, kakršna navdihuje vero, skupnost in predanost med pripadniki. Religija politike se izrazi, ko politični režim ali gibanje posveti sekularno entiteto in jo postavi v središče svojega sklopa mitov in verovanj, ki opredeljujejo pomen in namen družbenega obstoja in načela za razlikovanje med dobrim in zlim. Religija politike formalizira etični in družbeni kodeks zapovedi, ki povezuje posameznike s sakralizirano entiteto, in zahteva zvestobo, predanost in celo žrtvovanje človeških življenj (Gentile 2006, 138–139).

<sup>10</sup> Fašističnih režimov nekateri politični teoretiki, med katerimi je tudi H. Arendt, ne uvrščajo med totalitarne sisteme; drugi menijo, na primer E. Gentile, da med totalitarne sisteme sodijo tudi nekateri fašistični režimi. Za podrobnejšo obravnavo vprašanja, katere politične režime je mogoče pojmovati kot totalitarne, glej Martinjak Ratej 2015, 206–223.

zmožljive ideološke resnice, sakralizacija vodij, opredeljevanje pomena človeškega bivanja in načel dobrega in zla – vse to pomeni grožnjo za tradicionalne religije in za usodo človeštva.

Nekateri politični teoretiki pojem politične religije kritizirajo in zavračajo. Med njimi je treba omeniti Hannah Arendt: v totalitarnih ideologijah ne prepozna nadomestka za transcendentno vero, temveč jih obravnava kot proizvajalke logičnega sklepanja, ki ga ni mogoče zaustaviti in ki zasušnjuje človeka. Po njenem mnenju totalitarna ideologija ne sodi na isto raven kakor religija, saj teologija naslavlja človeka kot razumno bitje, ki postavlja vprašanja in ki mora zadostiti tudi razumu, čeprav je zanj pričakovano tudi, da verjame v stvari, kakršne razum presega. Ideologija po drugi strani človeka obsoja na isto raven, kakor bi jo imel padajoči kamen, če bi imel zavest; to pomeni, da je človek obsojen na nujno upoštevanje (ideoloških) zakonov, ki jih lahko opazuje, ni pa jih sposoben spremeniti (kakor se kamen ni sposoben upreti gravitaciji) (Gess 2005, 220). Drugače H. Arendt nasprotuje pristopu, ki totalitarne ideologije pojmuje kot skrajno obliko znotrajsvetne herezije, še iz dveh razlogov: kot prvo se ji ne zdi verjetno prepričanje, da je propad vse svetne avtoritete izključno izraz religiozne krize, kot drugo pa pojem svobode po njenem ni dosežek religije, temveč prihaja s političnega področja; krščanstvo je, na primer, uveljavilo zgolj svobodo *od* politike. Prav tako H. Arendt kritizira sociološki pristop, ki v ideologiji prepozna funkcionalni nadomestek za religijo (prav tam; Arendt 2006, 107–108), saj takšen pristop povzroča pojmovno zmedo in dezorientacijo.

V članku poudarjamo, da (tradicionalnih) religij ni mogoče postavljati na isto raven kakor politične religije in da je zato uporaba samega izraza *religija* nekoliko zavajajoča; vendar večina teoretikov, ki preučujejo totalitarne režime z vidika političnih religij, kljub uporabi samega izraza *religija* pravzaprav ne enači tradicionalnih in političnih religij, temveč poudarjajo, da sta odsotnost presežnosti in skrajno nasilje tisti značilnosti, ki ustvarjata prepad med političnimi religijami in tradicionalnimi religijami. Obenem pojem politične religije omogoča nekoliko drugačen pogled na totalitarne režime in na njihova sekularizirana odrešenjska prizadevanja.

### 3. Religiozne prvine v totalitarnih sistemih

Religiozne prvine, ki nastopajo v totalitarnih režimih, je v grobem mogoče razdeliti na religijsko-fenomenološke (obredi in prazniki; miti; simboli) in na eklezialno-sociološke, čeprav se tudi ti dve delitvi medsebojno nekoliko prekrivata (Maier 2005, 195).

V okvir totalitarnega prizadevanja za popoln nadzor in določitev poteka vseh ravni življenja državljanov poleg preostalih sredstev (teror, propaganda, tajna policija) sodijo tudi režimski obredi in prazniki ter podrobna navodila za vedenje v različnih okoliščinah. Religiozni obredi so v totalitarizmi nadomeščeni z režimskimi, kakor so na primer javne parade na moskovskem Rdečem trgu ali javna upri-

zarjanja shodov nacistične stranke v Nürnbergu, uvedeni so tudi posebni obredi za obdobja prehoda v življenju posameznikov itd. (194). H. Arendt obredne ravni totalitarizmov ne vzporeja z religioznim obredjem, temveč v njej prepozna podobnost z obredjem skrivnih združenj, kateremu ni mogoče pripisati religioznosti, temveč zgolj malikovanje in izrabo nekih določenih strašljivih in skrivnostnih simbolov za doseganje tesnejše povezanosti članov (Arendt 2003, 464–465). Sorodnost med totalitarnimi režimi in skrivnimi združenji H. Arendt utemeljuje še prek analize številnih drugih skupnih prvin: hierarhija, ki sledi stopnji iniciiranosti; urejanje življenja članov prek skrivne in izmišljene domneve, ki spreminja pogled na svet; dosledno laganje in zavajanje zunanje javnosti; zahteva po popolni vdanosti združenju in skrivnostnemu vodju; »čebulna« zgradba;<sup>11</sup> delitev na »bratsko skupnost« in »brezoblično množico sovražnikov«, ki se razlikuje od običajnih strankarskih delitev na »naše« in »vaše«, saj v totalitarizmi in v skrivnih združenjih sovražnik ni opredeljen kot tisti, ki odkrito nasprotuje, temveč kot tisti, ki ni izrecno vključen (463–464). Nemški filozof Herman Lübbe (roj. 1926) vzporejanje religije in totalitarizma zgolj na podlagi njune obredne ravni zavrača ob dejstvu, da obredi niso niti izvorno niti izključno religiozne narave. Človeška oseba v vseh življenjskih okvirih, od službenega prek družbenega in političnega do zasebnega, potrebuje neke obrede, ki urejajo in strukturirajo časovno razsežnost. Torej je obredje splošna antropološka in ne specifično religijska razsežnost, zato (izključno) na tej podlagi vzporejanje religije in totalitarizmov ni ustrezno (Maier 2005, 130 [Discussion]).

Za totalitarne režime pa je poleg posebnega obredja značilna tudi uporaba posebnih simbolov in mitov. Totalitarni simboli utelešajo totalitarno ideologijo, dajejo ji konkretno vidno obliko, ki je v družbi vsenavzoča. Kladiivo in srp predstavljata delavski in kmečki razred, ki naj bi po komunistični ideologiji ustvarila družbo prihodnosti. Nacistični simbol svastika in fašistični simbol *fasces* pomenita plemensko družbo preteklosti, ki jo fašizem in nacizem idealizirata, obenem pa teži ta k vračanju k starodavnim, »nepokvarjenim« izvirom. Svastika je bila kot obredni simbol v prvobitnih družbah in religijah pogosta, zato njenega izvora ni mogoče točno določiti, simbol *fasces* pa izhaja iz etruščanske civilizacije, vendar je bolj poznan iz arhaičnega Rima, ko je simboliziral moč in oblast mesta in mestnih voditeljev. Komunistično izumljanje novega simbola ter nacistična in fašistična uporaba starodavnih simbolov sta po vsej verjetnosti povezana z usmerjenostjo režima: komunizem teži k prihodnosti in k ustvarjanju nove družbe in človeka, nacizem in fašizem pa ciljata k vrnitvi v daljno in »neomadeževano« preteklost (Friedrich in Brzezinski 1956, 97).<sup>12</sup> Položaj simbola je v totalitarnih režimih pripadel tudi režimskemu vodju, uveljavljeno je bilo čaščenje vodjevega portreta, ob njegovem rojstnem dnevu pa so imeli velike parade in praznovanja ter deklaracije vere (97–98; Hover 2005, 138).

<sup>11</sup> Natančnejša razlaga čebulne strukture totalitarnih režimov je predstavljena v nadaljevanju članka (podpoglavje 1.3).

<sup>12</sup> Enako stališče zagovarja ameriški teolog Charles Bellinger, ko aplicira Kierkegaardovo misel na nacizem in na stalinizem (Žalec 2013, 354).

S totalitarnimi simboli so tesno povezani totalitarni miti, ki utrjujejo in upravičujejo totalitarno oblast. Totalitarni režimi so ustvarili raznovrstne mite: od splošnih, ki sodijo v samo zgradbo ideologije, do bolj specifičnih, ki potvarjajo zgodovinska dejstva, pa do mitov o prihodnosti ali preroških mitov. Na primer: mit, da je vsa zgodovina izključno zgodovina razredne vojne, je splošni komunistični mit o preteklosti; Leninovo sovraštvo do Trockega je stalinistični specifični mit o preteklosti; da bo vzpostavljen raj na zemlji, v katerem bodo vsi ljudje enaki, je preroški komunistični mit (Friedrich in Brzezinski 1956, 100). V totalitarni mitologiji med najpomembnejše pripovedi sodi mit o tosvetnem in kolektivnem odrešenju in o političnem vodju kot odrešeniku.

Tako nacizem kakor komunizem vsebujeta tudi nekatere svetopisemske prvine, ki pa jih zopet skrajno sprevračata. Nacistična doktrina o večvrednosti nemškega ljudstva/arijske rase posnema svetopisemski nauk o izvoljenosti judovskega ljudstva. Medtem ko je pri judovski izbranosti pomembna nadnaravna izbranost oziroma božja milost, ki je podarjena temu ljudstvu, je v nacizmu govor o naravni in zgodovinski izbranosti, po kateri naj bi nemški narod/arijska rasa zaradi svoje večvrednosti pridobil pravico do zapuščine celotnega človeštva (Besançon 2014, 93). Komunizem po drugi strani ponareja tako staro kakor novo zavezo, saj naj bi proletariat predstavljal »izbrano in trpeče ljudstvo«, preneseno na raven razredov; hkrati naj bi predstavljal trpečega služabnika Izaija in trpečega Kristusa. Komunizem obljublja preseganje narodnostnih omejitev in blagostanje trpečim, ubogim, majhnim in zatiranim, hkrati pa obsoja krščanstvo, da je nerazumno in da ljudi zavaja ter jim daje neuporabno tolažbo pred kruto resničnostjo (95).

Eklezialno-sociološke prvine, navzoče v totalitarnih režimih, so v največji meri povezane z vprašanjem članstva, ki ga v nasprotju s članstvom v demokratičnih strankah in v nasprotju z njihovimi ohlapnimi in spremenljivimi oblikami zaznamujejo stroga in nespremenljiva pravila. Pogoji vstopa in izstopa v stranko, pomen spoštovanja »čiste doktrine«, kanonizacija nekaterih spisov in knjig, preganjanje heretikov in odpadnikov, skrb za pravilno prepričanje in moralo, vse to spominja bolj na značilnosti in pravila religioznega kakor pa političnega članstva (Maier 2005, 195). Na podobnost posameznih cerkvenih in totalitarnih sestav opozarja tudi Michael Rohrwasser, ki v tem okviru raziskuje predvsem vlogo pisateljev, simpatizerjev s totalitarnimi režimi. Nekateri režimski pisatelji so sami sebe dojemali kot preroke in pričevalce režima in si prizadevali za čimbolj vneto čaščenje voditeljev, režima, režimskega nasilja in svetnega raja, ki naj bi prihajal. Pri tem so uporabljali religiozno govorico in simbole, ki so jih iztrgali iz krščanskega konteksta in prilagodili ideološkemu pojmovanju imanentnega odrešenja (Rohrwasser 2005, 323–329).

#### **4. Totalitarni nauk in totalitarni sistem**

Za religiozne nauke je značilno, da nagovarjajo predvsem človeka kot odprto bitje, kot bitje, ki teži k presežnosti in ki se sprašuje po svojem lastnem smislu (Juhant 2000, 19). Kot zglede lahko izpostavimo katoliški nauk, ki se je v času spreminjal in

se prilagajal družbenim spremembam, novim potrebam in vprašanjem in novemu položaju, v katerem se je znašel sodobni človek. Predvsem v drugi polovici 20. in v 21. stoletju katoliški nauk poudarja človekovo dostojanstvo, svobodo (tudi versko), samostojnost in odgovornost in izrecno zavrača vsako prisilo nad človeško osebo in vsak fundamentalizem (Martinjak Ratej 2015, 179–190) Tako v preteklosti kakor v sedanosti pa religije na ravni sistema, ki je nujna, vendar nepopolna, prihajajo v navzkrižje s svojimi nauki in so nepravilne ali celo nasilne do posameznih človeških oseb, skupin ali skupnosti.

Svetovni nazor, ki ga oblikuje totalitarna ideologija, drugače prav tako ponuja odgovor na vprašanje človekovega smisla (Linz 2005, 102–103), vendar je ideološki odgovor absoluten, neovrgljiv in povsem izključuje človeka kot osebo: njegove svobodo, razum, sposobnost odločanja in izbire, samostojnost in odgovornost (Arendt 2003, 564–570). Smisel posameznega človeka je v totalitarnih režimih opredeljen kot služenje režimu oziroma zagotavljanje doseganja ciljev totalitarnega zakona gibanja, torej doseganje brezrazredne družbe, prevlade arijske rase /.../ Človek ima v nauku totalitarnih ideologij vlogo sredstva za zagotavljanje delovanja in obstoja režima (Martinjak Ratej 2015, 225–235). Po totalitarni ideologiji je doseganje sreče in izpolnitve za človeka mogoče samo v kolektivu. Totalitarne ideologije »čudež bivanja«, ki je osrednje zanimanje teologije in filozofije, zožijo na eno samo idejo, iz katere izpeljejo logični proces, ki ga uporabljajo za legitimacijo uničevanja »čudeža bivanja« (Arendt 2003, 565).

V totalitarnih režimih so imeli sistem, njegova organiziranost in ohranjanje veliko večjo vlogo od ideološke vsebine, poleg tega pa je bila organizacija teh režimov v primerjavi z njihovim vsebinskim vidikom bolj inovativna. Medtem ko so totalitarni režimi vsebino prevzeli od drugih skupin, strank in gibanj (450), so razvili svojevrstno organizacijo, ki jo H. Arendt primerja z večplastno sestavo čebule. Sestavljalo jo je namreč več plasti: prvo in najbolj množično plast so pomenili privrženci gibanja, pripadniki frontnih organizacij; člani stranke so oblikovali drugo, manj številno plast organizacije; naslednjo plast je sestavljala še manjša skupina članov elitnih strankarskih formacij in tajne policije (npr. SA, SS, NKVD ...); v sredini čebulne strukture pa so bili najpomembnejši strankarski voditelji in sam vodja. Posamezne plasti so totalitarnemu gibanju in pozneje režimu hkrati omogočale zaščito pred dejanskim svetom in povezavo z njim: plasti so obenem pomenile medsebojni most in pregrado; na takšen način je totalitarizem pred zunanjim svetom uspešno prikrival svojo skrajnost. Organizacija, v kateri vsaka zunanja plast pomeni stik z resničnostjo in zmernostjo za sosednjo notranjo plast, blaži občutek skrajnosti, ki ga ustvarja totalitarno teženje k iskanju in proizvajanju novih in novih sovražnikov in k uničenju vsega, kar ne pripada samemu gibanju. Takšna organizacija zagotavlja gibanju/režimu možnost ohranjanja gibljivosti, nestalnosti, saj omogoča nenehno dodajanje novih plasti, ki spodrivajo »posvečenost« prejšnjih »elitnih« skupin, odrinjenih proti zunanjim, zmernejšim plastem (450–456).

Za totalitarno organizacijsko strukturo je značilno prepletanje naivnosti in cinizma pri pripadnikih organizacije, s tem pa sta omogočeni uspešno razširjanje totalitarnih laži in delovanje režima brez vsebinskih omejitev. Pri pripadnikih zu-

nanjih plasti organizacije prevladujeta naivnost in slepa vera v besede vodja, pri pripadnikih notranjih plasti pa cinizem oziroma nezainteresiranost za resničnost/neresničnost trditev in dejstev. »Celotno hierarhično strukturo totalitarnih gibanj, od naivnih simpatizerjev do članov stranke, elitnih formacij, intimnega kroga okrog Vodje ter samega Vodjo lahko opišemo kot nenavadno spreminjajočo se kombinacijo naivnosti in cinizma, s katero naj bi vsak član, odvisno od svojega položaja in pozicije v gibanju, reagiral na spreminjajoče se lažnive izjave vodij in na osrednjo nespremenljivo ideološko fikcijo gibanja /.../ Brez organizacijske delitve gibanja v elitne formacije, člane in somišljenike Vodjeve laži ne bi delovale. Stopnjevanje cinizma, izraženo v hierarhiji zaničevanja, je pri stalnem spodbijanju vsaj tako nujnega pomena kot čista naivnost.« (469–471) Najbolj notranja plast organizacije, skupina elitnih voditeljev okrog vodja, je najbolj cinična, povsem osvobodena vseh vsebinskih točk ideologije, ki jo razširja med preostale pripadnike organizacije.

Kakor smo v članku že izpostavili, pri religijah obstaja napetost med religijo kot ustanovo oziroma sistemom in njenim naukom. Čeprav je, na primer, katoliška Cerkev kot ustanova včasih in v posameznih obdobjih delovala neskladno s svojimi nauki in je v neki določeni meri kršila človekovo dostojanstvo, so se vendarle na podlagi katoliških naukov izoblikovala prenovitvena gibanja, ki so kritizirala te pomanjkljivosti Cerkve kot ustanove in uspešno prispevala k njeni obnovi (na primer drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor). Pri totalitarnih režimih pa o neskladju med sistemom in naukom glede odnosa do človeške osebe ali o možnosti prenovitve sistema na podlagi nauka ne moremo govoriti; saj: 1) tako sistem kakor nauk težita k uničenju človeka kot osebe; 2) je totalitarni nauk izredno nestalen (razen osrednje ideje) in odvisen od vodja režima; 3) je vsebina/nauk v primerjavi s sistemom in vodjem obrobne pomena.

## Reference

- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo: Šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
- Aron, Raymond.** 1962. *The Opium of the Intellectuals*. New York: Norton.
- Besançon, Alain.** 2014. *Zlo stoletja*. Ljubljana: Družina.
- Friedrich, Carl J., in Zbigniew K. Brzezinski.** 1956. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gentile, Emilio.** 2006. *Politics as religion*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- . 2005. Series Editor's Preface. V: Hans Maier, ur. *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, ix–xiv. London, New York: Routledge.
- Gess, Brigitte.** 2005. The concepts of totalitarianism of Raymond Aron and Hannah Arendt. V: Maier 2005, 228–237.
- Hover, Winfrid.** 2005. Teror and salvation: Experience of political events in the work of Romano Guardini. V: Maier 2005, 133–141.
- Juhant, Janez.** 2000. Antropološki problemi študija religije danes. V: *Kaj pomeni religija za človeka: Znanstvena podoba religije*, 7–25. Ljubljana: Družina.
- Linz, Juan J.** 2005. The religious use of politics and/or the political use of religion: Ersatz ideology versus ersatz religion. V: Maier 2005, 102–120.
- Maier, Hans, ur.** 2005. *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Zv. 1. London: Routledge.
- Martinjak Ratej, Ana.** 2015. Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

**Popper, Karl.** 1963. *The Open Society and its Enemies*. Zv. 1, *The Spell of Plato*. Princeton: Princeton University Press.

**Rohrwasser, Michael.** 2005. Religious and ecclesiastical structures in Communism and National Socialism, and the role of the writer. V: Maier 2005, 317–332.

**Voegelin, Eric.** 2013. *Nova politična znanost*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

**Žalec Bojan.** 2013. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence. *Bogoslovni vestnik* 73:349–356.

— — —. 2014. Gnostičnost moderne in totalitarizma. V: Mateja Čoh Kladnik, ur. *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja: Zbornik prispevkov z znanstvenega posveta*, 130–143. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 63—74  
 UDK: 1Girard:33  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 02/2016

*Jon Grošelj*

## **Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimetične želje**

*Povzetek:* Namen članka je, ob Girardovi teoriji pokazati zvezo med mimetično željo in nasiljem v kontekstu prostotržne ekonomije. Najprej so obravnavane splošne značilnosti mimetične želje in z njo povezanega nasilja, nato pa je to aplicirano na področje prostotržnih ekonomskih odnosov. Gonilo teh odnosov je prav mimetična želja, ki nenehno poraja subjektivne potrebe in deluje tako ekonomsko spodbujevalno kakor konfliktno, saj vpleta tekmece v izključevalna razmerja za prisvojitve redkih dobrin. Nadalje je ekonomija izpostavljena kot novo sveto, ki z zanjo značilno učinkovitostjo zadovoljevanja potreb preprečuje mimetično nasilje širših razsežnosti. V članku so kot možna alternativa za ekonomijo mimetične želje izpostavljena glavna načela družbenega nauka Cerkev in postulat *imitatio Christi*.

*Ključne besede:* René Girard, mimetična želja, nasilje, ekonomija, prosti trg, alternative

### ***Abstract: Economy and Violence from the Perspective of Girard's Theory of Mimetic Desire***

The article draws on Girard's theory of mimetic desire to demonstrate a link between mimetic desire and violence in the context of free-market economy. Firstly, it discusses the general characteristics of mimetic desire in relation to violence. Secondly, those findings are applied to the context of free-market economy. It is argued that free-market economy is driven by mimetic desire, which constantly generates subjective needs by operating both as an economic motivator and as a source of conflicts through stimulation of rivalry for the appropriation of scarce goods. Furthermore, it is demonstrated that economy functions as the new sacred due to its efficiency in satisfying needs and preventing wider-scale mimetic violence. Finally, it is argued that the alternative for the economy of mimetic desire could be found in the main principles of the Catholic social teaching and in the postulate of *imitatio Christi*.

*Key words:* René Girard, mimetic desire, violence, economy, free market, alternatives

## 1. Uvod

Že Aristotel<sup>1</sup> je v *Poetiki* (2012) opredelil človeka kot mimetično bitje, ki sta zanj značilni primerjanje in ugotavljanje razlik, in ga od drugih živih bitij razlikoval prav po njegovi posnemovalni razsežnosti. Menil je, da je *mimesis* človekova značilnost vse od otroštva dalje in pomeni njegovo nadrejenost nad živalmi, saj se človek uči in napreduje prav s posnemanjem (Palaver 2011, 43).

*Mimesis*<sup>2</sup> (gr. μίμησις) oziroma posnemanje je po Girardu bistvena človeška lastnost in ključ za razumevanje mimetičnega nasilja, ki je v zgodovini nenehno pustošilo po človeških skupnostih. Kljub njegovi pomembni vlogi za človeško ustvarjalnost pa hkrati to posnemanje »odpira vrata tekmovalnosti, konfliktu in nasilju« (Petkovšek 2015, 235). Mimetična narava namreč deluje kot *dynamis* nasilja, saj prek mimetičnega rivalstva vodi v situacije, ko skupnost »drsi v vedno večji nered in v nevarnost samouničenja v ›nasilju vseh proti vsem«. Vse to izvira iz mimetične želje, ki skupnost vedno bolj obvladuje in v njej seje nered in nasilje.« (2013, 383)

Pri posnemanju tako ni toliko pomemben videz, temveč nekaj temeljnega – želja. Njena zavajajoča in prikrita narava povzroči v subjektu prepričanje, da si želi nekega objekta zaradi njegovih lastnosti. Mimetično rivalstvo to iluzijo le še okrepi in zastre dejstvo, da želje sprva ne spodbuja objekt želje, temveč model (posrednik) želje. Prav tako si tekmeči ne morejo predstavljati, da so si v mimetični želji, ki je prva in univerzalna, pravzaprav enaki. (Dumouchel 2014, 25)

Posnemanje želje tako pomeni ukinjanje razlik med tekmeči, to pa se še posebno opazi ob zaostrovanju mimetičnega rivalstva (Girard 2013, 79). Takrat se začnejo tekmeči vedno bolj osredotočati drug na drugega in zanemarijo objekt želje, zato so sčasoma zgolj še identični subjekti, ki jih spodbuja ista želja – uničiti drug drugega. Subjekt namreč v modelu želje prepozna oviro, ki blokira pot in ga je treba odstraniti. Mimetično rivalstvo se začne tako postopoma kazati kot nasilje, ki razkrije ničnost objekta želje, saj ima ta objekt želje vrednost le ob pogoju posredovane želje. (Dumouchel 2014, 26)

Arhaične skupnosti je pred dokončnim uničenjem zaradi mimetičnega nasilja reševala nenavadna zaobrnitev; nedolžni žrtvi je bila »dana vloga ›grešnega kozla«, ki ›nasilje vseh proti vsem« preusmeri nase in spremeni v ›nasilje vseh proti enem«. S tem se v skupnost vrnejo sprava, mir in red.« (Petkovšek 2013, 383) Žrtev

<sup>1</sup> V antični filozofiji se je človeška *mimesis* povezovala z nastankom umetnosti, ki s posnemanjem narave odslkuje tudi njeno lepoto, resnico in dobroto (Reale 2002, 140).) Za Platona pa je bilo posnemanje stvari in dogodkov problematično, saj je imel čutno le za posnetek sveta idej in ne za resnično bivajoče. Posledica tega je, da so zanj upodabljajoče umetnosti pomenile dvojno posnemanje, posnemanje posnemanja (149–151). V nekem smislu Platon res ni zavračal *mimesis*; v idealni državi je odobral poezijo o dobrih možeh, o herojih in o dobrih bogovih, saj to spodbuja ljudi k dobremu posnemanju (*Država*, 500 BC). Prav tako je menil, da človek s čaščenjem bogov posnema njihove vrline in jim postaja podoben (Palaver 2011, 44–45).

<sup>2</sup> Treba je opozoriti na Girardovo pomensko razlikovanje med posnemanjem kot *mimesis* in posnemanjem kot *imitatio*. Pomen posnemanja kot *imitatio* je namreč po njegovem zgolj v reprezentaciji (govora, jezika ali vedenjskih vzorcev), medtem ko *mimesis* pomeni raven odnosov, rivalstva in pridobitnega posnemanja.

tako postane »hrbtenica simboličnega reda, središče pomena (fr. *centre de signification*)« (2011, 16). Drugače rečeno, žrtvovanjski dogodek postane odrešenjski.

Z arhaičnim svetim, ki je bil utemeljen na ustanovnem umoru, je napravilo konec krščanstvo, ki je s Kristusovim trpljenjem in z dogodkom križa razkrilo nasilje pohujšane množice in pokazalo na nedolžnost žrtve. S to zaobrnitvijo pa je bil po Girardu omogočen premik v nov zgodovinski modus razkrinkane žrtvene sprave in Kristusa kot novega zgloda posnemanja (Girard 2003, 164).

Kljub razkrinkanju žrtvene sprave pa mimetično nasilje ni bilo odpravljeno. Girard je današnjo družbo označil celo kot *crescendo* mimetičnega rivalstva, vendar brez katastrofalnih izbruhov nasilja<sup>3</sup> (285). Kljub vsemu pa je menil, da jo zaznamuje neka določena imunost pred nalezljivim mimetičnim nasiljem (Girard 2013, 33). Mimetična logika se danes še posebno kaže v ekonomiji: postala je novo sveto, ki »z nasiljem izganja nasilje« in je njena podstat – mimetična želja.

## 2. Mimetična želja in nasilje v prostotržni ekonomiji

Prostotržna ekonomija<sup>4</sup> je postala del družbenoekonomske stvarnosti šele v zadnjih stoletjih, vendar ima »ontološki temelj« prav v krščanskem razkritju mehanizma žrtvene sprave. Po Dumouchelovem mnenju je namreč »desakralizacija« arhaične družbe privedla do dveh posledic, ki sta pripomogli k dolgoročnemu prehodu od primitivnega modela skupnosti k sodobnemu prostotržnemu družbenoekonomskemu sistemu: 1) do sistematične oddaljitve od tradicionalnih ritualnih prepovedi in 2) do nastopa redkosti<sup>5</sup> kot posledice zapustitve dolžnosti solidarnosti.<sup>6</sup> (Dumouchel 2014, 34)

Posledica je bilo tudi to, da zaveza solidarnosti ni imela več vloge inhibitorja mimetične želje, temveč se je ta želja lahko začela prosto izražati; (subjektivne) potrebe so začele preseagati količino razpoložljivih dobrin. Po Dumouchelu je redkost s tem postala pravzaprav osrednja družbenoekonomska kategorija postarhaičnih in predvsem sodobnih družb – podobno kakor je solidarnost povezovala primitivne skupnosti. (35–39)

Ekonomski trg je s tem pridobil ključno vlogo pri razporejanju ekonomskih dobrin na podlagi vzajemnega odnosa med ponudbo in povpraševanjem. Hkrati pa

<sup>3</sup> Poudariti je treba, da je onemogočenje žrtvenega mehanizma v nekem smislu naredilo sodobnost bolj ranljivo za nenadzorovano širitev nasilja (genocidov, vojn apokaliptičnih razsežnosti) (Petkovšek 2013, 387). Vendar pa prav ekonomija to preprečuje, saj kot »novo sveto« z nasiljem izganja nasilje (Dupuy 2014).

<sup>4</sup> V prostotržni ekonomiji so cene dobrin in storitev vzpostavljene glede na ponudbo in povpraševanje in v teoriji niso podrejene ekonomskim monopolom ali intervencijski politiki države.

<sup>5</sup> Če bi prevladovalo obilje kot nasprotje redkosti, ekonomski trg niti ne bi obstajal, prav tako ne bi bilo potrebe po študiju ekonomije kot »vede o alokaciji redkih sredstev« (Samuelson in Nordhaus 1985, 26).

<sup>6</sup> Opustitev dolžnosti solidarnosti je predpostavka, če sta bila arhaično razumevanje svetega in nastop solidarnosti neločljivo povezana. Vendar pa to ne pomeni opustitve solidarnosti kot intersubjektivne kategorije vzajemne pomoči na različnih ravneh družbene stvarnosti.

je ekonomija pridobila tudi vlogo novega svetega, ki z notranjim nasiljem ekonomskih odnosov preprečuje mimetično nasilje širših razsežnosti.

## 2.1 Mimetična želja in reprodukcija redkosti v ekonomiji

Girardova teorija zaradi teorije mimetične želje omogoča vpogled v logiko povpraševanja; povpraševanja namreč ne utemeljujejo zgolj objektivne, temveč predvsem subjektivne potrebe.<sup>7</sup> Večja količina razpoložljivih dobrin privede do povečanja subjektivnih potreb, to pa je mogoče dobro pojasniti z logiko mimetične želje (Dumouchel 2014, 11), saj v ozadju nenehno deluje socialnopsihološki mehanizem *mimesis*, ki vpliva na nenehno novo porajanje subjektivnih potreb.

Po teoriji mimetične želje naša dejanja v družbenoekonomskih odnosih niso avtonomna, ampak v veliki meri odvisna od izbire drugih, to pa pomeni, da je za mimetično željo značilna trikotna struktura (Anspach 2004, 184). Subjekt si želi objekta, ki privablja poglede občudovanja, spoštovanja in ljubezni drugih.<sup>8</sup> Takšna socialna strukturiranost želje pa na podlagi zavisti in sovraštva povzroči izjemno nalezljivost mimetičnega rivalstva, celo tako zelo, da je zmožno rivalstvo zajeti celotno skupnost.<sup>9</sup> (Steinmar-Pösel 2005, 72)

Vloga ekonomske aktivnosti oziroma proizvodnje novih dobrin je preprečevanje sprevertitve mimetičnega rivalstva v neobvladljivo nasilje (75). Vendar nove dobrine na trgu že ustvarjajo novo redkost, saj nekatere postanejo bolj zelene in povzročijo »inflacijo povpraševanja«. Dobrine s takšnim učinkom je možno imenovati »statusne«, saj tistim, ki jih posedujejo, zagotavljajo želeni socialni status – imajo subjektivno vrednost. Vendar pa večja količina dobrin ne odpravi »subjektivnega pomanjkanja«, saj ga mimetična želja nenehno reproducira (79).

Resnično pa k reprodukciji redkosti oziroma subjektivnih potreb prispeva hitro spremenljiva narava mimetične želje – njena stalnica je sprememba. To je možno pojasniti z Girardovim konceptom mediacije kot posredništva drugega pri vrednotenju objekta želje<sup>10</sup> (Potolsky 2006, 147). Girard ločuje med vrstama mediacije: med notranjo in zunanjo mediacijo (1965, 9). Pri zunanji je mediator želje<sup>11</sup> krajevno ali časovno tako oddaljen, da ne more postati mimetični rival, saj imitator in mediator želje ne moreta priti do stika ali bližine. Kot zgled navaja Girard Don Kihota, čigar mediator želje je vitez iz srednjeveških romanc, vendar pa zaradi oddaljenosti oziroma fiktivnosti ne more postati njegov rival (10).

<sup>7</sup> Tukaj je predpostavljena delitev na subjektivne in objektivne potrebe. Za prve je značilno, da so povezane s psihološkimi oziroma sociološkimi kategorijami (npr. družbeni status), medtem ko so druge predvsem fiziološke (npr. potreba po hrani). Mimetična želja se v splošnem povezuje s subjektivnimi potrebami.

<sup>8</sup> Posameznikovo vključenost v odnose tekmovalnosti, zavisti in borbe za socialni položaj potrjujejo tudi empirične raziskave na področjih socialne psihologije, ekonomije in nevroznanosti, ki nam odpirajo razumevanje vloge čustev v ekonomskem vedenju (Gächter in Thöni 2005, 62).

<sup>9</sup> Pozneje bo pokazano, da razširitev mimetičnega nasilja na vse pripadnike neke družbe preprečuje prav vlogo redkosti v sodobnih liberalnoekonomskih družbah.

<sup>10</sup> Objekt želje je tista dobrina, ki si jo želi drugi (mediator) in čigar željo posnemam.

<sup>11</sup> Mediator želje je tisti, ki v imitatorju navdihuje neko željo.

Pri notranji mediaciji je drugače: mediator želje lahko postane kdorkoli v neposredni bližini in sproži plaz mimetičnega rivalstva in kot posledico tega nasilje. Bližina rivalov sedaj zlahka povzroči, da se razkrivanje novih želja hitro razvije v rivalsko posnemanje. V takšnih odnosih je sleherno razkrivanje želja nekoga že ustvarjanje ovir za pridobitev objekta želje, saj bodo na podlagi razkritja k temu cilju sedaj težili tudi drugi rivali. Prava strategija za doseg uspeha (pridobitev objekta želje) je tako po Girardovo »disimulacija«, skrivanje želja oziroma pretvarjanje, da ne obstajajo (107).

Dober zgled za tako notranjo kakor zunanjo mediacijo je po Girardu marketing, saj spretne reklame ne skušajo prepričati, da je neki izdelek boljši, temveč da je zelen od drugega (102). Oglaševalci se zanašajo na zunanjo mediacijo takrat, ko v svojih oglasnih sporočilih uporabijo znane osebnosti in jih povežejo z nekim izdelkom. Notranjo mediacijo pa uporabljajo, ko v oglasih nastopajo »običajni ljudje«, to pa povzroči »mimetično nivelizacijo« oziroma to, da željo posreduje prav slehernik, saj se ljudje z njim lažje poistovetijo. (Potolsky 2006, 147)

Navezava mimetične želje na koncept mediacije nam tako omogoča dodaten vpogled v ključno zakonitost, ki je značilna za prostotržno gospodarstvo – to je, hitro spremenljivost povpraševanja na podlagi zamenljivosti objekta želje. Mediacija je proces, ki, denimo, prek marketinga močno sooblikuje liberalnoekonomsko logiko ponudbe in povpraševanja in prek »inflacije potreb« vpliva na nenehni občutek subjektivnega pomanjkanja (redkosti).

Podobno kakor je redkost soodvisna od mimetične želje, pa velja to tudi za odnos te želje do »zasebne pregrehe« – predvsem zavisti. Girard (1961) je zavist povezal z notranjo mediacijo, in to s fazo, v kateri se imitator in mediator želje obrneta drug proti drugemu (postajata dvojnika) in zapostavita sam objekt želje. Zavist je umestil v trikotno strukturo želje kot »mediatorja« mimetičnega rivalstva; menil je, da je to posledica zaostrovanja mimetične želje, ki sčasoma vodi v ukinitve vsakršnih razlik med rivali. Lahko bi rekli, da je zavist pogoj in obenem *salto mortale* mimetičnega rivalstva – pogoj, da se rivalstvo sprevrže v vrtinčasto nasilje.

Tudi če je zavist medsebojno povezana z mimetičnim nasiljem v vseh človeških obdobjih, pa Girard pojmovno sosledje zavisti, ljubosumja in »praznega sovraštva« v analizi Stendhalovih besedil kljub vsemu bolj povezuje s sodobnostjo. Meni celo, da se je to zgodilo skupaj z vzponom novoveškega načela družbenopolitične enakosti, ki je legitimirala »vsesplošno nečimrnost« (Girard 1965, 14).

Tako za zasebne pregrehe (npr. zavist) kakor za mimetično željo pa velja, da se je oboje začelo v ekonomiji kazati prek osebnega interesa, ki je postal ena od ključnih kategorij prostotržnega sistema, v katerem množica vstopa v ekonomsko-tržne odnose. V teh odnosih človek na neki način deluje kot samostojno in samotno bitje; »našel je namreč objekt, zaradi katerega stopa z drugimi v konkurenco ter z njimi ravna, kakor bi s svojim govedom in zemljo, zavoljo dobička. Mogočni stroj, za katerega smo mislili, da tvori družbo, v resnici bolj povzroča neskladje med njenimi člani oziroma umetno ohranja odnose med njimi, kljub temu da vzajemne naklonjenosti ni več.« (Ferguson 1966, 169)

## 2.2 Ekonomija kot novo sveto

Vzpon na osebnem interesu temelječega prostotržnega *laissez-faire* kapitalizma je v 18. in v 19. stoletju skupaj z drugimi družbenoekonomskimi dejavniki<sup>12</sup> vplival na izjemno koncentracijo kapitala v nekaterih (predvsem zahodnoevropskih) državah, na razcvet mednarodne trgovine in na zgodovinsko neprimerljiv dvig evropskega bruto domačega proizvoda. Kljub dramatični razslojenosti in bedi slabo plačanih delavcev v industrijskem svetu je to vendarle pomenilo postopno izboljšanje življenjskih razmer množice, ki je bila aktivno vključena v delovni proces.

Prostotržna ekonomija in bogastvo sta s tem še dodatno pridobila moralno vrednost *per se*, zato je v obdobju vzpona prostotržnega sistema v 18. in v 19. stoletju ekonomija tudi doživela nekakšno »divinizacijo«. Antropolog Dumont je v tem razraščanju vloge »ekonomije osebnega interesa« prepoznal začetek njenega osamosvajanja<sup>13</sup> od normativnega okvira politike in od preostalih družbenih sfer (1977, 35), vendar ne v tem smislu, da bi se ekonomija zamejila v kontekst prostega trga, temveč da je s svojo »metafiziko učinkovitosti« vzpostavila dominantnost osebnega interesa kot kriterija raznoterih družbenih odnosov.<sup>14</sup>

Pravzaprav je ekonomija s svojo »alokativno« zmožnostjo postala prepoznana kot nekakšen družbeni mehanizem za doseganje miru, saj učinkovito odpravlja pomanjkanje, z njim pa pravzaprav tudi nasilje. Z zgodovinskim prispevkom dvigovanja množic iz revščine se je prostotržna ekonomija nekako začela celo istovetiti z obiljem in mirom (Dumouchel 2014, 5).

Z odpravljanjem pomanjkanja, predvsem v smislu zadovoljevanja objektivnih potreb, pa je prostotržna ekonomija postala prepoznana še po neki drugi, že omejnjeni »učinkovitosti« – po generiranju novih potreb, ki pa ponovno proizvajajo novo redkost. Ta redkost prek mimetične želje ponovno učinkuje in motivira ekonomske agente za premagovanje te redkosti. V takšnem smislu je redkost kakor nekakšen *dynamis* ekonomije začela ščititi pred strukturnim nasiljem in pred »socialnim samomorom« zahodne družbe (13).

Razumevanje redkosti v prostotržni ekonomiji to redkost, skratka, prikazuje v temeljnem razcepu: po eni strani namreč označuje razkroj in nasilje, po drugi pa ima ekonomsko motivacijsko vlogo; hkrati je seme nasilja in seme napredka (8). Ločnica med tema dvema možnostma je predvsem v zaostrenosti in družbenoekonomskem kontekstu njenega nastopa. To pomeni, da za prostotržne razmere

<sup>12</sup> Med temi dejavniki je najpomembnejša industrijska revolucija, ki je bistveno izboljšala proizvodna sredstva in pospešila akumulacijo kapitala. Poleg tega velja omeniti vsaj še funkcionalno diferenciacijo (profesionalizacija posameznih področij človeške dejavnosti) in razpoložljivost surovin v evropskih kolonijah.

<sup>13</sup> Karl Polanyi je trdil, da je fenomen od družbe samostojnega trga odvisen od stopnje njene institucionalne razvitosti. Po njegovem so imeli trgi v predmodernih (primitivnih) skupnostih zelo omejeno vlogo, saj je bila ekonomija v resnici »vsajena« v preostale družbene institucije, menjava pa je potekala na način recipročnosti in redistribucije (Novaković 1999, 416). Šele družbenoinstitucionalni razvoj držav in (med drugim) delitev dela sta omogočila vzpostavitev trga kot prostora samoregulirajoče denarne menjave po načelu koristi (Polanyi 2001, 41).

<sup>14</sup> Takšno logiko je Smith ponazoril z zgledom: potem ko sem plačal peku za kruh ali pivovarju za pivo, mu nisem dolžan ničesar več (Anspach 2002, 59).

velja zahteva nenehne proizvodnje, ki nadomešča umanjkanje *zavezujoče* solidarnosti, značilne za primitivne skupnosti. Prav tako pa nenehna proizvodna dejavnost odseva stanje ves čas spreminjajočega se povpraševanja po dobrinah, to pa narekujejo subjektivne potrebe.

Relativno dojeta redkost je v resnici permanentno stanje in *modus operandi* prostotržne ekonomije, tudi če ta ekonomija obenem razpolaga še z nikoli primerljivo učinkovitimi sredstvi za njeno odpravljanje. Možno je pravzaprav govoriti o nenehnem dinamičnem odnosu med redkostjo in obiljem; ti dve podobi poganjata mimetično rivalstvo in vzdržujeta cikel želja – rivalstvo – ekonomska aktivnost. Nasilje pa je temu ciklu inherentno vsaj na treh nivojih, v tem, da je že 1) stanje pomanjkanja nekakšno nasilje, da 2) ekonomsko rivalstvo nenehno proizvaja ekonomske poražence in da sta 3) že mimetična želja in osebni interes omadeževana s pregreho, predvsem z zavistjo in s pohlepom.

S povedanim je bilo nakazano, da je mesto ustanovnega umora kot izvora svetega v sodobnih družbi zavzel kar ekonomski trg sam. Ekonomija v tem smislu pomeni nadaljevanje svetega: kot sveto onemogoča nasilje z nasiljem, le da so sredstva, ki jih uporablja, povsem različna (Dupuy 2014, 13). Tržna razmerja to dosežejo, ko prek denarne menjave odvežejo drugega obveznosti protidaru, ki je bila značilna za primitivne skupnosti.<sup>15</sup>

Denarna menjava in osebni interes začneta popolnoma novo razumevanje družbe in v njej navzočega nasilja, saj »tako kot dar zlomi cikel maščevanja, denar zlomi cikel daru. /.../ Ko prostotržni mehanizem prekine vez med menjalnimi partnerji; preneha obstajati tudi vsa dolžnost recipročnosti.<sup>16</sup> Če je tvoj sosed lačen, ga nimaš dolžnosti nahraniti, če je prisilno izseljen iz svojega doma in zmrzuje na mrazu, mu nimaš dolžnosti pomagati.« (Anspach 2001, 50)

Redkost v prostotržnih družbah torej ščiti pred širitvijo mimetičnega nasilja, ko družbene odnose oddalji ne le prek tega, da jih zreducira v ekonomsko-tržne, ampak tudi prek tega, da nas naredi odvisne od »vzajemne indiferentnosti« in nas tako odveže medsebojne zavezanosti (Geras 1998, 95). Ritual ne utemeljuje več skupnosti, njena »zavezanost« je postalo vstopanje v prostotržne odnose z moti- vom osebnega interesa.

Kako se torej kaže mimetično nasilje v kontekstu sodobnega prostotržnega sistema? Nasilje je resda še dalje del tega, kar se imenuje *societas moderna*, vendar – kljub neobstoju tradicionalnih žrtvenih obredov – nima takšnega učinka, da bi sprevrnilo družbeni red in uničilo družb; v tem Girard prepozna temeljno razliko med primitivno in današnjo družbo (2013, 15).

<sup>15</sup> Recipročna ekonomska razmerja primitivnih skupnosti so temeljila na daru, ki je zavezoval prejemnika k protidaru, le tako se je namreč vzdrževalo ravnovesje in preprečevalo nasilje. Prostotržna denarna menjava pa družbo te »nujnosti protidaru« osvobaja (Anspach 2001, 49). Antropologijo daru je drugače utemeljil Marcel Mauss, predvsem na podlagi opazovanja ameriških in melanezijskih domorodcev. Med drugim je ugotovil, da dar zajema najrazličnejše vidike plemenske skupnosti: ekonomske, religijske in politične vidike (49).

<sup>16</sup> Drugače pa ne drži, da je z vzponom prostotržne ekonomije denar docela nadomestil dar, saj ima »ekonomija daru« tudi danes znatno vlogo. Po nekaterih podatkih za Francijo ta neformalna ekonomija – gledano primerljivo – dosega tri četrtine BDP (Anspach 2001, 50).

Predvsem lahko rečemo, da se je z individualistično zaobrnitvijo v osebni interes in z razpustitvijo tradicionalnih družbenih vezi začelo oglašati »nasilje brezbriznosti«, ki je – ne nazadnje – povezano z nasiljem osebnega interesa kot osrednje resničnosti ekonomskega trga. Čeprav smo rekli, da ga ne zaznamuje nujno pregreha, pa se – če sledimo obravnavanim avtorjem – kaj hitro zgodi prav to. Poleg tega je njegova določenost z mimetično željo dodaten povod, da se ekonomsko nasilje dogaja kot zavist, kot ljubosumje in kot sovraštvo, ki najedajo prostotržne rivale (Dumouchel 2014, 51).

Vendar Dumouchel meni, da sodobno mimetično nasilje ni najbolj zaznamovano z nasiljem med dvema ali nekaj ekonomskimi rivali, temveč bolj z nasiljem med njima in množico preostalih, ki to nasilje sejejo s svojo brezbriznostjo (52–53). Na globalni ravni brezbriznost nadalje povzroča tudi neko drugo stanje specifičnega nasilja: zameglitev jasne povezave med ekonomsko-finančnim ravnanjem in njegovimi posledicami.<sup>17</sup> Brez takšne razvidnosti ključni ekonomski odločevalci svojo pristojnost jemljejo zgolj tehnokratsko, v smislu maksimizacije podjetniškega dobička. Ne zmorejo pa videti »stranske škode« v množici grešnih kozlov in brezpravno podjarmljenih v sužnjelastniška delovna razmerja na globalni ravni.

»Lokalnosti« konfliktov navkljub začne vsesplošna redkost proizvajati vse večje količine frustracije in ta frustracija lahko – ob neobstoju potrebne katarze – vendarle postane grožnja vsesplošne mimetične krize, ki kliče po novem spravnem mehanizmu grešnega kozla. Ta kozel lahko morda postane kar sistem sam, ki nima več pred očmi človeškega dostojanstva, temveč zapade v vrtinec osebnega interesa in finančnih špekulacij.

### 3. Alternative za ekonomijo mimetične želje

Ob prepoznanju nekaterih značilnosti nasilja v ekonomiji pa se zastavlja vprašanje o možnih alternativah za sodobno ekonomijo osebnega interesa, ki jo poganja mimetično rivalstvo za redka sredstva in nenehno poraja nove potrebe. Kakšna je lahko posledica globalne tekme v mimetični areni, ki ne »proizvaja« zgolj množice anonimnih grešnih kozlov, temveč tudi ideologijo brezbriznosti in ekonomske nenakosti?

Ponovno se je torej treba vrniti k izvornemu vprašanju o svetem. Če namreč drži, da je sodobna ekonomija postala nekakšen nadomestek za sveto, ki z nasiljem izganja nasilje, pa se postavlja vprašanje o *resnično* svetem, iz katerega bi lahko izšla nova ekonomska razmerja, ki ne bi bila odvisna od logike rivalstva in izključevanja. Šele na podlagi tega povratka k svetemu bi bilo možno misliti o družbenoekonomski stvarnosti, v kateri bi »objekt želje« presegel imanentno odvisnost od »statusnih dobrin«.

<sup>17</sup> Financijalizacija ekonomije je dober zgled tega, saj lahko (virtualni) borzni trg hitro postane le nekakšen poligon za udejanjanje brezbriznega osebnega interesa, ne da bi bila znana kakršnakoli realnoekonomska posledica takšnega ravnanja za milijone posameznikov. Vse postane le še špekulacija, ki ji ni dosti mar za usode anonimnih »grešnih kozlov«.



Resnično sveto lahko vidimo v razodetju, ki je spreobrnilo tok zgodovine, saj je prekinilo »nemost« mimetičnega nasilja in razkrilo v človeku tisto strašno, ki je pred dvema tisočletjema vpilo: »Križaj ga!« Evangelij je prinesel na svet novo razumevanje žrtve, razkril je »mehanizem« negativne *mimesis* in v Kristusovi odpovedi nasilju odprl smer nove, pozitivne *mimesis* prek notranje in zunanje mediacije, prek Kristusa kot človeka in kot Boga – to je: *imitatio figurae Christi*.

Posnemanje Kristusa pomeni temeljni antropološki zasuk, ki ga arhaični človek, simbolno utemeljen na žrtveni spravi, ni bi zmožen. Kristusov zgled je namreč predvsem v »zmagi nad samim seboj, nad mimetično željo v njem. Kristus se je osvobodil samega sebe, »naravnega elementarnega zakona«, ki človeka štiti tako, da izključuje drugega« (Petkovšek 2014, 590–591).

*Imitatio Christi* je radikalno »prevrednotenje vrednot«, vendar ne v ničejanskem smislu volje do moči, temveč volje do ne-moči, ki se dopolni v dogodku križa. Na križu Kristus »prosi Očeta za dar, za milost notranje svobode, da bi mogel odpustiti – da bi torej mogel »biti svoboden od samega sebe.« (592)

Izhod iz izključevalne ekonomske mimetične želje na način *imitatio Christi* je torej preobrazba mimetične želje in njena zaobrnitev v presežno, kajti človeška bitja so v bistvu religiozna in njihove želje v resnici »stremijo k neskončnemu in univerzalnemu dobremu, kar končno pomeni notranjo težnjo k Bogu. Če je to temeljno hrepenenje neizpolnjeno, ljudje iščejo začasne dobrine ter jih po božje častijo. Zavist, na primer, je ena od posledic takšne sprevrnitve temeljnega hrepenenja. /.../ V trenutku, ko nismo več usmerjeni k Bogu, začnemo častiti druge ter preko posnemanja končno stremimo za njihovimi dobrinami.« (Palaver 2005, 145–146)

Vendar pa se ob tem načinu *imitatio Christi* na individualni ravni odpira tudi vprašanje izhoda iz mimetično-ekonomskega nasilja na bolj sistemski ravni, ki ustreza današnjim prostotržnim družbenoekonomskim razmeram. Papež Benedikt XVI. se je s tem v zvezi zavzel za družbeno stanje kot »civilizacijo ljubezni«, ki bi se uresničevala v logiki daru. Ne tako, da bi se izključevala, temveč da bi se dopolnjevala s tržno pravičnostjo.<sup>18</sup> Bistvo »prave« ekonomije je v solidarnosti in v vzajemnem zaupanju, brez katerih »trg ne more v polnosti opravljati svoje gospodarske dejavnosti. Danes se je prav to zaupanje izgubilo, izguba zaupanja pa je huda izguba.« (2009, 41)

Na pomanjkanje solidarnosti in bratstva v globalnih družbenoekonomskih odnosih danes glasno opozarja tudi papež Frančišek, ki ugotavlja, da je zaostrena ekonomska neenakost po svetu posledica »ideologij, ki zagovarjajo popolno avtonomijo trga in denarno preračunljivost. Zato izpodbijajo nadzorno pravico držav, ki so pooblašene, da bdijo nad varstvom skupne blaginje. Nastaja nova, nevidna,

<sup>18</sup> Ta pravičnost obstaja na trgu prvotno v obliki »menjalne pravičnosti (*iustitia commutativa*). /.../ Toda družbeni nauk Cerkve je vselej poudarjal pomen delilne ali družbene (socialne) pravičnosti (*iustitia distributiva, iustitia socialis*) v samem delovanju trga. /.../ Če bi bil namreč trg prepuščen samemu načelu enakovredne izmenjave dobrin, ne bi mogel skrbeti za družbeno povezanost, ki jo za dobro delovanje vsekakor potrebuje.« (Benedikt XVI. 2009, 40–41)

virtualna tiranija, ki enostransko in neizprosno vsiljuje svoje zakone in svoja pravila.« (Frančišek 2014, 36)

Frančiškova kritika ne pomeni, da bi odpravil *sámo* prostotržno ekonomijo, temveč je to bolj poziv k njeni regulaciji oziroma normativni zamejitvi. V nasprotnem lahko hitro postane »ekonomija izključevanja in neenakosti dohodkov. Takšna ekonomija ubija. Neverjetno je, da ne vzbuja nobene pozornosti, če zmrzne star človek, ki je prisiljen živeti na cesti, medtem ko zbuja pozornost padeč za dve točki na borzi. /.../ Danes se vse dogaja po merilih konkurenčnosti in po zakonu močnejšega, kjer mogočnejši uničuje šibkejšega.« (35)

Problem ekonomskega nasilja papež torej razume v luči popolne prevlade logike trga,<sup>19</sup> alternativo pa vidi v odpravljanju samih strukturnih vzrokov za neenako preredelitev dohodkov, a to zahteva »odločitve, programe, mehanizme in postopke, ki so povsem jasno naravnani na boljše razdelitev dohodkov, na ustvarjanje delovnih mest in na celovito podporo ubogih, ki je več kakor zgolj sistem socialne pomoči« (109).

Preseganje »ekonomije izključevanja«, ki temelji na mimetičnem rivalstvu, pa po Frančiškovo končno zahteva drugačen, radikalen obrat – k normativnemu okviru etike. Etika presega raven političnoekonomskega, zagotavlja točko metaevalvacije in »končno, kaže na Boga, ki pričakuje obvezujoč odgovor, ki je izven kategorij trga. Za te kategorije, če so absolutizirane, je Bog nevaren, ker ga ni mogoče nadzirati in z njim manipulirati.« (36)

## 4. Sklep

V članku sem v luči Girardove teorije mimetične želje obravnaval problem nasilja v ekonomiji. Najprej sem razpravljal o mimetični želji in jo postavil v kontekst porajajočega se mimetičnega rivalstva in nasilja, ki so ga arhaične družbe razreševale z žrtveno spravo. To spravo je krščanstvo razkrinkalo in pripomoglo k vzponu novega, na redkosti utemeljenega družbenoekonomskega sistema, saj je odpravilo zavezo recipročne menjave kot načina preprečevanja mimetičnega nasilja. Tako je bila pripravljena pot novemu svetemu – sodobni prostotržni ekonomiji, v kateri mimetična želja nenehno poraja nove potrebe in s tem tudi redkost.

Vendar pa ekonomija na temelju mimetične želje vpleta tekmece v izključevalno rivalstvo in s tem poraja nasilje tako na individualni kakor na sistemski ravni. Prva raven označuje rivalski vidik osebnega interesa, ki ni odvisen le od mimetične želje, temveč tudi od zasebne pregrehe, medtem ko se na drugi ravni nasilje kaže v prevladi logike ekonomske učinkovitosti v vseh družbenih sferah, to pa še dalje pogloblja tekmo za redke dobrine in proizvaja množico anonimnih grešnih kozlov.

<sup>19</sup> Janez Pavel II. je nadvlado tržne ideologije imenoval »zmota ekonomizma, ki na človeka gleda izključno pod vidikom njegove gospodarske namenskosti. To osnovno miselno zmoto moremo in moramo označiti tudi za zmoto materializma, kolikor ekonomizem neposredno ali posredno vsebuje prepričanje o prvenstvu in prednosti materialnega, medtem ko to, kar je duhovnega in osebnostnega (človekovo delovanje, moralne in podobne vrednote), neposredno ali posredno podreja materialni stvarnosti.« (Juhant in Valenčič 1994, 489–490)

Kot alternativo za ekonomijo mimetičnega rivalstva sem izpostavil rešitev na individualni in na sistemski ravni. Na prvi ravni je bila obravnavana možnost prednostnega mimetične želje v luči postulata *imitatio Christi*, medtem ko sem se na drugi ravni oprl na družbeni nauk Cerkev. Ta nauk zagovarja preseganje logike izključevalnega ekonomskega rivalstva in posamezno družbenoekonomsko ureditev presoja na podlagi »antropološkega kriterija« – brezpogojnega spoštovanja dostojanstva človeške osebe.

## Reference

- Anspach, Mark.** 2001. 2001. Global markets, anonymous victims. *The Unesco Courier* 50:47–51.
- – –. 2002. *A charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*. Pariz: Seuil.
- – –. 2004. Desired Possessions: Karl Polanyi, René Girard and the Critique of the Market Economy. *Contagion* 11:181–189.
- Aristoteles.** 2013. *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba.
- Benedikt XVI.** 2009. *Ljubezen v resnici [Caritas in Veritate]*. Ljubljana: Družina.
- Dumouchel, Paul.** 2014. *The Ambivalence of Scarcity*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Dumont, Louis.** 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dupuy, Jean-Pierre.** 2014. *Economy and the Future*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Ferguson, Adam.** 1966. *Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Frančisek.** 2014. *Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Ljubljana: Družina.
- Gächter, Simon, in Christian Thöni.** 2005. Envy, Status, and Economy: An Empirical Approach. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 37–67. Dunaj: Lit Verlag.
- Geras, Norman.** 1998. *The contract of mutual indifference: Political Philosophy after the Holocaust*. London: Verso.
- Girard, René.** 1965. *Deceit, Desire and the Novel: Self and the Other in Literary Structure*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- – –. 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Pariz: Grasset.
- – –. 2003. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. New York: Continuum.
- – –. 2013. *Violence and the Sacred*. London: Bloomsbury Publishing.
- Horne, Thomas.** 1981. Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on »Private Vices, Public Benefits«. *Political Theory* 9, št. 4:551–569.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovač, Edvard.** 2006. René Girard: Od romantičnih laži do krute resničnosti. V: René Girard. *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*, 219–223. Ljubljana: KUD Logos.
- Mandeville, Bernard.** 2014. *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*. London: Literary Licensing.
- Novakovič, Predrag.** 1999. Antropološka ekonomika vs. ekonomska antropologija. V: Marshall Sahlins. *Ekonomika kamene dobe*, 413–438. Ljubljana: Založba cf.
- Palaver, Wolfgang.** 2005. Passions in economy, politics, and the media: in discussion with Christian theology. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 139–163. Dunaj: Lit Verlag.
- – –. 2011. *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard. *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- – –. 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73:377–388.
- – –. 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- – –. 2015. Démonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Platon.** 2009. *Zbrana dela*. 2 zv. Ljubljana: KUD Logos.

**Polanyi, Karl.** 2001. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

**Potolsky, Matthew.** 2006. *Mimesis*. London: Routledge.

**Reale, Giovanni.** 2002. *Zgodovina antične filozofije*. 5 zv. Ljubljana: Studia humanitatis.

**Samuelson, Paul, in William Nordhaus.** 1985. *Economics*. New York: McGraw-Hill.

**Steinmair-Pösel, Petra.** 2005. Economy and Mimetic Theory. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 67–85. Dunaj: Lit Verlag.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 75–88  
 UDK: 27-27:82.0  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 03/2016

*Irena Avsenik Nabergoj*

## **Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih pripovedih in poeziji**

*Povzetek:* Članek predstavlja nekatere vidike spoznanj o razsežnostih resničnosti in resnice, kakor jih prikazuje literatura. Opira se na doktorsko disertacijo z naslovom Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in njihovi literarni interpretaciji (487 strani), ki je bila sprejeta 23. junija 2015 na Teološki fakulteti UL. Ob skupnih ugotovitvah literarnih kritikov, filozofov in teologov, kakšne so temeljne značilnosti prikazov resničnosti in resnice v literaturi, primerjava med bibličnimi in nebibličnimi besedili kaže, da se številna biblična besedila odlikujejo z razširitvijo in poglobitvijo dojemanja sveta in življenja na duhovne resničnosti. Dojemanje resničnosti in resnice v svetu človekove duhovnosti sta specifično področje svetopisemskih literarnih predstavitev. Literatura prikazuje življenje v vseh razsežnostih in razkriva, kako poteka, bi lahko potekalo ali bi moralo potekati moralno življenje. Svetopisemska literatura sporoča zgodovinsko resnico izkušnje razmerja med Stvarnikom in izvoljenim ljudstvom. V odnosu do Boga resnica označuje kakovost božje narave ali volje, v odnosu do ljudi resnica pomeni, živeti kot učenci Boga, ki je resnica. Človekova resnicoljubnost se mora kazati v zvestobi do Boga in do človeka. Sodobna svetopisemska kritika pomaga, da je možno polnejše branje besedila, s posebnim poudarkom na kompleksni integraciji različnih sredstev komunikacije, kakor jo srečujemo v večini literarnih del, in kaže možne poti do ponovne združitve svetnega z religijsko kritično tradicijo. Članek se omejuje na nekatere vidike drugega in tretjega dela disertacije in z ugotavljanjem specifičnih vidikov svetopisemskih literarnih prikazov resničnosti in resničnosti v primerjavi s splošno literaturo dopolnjuje omenjeno disertacijo.

*Gljučne besede:* resničnost, resnica, lepota, biblična simbolika, literarna teorija, literatura, umetnost, kultura, posnemanje (*mimēsis*), razum, čustvo, volja, filozofija, teologija, etika

*Abstract:* **Reality and Truth in Biblical and Non-Biblical Narratives and Poetry**

The article presents some aspects of comprehending dimensions of reality and truth in literary representations. The paper is based on the doctoral dissertation Reality and Truth in Literature, in Selected Biblical Texts and Their Literary Interpretation (487 pages). Alongside findings of literary critics, philosophers and theologians about the fundamental characteristics of representing reality

and truth in literature, a comparison between biblical and non-biblical texts is offered. This comparison shows that numerous biblical texts excel in broadening and deepening comprehension of the world and life through spiritual realities. Comprehension of reality and truth in the world of human spirituality lie within the specific domain of biblical literary representations. Literature shows life in all its dimensions and reveals how the moral life is, could be, or should be lived. Biblical literature conveys the historical truth of the relation between the Creator and the chosen people. In relation to God, truth designates the quality of divine nature or will; in relation to humans, truth means living as a disciple of God, who is truth. Human truthfulness is being faithful to God and man. Contemporary Bible criticism helps make possible fuller readings of the text, with a particular emphasis on the complex integration of the diverse means of communication one encounters in most works of literature, while showing possible pathways toward a reunion of the secular with the religious critical tradition. The article is limited to some aspects of the second and third parts of the above-mentioned dissertation, and it complements these aspects with findings about the specific aspects of biblical literary accounts of reality and truth in comparison with general literature.

*Key words:* reality, truth, beauty, biblical symbolism, biblical literature, literary theory, art, imitation, reason, emotion, will, philosophy, theology, ethics

Raziskava resničnosti in resnice v literaturi, v bibličnih besedilih in v njihovi literarni interpretaciji se povezuje z nedoločeno in večpomensko razsežnostjo konceptov »resničnosti« in »resnice«. <sup>1</sup> Brezmejne razsežnosti večpomenskosti obeh konceptov so razlog, da oba uporabljamo v neomejenem razponu področij: v osnovnem jezikovnem pomenu, v filozofskem konceptualnem diskurzu, v psihologiji, v teologiji in v vseh vejah umetnosti. Ko pomen resničnosti in resnice iščemo in odkrivamo v predstavitvah življenjskih zgodb v literaturi, se razkrije nezadostnost abstraktnega pristopa k vsebinam teh konceptov, literarna besedila pa opozarjajo tudi na razliko v njunem pomenu in rabi.

Medtem ko koncept resnice zajema samo del širšega koncepta resničnosti, ker se ne povezuje z materialnim svetom, temveč s človekom kot racionalnim in moralnim bitjem, koncept resničnosti uporabljamo tako v odnosu do objektivnega kakor tudi v odnosu do subjektivnega sveta. V zvezi s tem so posebno pomenljiva stališča pomembnih literarnih teoretikov od antike do sodobnosti o naravi in vlogi literature in umetnosti. Literatura in druge vrste umetnosti na različne načine razkrivajo povsod navzoče vprašanje resničnosti in resnice vidnega in nevidnega sveta. Med literarnimi ustvarjalci in teoretiki, ki so izrazili svoja stališča o resnici in resničnosti, so posebno pomembni Platon (427–347 pr. Kr.), Aristotel (384–322 pr. Kr.), Horacij (65 pr. Kr.–8 po Kr.), Avguštin (354–430), Majmonides (1135–1204), Tomaž Akvinski (1224–1274), Dante Alighieri (1265–1321), Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), John Keats (1795–1821), Lev Nikolajevič Tolstoj (1828–1910),

<sup>1</sup> Gl. reference za to in za nekatera druga avtoričina dela v seznamu referenc.

Ivan Cankar (1876–1918), Srečko Kosovel (1904–1926), Erich Auerbach (1892–1957), Käte Hamburger (1896–1992), Hans-Georg Gadamer (1900–2002) in nekateri drugi. Pomen pojmov resničnosti in resnice v literaturi pa se tesno dotika tudi vprašanja vloge jezika v vseh razsežnostih. Garth L. Hallett v svoji knjigi *Language and Truth* (1988) v rabi jezika prepoznava empirični, transempirični, moralni in vrednostni diskurz o resničnosti in resnici.

## 1. Razsežnosti resničnosti in resnice v literaturi in v njeni poetiki

Za semantično analizo starozaveznih besedil so zlasti zanimiva tista besedila, ki v različnih literarnih vrstah in zvrsteh vsebujejo različne slovnične oblike osnovnega hebrejskega korena *'mn* v pomenu »biti trden«, »zvest«, »resničen«. Iz tega korena izvira tudi prislovna oblika *'amén* v pomenu »tako je«, prav tako iz tega korena izhaja beseda *'emunáh*, ki pomeni »vera«. V Novi zavezi so za pomenske vidike hebrejskega korena *'mn* v rabi samostalnik *alētheia* v pomenu »resnica« in pridevniški obliki *alēthinos* in *alēthēs*, oboje v pomenu »resničen«.

Ti termini izražajo različne vidike resničnosti in resnice v odnosih do sveta, do človeka in do Boga. Pri tem se pokaže pomembna ugotovitev, da Sveto pismo ne govori o resničnosti in resnici kot o nekem načelu ali pravilu ali pa o filozofskih poskusih izražanja »stvari same na sebi«. Sveto pismo resničnost in resnico predstavlja kot življenjski sili, ki se kažeta v osebnem odnosu Boga do sveta in do človeka in v osebnem odnosu človeka do Boga, do sočloveka in do sveta. Temeljna razlika v rabi terminov resničnosti in resnice v odnosu do Boga in do človeka je v tem, da Bog po svoji naravi velja kot resničen, zvest, pravičen in usmiljen Stvarnik in Odrešenik, človek pa je v svojem mišljenju in ravnanju vedno razpet med resničnost in iluzijo oziroma med resnico in laž.<sup>2</sup>

Z umetnostjo izražanja resničnosti sta se poglobljeno ukvarjala Aristotel in Horacij kot najvplivnejša antična literarna teoretika za vsa poznejša obdobja. Aristotel v svojem delu *Poetika* klasificira literarne vrste in razlaga, v čem je resničnost v pesništvu, Horacij pa v svoji poetični razlagi pesniške umetnosti v delu *Ars poetica* razlaga enotnost in skladnost v pesništvu. Oba sta, vsak po svoje, s filozofskimi in umetniškimi prijemi antično načelo posnemanja resničnosti (*mimēsis*) razložila kot najvišje estetsko načelo v iskanju skladnosti med obliko in vsebino. Ob tem pa velja poudariti, da mimetično načelo grške kulture ni naredilo koraka iz »objektivnega« v »subjektivni« svet resničnosti, še zlasti ne v ideal samožrtvovanja.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Gl. tudi avtoričin članek Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu, *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1 (2014): 29–39.

<sup>3</sup> Robert Petkovšek v svojem članku Samomor in genocid v luči mimetične teorije kaže na začarani krog naravne želje po posnemanju: »Človeka ustvari mimetična želja, želja po posnemanju. Želja posnema željo; posnemovalec posnema svoj model. Ker je človek, drugače od živali, hipermimetično bitje, posnema brez omejitev, nenasitno. Napredek ima svoj izvor v posnemanju modela, učitelja. To pa v modelu, ki ga posnemovalec posnema, spodbudi željo, da bi tudi sam posnema svojega posnemovalca, učenca, ki napreduje in ga začanja izpodrivati. Posnemovalec in model se zapleteta v krog medseboj-

Resničnost in resnica sta prav tako predmet starejše filozofske misli in diskurza o umetnosti in o njeni poetiki. Pri tem ima posebno mesto Platon s svojimi kritičnimi ocenami vloge pesništva kot neustreznega poskusa posnemanja resničnosti.<sup>4</sup> Pomembno mesto v pogledih na resničnost in na resnico ima tudi Tomaž Akvinski, ki se je v spoznavoslovnem pogledu opiral bolj na Aristotela kakor na Platona, s svojo razlago o večpomenskosti besed in simbolov (Akvinski 1999, 162–168). Odnos med umetnostjo in resničnostjo je navdihoval tudi zapise o literaturi pri Danteju, pri Boccacciu in pri nekaterih drugih umetnikih besede (Oscar Wilde, *Slika Doriana Graya*, idr.) in pri literarnih kritikih (Sidney, Dryden, Pope, Wordsworth, Shelley). Vsi se kažejo kot nekakšni apologeti vrednosti literature, zlasti pesništva, v izražanju resničnosti in resnice, pogosto v razmerju do vrednot.

Presoja pogledov v tem kontekstu kaže, da so temeljne vrednote v svojem bistvu bolj eksistencialno in ontološko kakor kulturno zaznamovane in določene (Rawls 1973, 573–575). Književnost in umetnost na splošno, še zlasti likovna umetnost, pa na poseben način upodabljata resničnost in resnico, tudi s prikazovanjem vrlin in njihovih nasprotij, pogosto prek simbolov ali personifikacij, zato tudi književnost in umetnost na splošno lahko veliko prispevata k medkulturnemu in medverskemu dialogu.

## 2. Resničnost in resnica v biblični pripovedi in v njeni literarni interpretaciji

V zadnjih desetletjih je bilo objavljenih več študij o Svetem pismu z vidika umetnosti besede, se pravi, literature: Alter 1981 in 1985, Sternberg 1987, Parker 1989, Fokkelman 1975, Fokkelman 1981–1993, Norton 1993, Long 1994, Gabel, Wheeler in York 1996, Jasper in Prickett 1999. V zvezi z vprašanji resničnosti in resnice v biblični pripovedi in v njeni literarni interpretaciji zasledimo zanimive diskurze o značilnostih literarne pripovedi na splošno, še posebno biblične pripovedi, znotraj širše diskusije o različnih metodoloških pristopih v judovstvu in v krščanstvu. Gregory Currie v svojem delu *Narratives and Narrators* (2010) izpostavlja glavne značilnosti literarne pripovedi: 1) angažiranost v komunikaciji nastopajočih literarnih oseb; 2) način, kako je njihovo delovanje prikazano, da vzbudi empatijo; 3) izražanje motivov in stališč, ko osebe delujejo v življenjskih situacijah. Govorimo o zgodbah o nečem, to pa pomeni resničnost nekega dogajanja. Svetopisemske pripovedi o zgodovinskih dogodkih zahtevajo posebne premisleke glede razmerja med zgodovinskimi dejstvi, sporočilnim namenom in literarnim prikazom dogodkov. O tem pomembnem vprašanju V. Philips Long v svojem delu *The Art of Biblical History* (1994) izraža relevantno stališče, da mora vsak razlagalec poleg pozornosti glede zgodovinskega ozadja besedila preverjati tudi njegovo notranjo koherentnost. Ro-

nega posnemanja, v tekmovalnost in v željo, drug drugega izriniti in stopiti na mesto drugega; drug drugega obenem privlačita in odbijata – tako ustvarjata fenomen, ki ga imenujemo 'škandal'. Vedno bolj toneta v škandalozni konflikt ki se 'kakor snežna kepa' nalezljivo eksponencialno širi na okolico.« (2013, 282)

<sup>4</sup> Prim. predvsem delo *Država*, prev. Jože Košar (Ljubljana: Mihelač).



bert Alter opredeljuje interakcijo med naracijo in spoznanjem v biblični pripovedi; zanima ga, kako pripoved človeka navaja k nekemu spoznanju. Pomembna spoznanja prispeva tudi Meir Sternberg, ko v svoji natančni analizi nekaterih bibličnih pripovedi kaže posebno zanimanje za razkrivanje pomena, ki je v ozadju literarne tehnike besedila (1987). Opira se na Auerbacha, ki ga vedno zanima, kaj je v ozadju dogajanja – tisto, kar ni izrecno povedano, kar prebereš med vrsticami.

Za raziskavo resničnosti in resnice v literaturi, še posebno v svetopisemskih besedilih in v njihovi judovsko-krščanski interpretaciji, je pomembno tudi poznavanje nekaterih vidikov recepcije resničnosti in resnice v biblični literaturi, v judovstvu in v krščanstvu. Na strani judovstva je tehtno pojmovanje aksiomov pri judovskem filozofu Salomonu Maimonu (1753–1800). Maimon aksiome razume kot sintetične resnice, ki jih dojamemo samo z intuicijo kot subjektivne resnice z vsesplošno veljavo za vse subjekte (Bergman 1967, 151–155). Na strani krščanske interpretacije posebno pozornost zaslužijo monumentalna dela Karla Mateja Woschitza. V številnih obsežnih študijah Woschitz na več mestih obravnava vprašanje pomena koncepta »resnica«, kakor je predstavljen v Svetem pismu, predvsem v Novi za-vezi, in v judovski intertestamentarni literaturi.<sup>5</sup>

Bivanjska in moralna vprašanja, ki so povezana s konceptoma resničnosti in resnice, so v Svetem pismu še posebno v ospredju v starozaveznih pripovedih o hrepenenju, skušnjavi in padcu in o božji sodbi pri Adamu in Evi (1 Mz 1–3) ter o preizkušnjah in skušnjavah egiptovskega Jožefa (1 Mz 37–50). Da obe zgodbi slikata življenjsko resničnost naravno in zgovorno, je razvidno iz njune izjemne odmevnosti v vseh obdobjih poznejše literature in umetnosti. Svetopisemska zgodba Jožefa predstavi kot skladno in vedno enako trdno osebnost, ki intuitivno zaznava božjo previdnost in nikoli ne zaide v samovoljo ali dvom o zmagi dobrega. Vrh veličine njegove osebnosti se pokaže, ko na koncu v položaju mogočnega vladarja odpusti svojim bratom, ki so ga prodali za sužnja. Svoje dejanje odpuščanja pomenljivo razloži: »Hoteli ste mi sicer hudo, Bog pa je to obrnil na dobro, da naredi to, kar je očitno danes: da ohrani pri življenju številno ljudstvo.« (1 Mz 50,20) Posebno znan motiv v pripovedi o egiptovskem Jožefu je poskus žene faraonovega dvorjana Potifarja, da Jožefa, ki je kot hebrejski suženj prišel v njegovo hišo, zvabi v prešuštvo (1 Mz 39,7–23). Jožef se njenemu zapeljevanju upre, njegova zavrnitev pa Potifarjevo ženo spravi v obsedenost: pred možem lažnivo obtoži Jožefa, češ da ji je hotel storiti silo, a tudi ko Potifar Jožefa vrže v ječo, Jožef potrpežljivo prenese ponižanje.

### 3. Resničnost in resnica v svetu lepote in iskanja resnične ljubezni

Najbolj pretanjenih vidikov dojetanja resničnosti in resnice se dotikata kompleksno vprašanje razmerja med lepoto in ljubeznijo in eksistencialna izkušnja nape-

<sup>5</sup> Gl. zlasti *Elpis – Hoffnung* (1979); *Fons vitae – Lebensquell* (2003); *Parabiblica* (2005); *Verborgenheit in der Erscheinung* (2012).

tosti med močnim hrepenenjem po izpolnitvi v ljubezni in različnimi ovirami na poti do izpolnitve. Kot izjemno primerno izhodišče tovrstne raziskave resničnosti in resnice v Svetem pismu in v literarnih interpretacijah se razkriva svetopisemska Visoka pesem, ki jo lahko primerjalno analiziramo ne le v svetopisemskem, temveč tudi v širšem staroorientalskem kontekstu. Visoka pesem temelji na dialogu med dekletom in fantom, ki si medsebojno izrekata občudovanje in hrepenita po združitvi. Bistvo sporočila pesnitve vendarle ni izpolnitev, temveč *hrepenenje* po izpolnitvi. V tej nedoločeni izražanja hrepenenja brez jasnega konca, ki bi prikazoval končno združitve, se najbolj jasno kaže univerzalni pomen pesmi. Ta pomen ne samo v judovstvu in v krščanstvu, temveč v celotni paleti literarnih opisov ljubezni po svetu predstavi bistvo simbolike ljubezni. Za razumevanje razsežnosti in resnice ljubezni pa ni dovolj analiza strukture pesnitve, ki v marsičem spominja na neštete ljubezenske pesmi iz antike in iz poznejših obdobj. Ključ za uvid v osrednje poudarke je dejstvo, da ima pesem zelo pomembno mesto v kanonu hebrejskega Svetega pisma. Zato je razumljivo, da so znotraj judovskih in krščanskih skupnosti to pesem vedno razlagali v alegoričnem oziroma simbolnem smislu. V judovski in v krščanski verski tradiciji dialog med fantom in dekletom pomeni simbol ljubezenskega odnosa med Bogom, ki ga predstavlja lik fanta, in Sinagogo oziroma Cervkijo, ki jo predstavlja podoba dekleta.

Če se v tem kontekstu bolj kakor na erotično razsežnost ljubezni osredotočimo na njeno simbolno vlogo v svetopisemskem kontekstu, se pred nami odpre vpogled v vse možne razsežnosti doživljanja ljubezni na telesni in na duhovni ravni, vse do najbolj pretanjenih odtenkov, ki jih premore človeško srce.<sup>6</sup> Visoka pesem kaže na bistveno vlogo rabe simbolov, ki so večpomenski in torej nevsiljivo omogočajo uvid v resničnost in v resnico v doživljanju lepote in ljubezni z vseh možnih vidikov brez nakazovanja kakih norm interpretacije. Prepletanje med telesno in duhovno sfero človekovega doživljanja pomeni plemenitenje doživljanja lepote in ljubezni vse do najbolj pretanjenih literarnih in umetniških upodobitev njune nesmrtnosti. Doživljanje plemenite ljubezni je skozi tisočletja navdihovalo številne pesnike, pisatelje in druge umetnike, da so bodisi razvili diskurz o razmerju med lepoto in ljubeznijo bodisi so to razmerje tudi poustvarili v umetniških upodobitvah.

O ljubezni in lepoti so v povezavi z resničnostjo in resnico premišljali tudi številni misleci, pesniki, pisatelji, filozofi in teologi od antike pa vse do novejši dobe, med njimi Platon, Aristotel, Avguštin, sv. Bernard, Dante Alighieri, Stendhal, Tolstoj in Simone Weil, ki so med drugim ustvarili tudi odmevne opise svojih stališč o resničnosti in resnici ali pa umetniško upodobili svoje tovrstno doživljanje oziroma dojemanje sveta in človekovega življenja. Na tem mestu naj omenim nekaj značilnosti dojemanja lepote in ljubezni pri sv. Bernardu, pri Danteju in pri Stendhalu.

<sup>6</sup> Christian Gostečnik se svoji knjigi *Neprodirna skrivnost intime* (2010) dotika mnogih razsežnosti ljubezni med svetom sanj in resničnostjo. Z vidika razmerja do resničnosti med drugim spregovori o izkušnji zaljubljenosti in zapiše: »Gre za povsem drugačen svet doživljanja, za sanjski svet, ki ga nekateri primerjajo celo s psihotičnim vzdušjem, v katerem posamezniki zaznavajo zelo ozek spekter realnosti, vse ostalo pa je vzhičena kreacija izjemno močnih notranjih nagibov, največkrat zelo malo povezanih z realnostjo.« (Gostečnik 2010, 159)

Sv. Bernard (1091–1153) si je kot življenjsko nalogo zadal, da v obliki nagovorov predstavi vse možne razsežnosti ljubezni, kakor jih z bujno orientalsko simboliko in pretanjeno pesniško obliko prikazuje Visoka pesem. Njegovo globoko in silovito doživljanje ljubezni je navdihnilo sijajna razmišljanja o naravi ljubezni v smislu ljubezni do bližnjega v neločljivi povezavi z ljubeznijo do Boga. V govoru 83.4 opredeljuje samo naravo ljubezni z besedami: »Ljubezen zadošča sama po sebi, ugaja sama po sebi in zaradi sebe. Sama sebi je zasluženje, sama sebi plačilo. Razen sebe ljubezen ne išče drugega razloga ne drugega sadu: njen sad je, da doživlja ljubezen. Ljubim, ker ljubim; ljubim, da ljubim. Velika stvar je ljubezen, vendar le če teče nazaj k svojemu počelu, se vrača k izvoru, se izliva nazaj v svoj studenec in stalno zajema, od koder nenehno priteka.« (Bernard iz Clairvauxa 1990, 367)

Bernardovi govori o resničnosti in o resnici ljubezni po navdihu Visoke pesmi so imeli velik vpliv na sodobnike in na poznejše generacije. Dante Alighieri (1265–1321) Bernarda omenja v svoji *Božanski komediji*. Veličino duhovne ljubezni je Dante ponazoril s pesniškimi orisi svojega doživljanja ljubezni v odnosu do konkretne osebe, Beatrice, ki ga je povsem prevzela, čeprav mu je bila nedostopna in mu ljubezni ni vračala. Beatrice je mlada umrla, toda pesnik v *Božanski komediji* potuje onstran njenega groba. Beatrice ga vodi skozi puščavo pekla in goro vic, s svojo sijajno ljubeznijo pa ga popelje od nebes do nebes ter mu tako omogoči videnje božanske milosti in ljubezni (*visio beatifica*). Beatrice pomeni božansko razsvetljenje in igra simbolno vlogo kot svetloba razodete resnice.

#### 4. Področja in kriteriji za prepoznavanje razsežnosti resničnosti in resnice

Za ustrezno razumevanje vloge pojmov resničnosti in resnice v literaturi, še posebno v svetopisemskih pripovedih in v njihovi literarni interpretaciji, je pomembno, da ju obravnavamo komplementarno ob upoštevanju dveh žarišč: 1) kritična presoja razumevanja in razlage konceptov resničnosti in resnice v njunem jezikoslovnem, semantičnem, filozofskem in teološkem pomenu ob upoštevanju vplivnih filozofov, teologov in mislecev o literaturi oziroma literarnih teoretikov iz obdobja od antike do sodobnosti; 2) presoja načinov literarnih prikazov resničnosti in resnice na podlagi analize izbranih besedil iz Svetega pisma in nekaterih drugih virov, večinoma takšnih, ki so nastali kot nove stvaritve izbranih svetopisemskih besedil ali pomenijo idejno podlago za nove stvaritve. Poudariti velja, da večina literarnih besedil ne uporablja pogosto besed »resničnost« in »resnica«, ker je prav nepojmovno, celostno predstavljanje resničnosti in resnice bistvena značilnost literature.

Prizadevanje za razjasnitev vseh razsežnosti konceptov resničnosti in resnice omogoča odkrivanje naravne povezave med izkustvenimi vedami in intuitivnim dojetjem resničnosti in resnice v literarnih stvaritvah, v drugih vrstah umetnosti in v procesih življenja. Uspešnost interpretacije otipljivih danosti je odvisna od stopnje človekovega celostnega dojetja kozmične, družbene in osebne resničnosti. Možnosti in meje literarnih prikazov resničnosti in resnice se kažejo v

tem, da se razlagalci opirajo na analogijo čutnih danosti in zaznav tudi, ko pozornost usmerjajo iz čutnega v nadčutni svet, ki se kaže v kontrastnih razmerjih med dobrim in slabim in v konkretnih življenjskih razmerah. Prikazovanje resničnosti in resnice, kakor se kaže v človekovi duhovni naravi, je bistveno vezano na načine posnemanja (*mimēsis*) in večpomenske simbolne govorice. Umetniki na podlagi konkretnih izkušenj v kontekstu otipljivih danosti posnemajo zaznavne vidike vidnega sveta in na tej podlagi posegajo v nevidni in nadčutni svet. Posebej so pozorni na analogna razmerja, kakor so medosebni odnosi na antropološki in teološki ravni. Tako se dotaknemo tudi najbolj sublimne sfere našega bivanja in percepcije v razponu med trpljenjem in eshatološko orientacije iskanja smisla življenja (Nelson, Szabo in Zimmermann 2010).

Ko umetnik ali pa literarni oziroma umetnostni kritik vtise, slutnje, hrepenenja in etična nasprotja poskuša opisati, definirati in razložiti, se iz celostnega, intuitivnega in vizionarskega dojetanja resničnosti in resnice vrača v pojmovni svet, ki tako tudi sam dobiva vlogo simbolne govorice. Na tej točki pa se znova začne pot dojetanja resničnosti in resnice do intuicij in vizij, ki jih najbolj ustrezno ponazarjajo simboli. Goethe na začetku maksime 749 jasno razloži večpomensko posredniško vlogo simbolov: »Simbolika videz spreminja v idejo, idejo v sliko, in to tako, da ideja v sliki vedno ostane delujoča in nedosegljiva; tudi, ko je izgovorjena v vseh jezikih, ostane neizrekljiva.« Stopnja intenzivnosti dojetanja resničnosti in resnice je v veliki meri odvisna od stanja duha v umetniku in v razlagalcu. Vsi teoretiki in ustvarjalci umetnosti, ki so nam zapustili odmevne razlage oziroma stvaritve, kažejo posebno sposobnost dojetanja najbolj sublimnih odtenkov resničnosti in resnice o svetu in o človeku.

Preseganje čutnega sveta z rabo simbolov in personifikacij za izražanje vseh vidikov sakralnega in duhovnega sveta odpira najbolj aktualno vprašanje literarnega in umetnostnega prikazovanja resničnosti in resnice sploh: Kakšna je narava fikcije, ki v različnih literarnih vrstah in zvrsteh prikazuje doživljanje in dojetanje objektivnih dejstev pod vtisom subjektivnega dojetanja in interpretacije v osebni življenjski in zgodovinski perspektivi? Fikcija je povezana predvsem z doživljanjem in interpretacijo poetičnih besedil, ki so bolj ali manj skladna z resničnostjo in resnico v posnemanju in izražanju stvarnosti. Ta se kaže v razponu od vzvišenih namigov na Boga in na njegovo svetost v Svetem pismu, prek bogov in polbogov v grško-rimski kulturi do preprostih resnic v različnih vrstah ljudskega slovstva z opisi narave in človeških značajev. Pesniki s slikovitostjo in s celostno podobo resničnosti posredujejo resničnost in resnico bistveno bolj privlačno in razumljivo kakor intelektualni diskurzi. Najpomembnejša vloga umetnosti je prebujanje in prenašanje čustev na gledalce, poudarja Tolstoj v svoji knjigi *Kaj je umetnost?* (Tolstoj 1980, 5–185).

Primerjalna analiza med duhovnimi in posvetnimi literarnimi besedili neizbežno odpira vprašanje, ali je upravičeno govoriti o kriterijih razlikovanja med svetopi-semsko in nesvetopisemsko literaturo. Ker sta pojma resničnosti in resnice kompleksna že v izhodišču, je toliko bolj kompleksen poskus odgovora na to vprašanje. Primerjave kažejo, da med vsemi vrstami literature obstaja očitna podobnost v

literarnem prikazovanju resničnosti v zvezi z veseljem in v zvezi z resničnostjo človeškega bitja, to je, na kozmološki in na antropološki ravni. V vseh kulturah resničnosti sveta in značilnosti človeške narave dojemamo podobno oziroma enako, ko je govor o temeljnih odnosih med ljudmi z vidika dobrega in slabega. Na antropološki ravni se torej vse literature stikajo glede možnosti ali nemožnosti razlikovanja med dobrim in slabim in priznavanja človekove vesti. V tem temeljnem smislu je vprašanje resnice temeljno v vseh kulturah, v vseh religijah in v vseh literaturah. V vseh kulturah in religijah so ljudje vedno po naravnem čutu razlikovali med dobrim in slabim, so torej v načelu priznavali razliko med resnico in lažjo. Na tej podlagi je mogoče mednarodno sodelovanje v politični, medkulturni in medreligijski sferi oziroma na vseh področjih znanosti, vzgoje in izobraževanja. Na teh podlagah temeljijo tudi deklaracije o človekovih pravicah.

Od tod dalje pa se kažejo pomembne razlike. Literatura Svetega pisma kaže, da je antropološki temelj kulture, religije in etike mogoče bistveno nadgraditi s čutom za skrivnostno (numinozno), veličastno (sublimno) in sveto v delovanju božanskih sil. Najbolj izstopajo preroško navdihnjeni pesniki, ker izpovedujejo izrazito osebni odnos do enega, osebnega Boga in izrazito duhovno izkušnjo v zvezi s tem odnosom (Iz 6; Ez 1–3). Bistvo izpovedi navdihnjenih pesnikov in pisateljev Svetega pisma je, da obstaja en sam Bog, ki je Stvarnik, Odrešenik in absolutno svet. Te postavke sestavljajo konstanto, ki se vsebinsko dopolnjuje v genezi Stare in Nove zaveze. Bog je avtor dveh vrst postave, ki sta komplementarni in sta skupaj kriterij za spoznavanje resnice. Kot Stvarnik je avtor tako imenovanega naravnega zakona, ki vključuje zavest vesti, kot gospodar zgodovine je avtor razodetega zakona, ki pomeni zapovedi glede odnosa do Boga in med ljudmi in ga je treba brezpogojno ubogati. Vendar pokorščina božji postavi ne sme biti slepa, ampak jo mora motivirati ljubezen do Boga in do človeka. Vsa postava namreč temelji na svetopisemski veri, da je Bog ustvaril svet iz ljubezni, da podpira šibkega človeka na poti k odrešenju in da mu zaradi odrešenjskega namena tudi izkazuje prizanesljivost, usmiljenje in odpuščanje. Na teh postavkah Stare zaveze gradi Nova zaveza, ki pomeni »dopolnitev postave«.

Vsebine Svetega pisma so dane v različnih vrstah in zvrsteh svetopisemske literature. Temeljne so svetopisemske zgodbe, preroška videnja in modrostna refleksija. V Novi zavezi imamo Jezusovo življenje in pričevanje na eni strani ter pričevanje njegovih apostolov in učencev na drugi strani. Vera, da je Bog človeka ustvaril iz ljubezni, razloži, zakaj je najvišji zakon razodetega božjega zakona zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega. V tej luči dobi Visoka pesem v judovski in v krščanski interpretaciji razsežnosti, ki jih brez tega konteksta ne bi mogli prepoznati. Ker je Visoka pesem postavljena v svetopisemski kontekst, simboli Visoke pesmi daleč presegajo pomenske razsežnosti simbolike le na antropološki ravni. Skratka: svetopisemski kontekst antropološko zasnovo pesmi dopolni z duhovno razsežnostjo, ki omogoča vse vrste realistične, alegorične in simbolične razlage.

Velik del judovsko-krščanske tradicije sestavljajo literarna dela in druge umetnosti, ki so svoj navdih našli v Svetem pismu. Znotraj nesvetopisemske literature pa lahko prepoznamo, katera je po osnovni orientaciji bliže svetopisemski etiki po

tem, koliko se avtor ravna po duhu časa, da bi ljudem ugajal, in koliko je absolutno zavezan etičnim merilom. Izrazito osebna orientacija svetopisemske literature ima za posledico, da so svetopisemske zgodbe prikazi predvsem osebnega duhovnega stanja in da nastopi prerokov primarno postavljajo v ospredje najgloblje vprašanje človeškega bitja. Bralca navajajo k iskanju ozadja dogodkov, ki je skrito za literarno prikazano resničnostjo in je velikokrat za povprečnega bralca prikrito. Razlikovati je treba med različnimi vidiki prikazov resničnosti in resnice v Svetem pismu. Sveto pismo vsebuje reke, zgodbe in prilike, ki jih vsak, tudi preprost človek brez težave razume. Vsebuje pa tudi besedila, ki samo nakazujejo globinske pomen, uganke in skrivnosti. Zato Erich Auerbach utemeljeno pravi, da je Sveto pismo knjiga skritih pomenov, ki jo je torej treba interpretirati (Auerbach 1998, 11–25).

## 5. Presoja različnih vidikov prikazov resničnosti in resnice

Vrednost raziskave resničnosti in resnice v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in v njihovi literarni interpretaciji lahko opredelimo le ob upoštevanju komplementarnosti spoznanj. Stopnja izvornosti raziskave se ujema s stopnjo izvornosti v interakciji rabe metod, uvida v možnosti in meje spoznanja ter – kot posledica tega – v razmerju med »pozitivnimi« in »negativnimi« vidiki spoznanja. Prikaz vidikov o resničnosti in resnici, ki so jih priznani filozofi, teologi in literarni teoretiki razkrili v svojih izvirnih diskurzih, pomembno dopolnjujejo pesniki, pisatelji in dramatik ter literarni kritiki in pisci esejev o umetnosti, ki so imeli še največ vpogleda v problematiko resničnosti in resnice oziroma vsebino, naravo in namen literarnih del. Filozofska in teološka izvajanja so preverjali z osebnimi uvidi, ki jih je mogoče dobiti bodisi ob samem ustvarjalnem pisanju bodisi ob branju literarnih del. Priznani literati iz celotnega obdobja od antike do danes, ki so obenem tudi literarni teoretiki, so torej najboljši vodniki v iskanju ustreznih metod, kakor jih narekuje narava literarnih stvaritev. Poglobljanje v njihove uvide pomaga do uvidov in odločitev, kako pristopiti k analizi izbranih tekstov. Spoznavanje razsežnosti resničnosti in resnice pa hkrati pomeni usposabljanje za ustrezno interakcijo v aplikaciji komplementarnih metod, ker nobena metoda sama na sebi ne zadošča za interpretacijo pomena tako vsestransko kompleksnih konceptov.

Iz teh razlogov tudi »rezultatov« raziskave o razsežnosti resničnosti in resnice ni mogoče omejiti na nekaj opredelitev, ker bi s tem tvegali abstrakcije v presoji sporočila konkretiziranih literarnih stvaritev v najrazličnejših literarnih vrstah in zvrsteh. Glavni rezultat raziskave je odkrivanje vzajemnosti med ustvarjalnim navdihom, uresničenim v literarnih delih, in literarno-teoretskim diskurzom o vlogi literature v sporočanju o resničnosti in o resnici. Vsak od obeh pristopov pomeni metodološki izziv. Problem kritične presoje konceptov se kaže v tem, da vsak diskurz pojme lahko razlaga le parcialno, le racionalno, zato ne more zajeti vseh dejavnikov, ki določajo pomen na ontološki, bivanjski in umetnostno-ustvarjalni rav-

ni. Problem analize literarnih del pa je v tem, da sam postopek analize neizbežno omejuje možnosti celostnega pristopa v dojemanju in presojanju bistva in obsega vsebin, ki bolj ali manj razločno z literarnimi strukturami prikazujejo resničnost in resnico o svetu, o Bogu in o ljudeh v njihovi dialoški interakciji in v notranji, intimni sferi.

Najpomembnejši znanstveni prispevek lahko vidimo v ugotovitvi, da sta resničnost in resnica temeljni temi vseh vrst literature in umetnosti; sta pa tako kompleksni, da le malo kritikov zares opazi njun pomen. Med tistimi, ki so obravnavali ta pojma v filozofiji, v teologiji in v vrednotenju umetnosti, je malo takšnih, ki opazijo naravno vzajemnost med kognitivnim/spoznavoslovnim in ustvarjalnim umetniškim pristopom. Zato je večina študij enostransko usmerjenih in iz teh razlogov neprepričljivih. Kompleksnost, večpomenskost in nedoločenoost pojmov resničnosti in resnice so očitno razlog, da so v vseh časih predvsem umetniki najboljše razlagalci celostno-ustvarjalnih prikazov resničnosti in resnice, ker so sposobni dojeti celovito inkarnacijo logosa in neizrekljivosti srca v umetniških prikazih resničnosti in resnice. Ti so bili sposobni uvideti, da samo celostni pristop omogoča ustrezno prikazovanje in vrednotenje resničnosti in resnice. V vseh časih obstaja vzajemnost ali komplementarnost med kognitivnim/spoznavoslovnim in celostno-ustvarjalnim pristopom. Samo dejstvo, da so številni umetniki razvijali tudi teorijo o umetnosti, pa dokazuje, kako pomembno je iskanje ustrezne metode v razlagi umetnosti.

Glede vsebine obeh pojmov je najpomembnejši rezultat ugotovitev, kaj eden in drugi pojem zadevata. Pojem »resničnosti« je bistveno povezan z epistemologijo in izraža stvarnosti vseh vrst brez vrednostne sodbe, ustavi pa se pred neizpolnjeno željo po spoznanju »stvari same na sebi«. Pojem resničnosti v stvarnem in imaginarnem svetu zahteva odgovor na vprašanje, ali neka stvarnost obstaja ali ne, ali je resnična ali ni resnična. Po drugi strani pa pojem »resnice« v skladu z naravnim čutom zahteva vrednostno sodbo, na primer: kaj je res in kaj ni res, in je torej bistveno področje oziroma po definiciji zadeva etike. Najpomembnejši kriterij vrednostne sodbe je razlika med resnico in neresnico, zato je razumljivo, da se pojem resnice povezuje z veliko drugih pomensko sorodnih pojmov, na primer s pojmom zvestobe, ljubezni, hrepenenja, skušnjave in vseh drugih uvidov v višino idealov in v prepadno dno zla.

O resnici lahko govorimo samo v okviru racionalnih bitij, resničnost pa je vse, kar obstaja. Vprašanje resnice je bistveno vprašanje etike in vsake religije, v znanosti pa, po drugi strani, govorimo o dejanskosti oziroma resničnosti stvari. Vendar vse znanosti razkrivajo resničnosti, ki pomenijo indikativ za moralni imperativ. Veličastni svet in globine človeške duše govorijo brez besed tako močno, da ne dopuščajo nevtralnosti. V Psalmu 19,2–5 beremo:

»Nebesa razglašajo božjo slavo,  
nebesni svod oznanja, da je delo njegovih rok.  
Dan predaja dnevu sporočilo,  
noč razglašča noči to spoznanje.

To ni govorjenje, to niso besede,  
njihov glas je neslišen,  
po vsej zemlji se razlega njihovo zvenenje,  
do konca sveta njihove besed.«

Ob glasu stvarstva smo vedno pred preizkušnjo, pred izbiro, da dejstva sprejmemo ali zavrnemo. Pojem resničnosti se povezuje s pojmom védenja, ki po naravi vrednosti odpira pot do vedênja, odpira torej pot do vprašanja resnice, ki predpostavlja razlikovanje med dobrim in slabim. Univerzalna človekova sposobnost prepoznavanja razlike med resnico in lažjo je zanesljivo podlaga tudi za primerjalno prepoznavanje vrednosti doktrin na temelju »čuta vernikov« (*sensus fidelium*).<sup>7</sup> Ugibamo lahko, s kakšnega zornega kota je Pilat vprašal Jezusa, kaj je resnica (Jn 18,38). Srečevanje z resničnostjo strukture sveta le na videz dopušča nevtralnost. Kakor okolje človekovega življenja v resnici vedno pomeni izziv za odločanje v dobro ali slabo.

Pomemben prispevek k znanosti je tudi ugotovitev, da je živeto resnico v odločanju med resnico in neresnico dejansko mogoče prikazati bolj avtentično in bolj sugestivno po simbolno-umetniški kakor po pojmovno-diskurzivni metodi.<sup>8</sup> Prednost literature je izjemno pomembna vloga večpomenske rabe simbolov, toda pomena literarnih del v interpretaciji ni mogoče prikazati drugače kakor z neko določeno mero abstrakcije. Za vsak vidik resničnosti in resnice se raziskovanje začne na novo, z analizo, ki poteka po ustreznih metodah, in se konča s sintezo.

## 6. Sklep

Svetopisemska literatura je edinstvena zaradi teocentričnega in teleološkega izhodišča. Prepričanje Judov in kristjanov, da je Sveto pismo knjiga razodetja enega, svetega in osebnega Boga, pomeni, da ima Sveto pismo za vrednostne sodbe resnice veliko višja merila, kakor so v veljavi v svetni literaturi. Zato so obsodbe vseh zablod znotraj Svetega pisma veliko bolj nepopustljive, kakor so obsodbe v svetni literaturi, hkrati pa je obramba človekovih pravic neprimerno bolj prioriteta kakor drugod. Ker Sveto pismo Boga predstavlja kot osebno, sveto, popolno bitje, ki je

<sup>7</sup> Mari Jože Osredkar je v svojem članku o pomenu pojma »prepoznavanja« za razumevanje med drugim izpostavil vlogo »čuta vernikov« (*sensus fidelium*) in ugotavlja: »To, kar so torej katoliški verniki že prepoznali kot resnično in že verovali v moči *sensus fidelium*, torej verskega čuta, je papež razglasil za versko resnico. Zapoved verovanja, ki jo je izdalo cerkveno učiteljstvo, je sledila temu, kar je verno ljudstvo že prepoznalo kot resnično. Praksa, da je papež pred razglasitvijo verske resnice želel slišati mnenje celotnega svetovnega episkopata, kako verno ljudstvo v veri prepozna predmet dogme, ki jo je želel razglasiti, je bila v Cerkvi navzočna že pred prvim vatikanskim cerkvenim zborom, na katerem je bila opredeljena dogma o papeževi nezmotljivosti.« (2012, 427) V svojem naslednjem članku Osredkar v predstavitvi razlage razlogov za nasilje, ki je razdiralni sad fundamentalizma, izpostavi logiko monoteizma kot prepoznavanje vključevalnosti: »Monoteizem s prehodom iz izključevalnosti v vključevalnost zagotavlja nenasilje.« (2014, 271)

<sup>8</sup> Intelektualni diskurz pa seveda omogoča analizo različnih stanj, med drugim konstelacije na kozmični, na družbeni in na osebni ravni. Robert Petkovšek (2015, 233) razmerje med resnico in lažjo presoja v zvezi z »nasiljem v človeški eksistenci, zlasti odnos nasilja do resnice«.



svet ustvarilo iz ljubezni in ga odrešuje iz ljubezni, kriterij resnice v Svetem pismu daleč presega zunanje norme. O resnici in neresnici se odloča v človekovem srcu, v njegovih namenih, v meri njegove ljubezni. Ker Sveto pismo temelji na osebni integriteti oziroma ker je cilj Svetega pisma rast v osebni identiteti v moči ljubezni, je kvaliteta medčloveških odnosov primarnega pomena, vrednost odnosov pa se ne meri po zunanjih kriterijih izpolnjevanja postave, temveč po vzgibih in namenih srca. Do skrajnosti je poudarjena etika medsebojne odgovornosti, posledica tega je posebno močna zavest pripadnosti skupnosti in tradiciji kljub izrazito personalni orientaciji zapovedi in izkušnje vere. Inkarnacija Svetega pisma v evropski in v svetovni kulturi, predvsem v monoteističnih religijah, pomeni, da se pogledi in ravnanja ljudi in narodov presojuje ne samo v luči Svetega pisma, ampak tudi v luči judovsko-krščanske tradicije.

## Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1999. *Izbrani filozofski spisi*. Prev. Pavel Češarek et. al. Ljubljana: Družina.
- Alter, Robert.** 1981. *The Art of Biblical Narrative*. London: George Allen & Unwin.
- . 1985. *The Art of Biblical Poetry*. Edinburgh: T&T Clark.
- Auerbach, Erich.** 1988. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prevod in spremna beseda Vid Snoj. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74:29–39.
- . 2015. Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in njihovi literarni interpretaciji. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Bergman, Samuel Hugo.** 1967. *The Philosophy of Solomon Maimon*. Prev. iz hebr. Noah J. Jacobs. Jerusalem: At the Magnes Press, the Hebrew University.
- Bernard iz Clairvauxa.** 1990. *Govori o Visoki pesmi: Ob 900-letnici rojstva svetega Bernarda*. Prev. Jože Gregorič, Pavel Pavlič in Alojz Premrl. Ljubljana: Družina.
- Currie, Gregory.** 2010. *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories*. Oxford: Oxford University Press.
- Fokkelman, Jan P.** 1975. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Assen: Van Gorcum. Ponatis 1991, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 1981–1993. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*. 4 zv. Assen: Van Gorcum.
- Gabel, John B., Charles B. Wheeler, Anthony D. York in David Citino.** 1996. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Goethe, Johann Wolfgang.** 1998. *Goethes Werke*. Ur. Erich Trunz in Joachim Schrimpf. Zv. 12, 67–73 [Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke]; 365–800 [Maximen und Reflexionen]. München: C. H. Beck.
- Gostečnik, Christian.** 2010. *Neprodinra skrivnost intime*. Ljubljana. Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Hallett, Garth L.** 1988. *Language and Truth*. New Haven: Yale University Press.
- Horatius, Q. Flaccus.** 1934. *Pismo o pesništvu*. Preložil in razložil Anton Sovrè. Celje. Družba sv. Mohorja.
- Jasper, David, in Stephen Prickett.** 2007. *The Bible and Literature: A Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Long, V. Philips.** 1994. *The Art of Biblical History*. Grand Rapids: Zoderan Publishing House.
- Nelson, Holly Faith, Lynn R. Szabo in Jens Zimmermann, ur.** 2010. *Through a Glass Darkly: Suffering, the Sacred, and the Sublime in Literature and Theory*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Norton, David.** 1993. *A History of the Bible as Literature*. Zv. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Pomen pojma »prepoznati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja. *Bogoslovni vestnik* 72:419–429.
- . 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74:271–280.
- Parker, Simon B.** 1989. *The Pre-Biblical Narrative Tradition*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73:377–388.

- . 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. 2 zv. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Rawls, John.** 1973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Sternberg, Meir.** 1987. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tolstoj, Lev Nikolajevič.** 1980. Kaj je umetnost? V: *O umetnosti in družbi*, 5–195. Janko Moder in Josip Vidmar, prev. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Woschitz, Karl Matthäus.** 1979. *Elpis – Hoffnung: Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*. Dunaj: Herder.
- . 2003. *Fons vitae – Lebensquell: Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers*. Freiburg: Herder.
- . 2005. *Parabiblica: Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung – Vermittlung – Wandlung*. Dunaj: Lit Verlag.
- . 2012. *Verborgeneheit in der Erscheinung: Mystagogie und Spiritualität des Johannesevangeliums*. Freiburg: Herder.

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 89–99  
 UDK: 27-27-242.9  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 02/2016

*Samo Skralovnik*

## The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire

*Abstract:* This paper approaches the question of the two different verbs – *ḥmd* and *'wh* – in the Tenth Commandment (Deut 5:21) using results of the semantic analysis of all the biblical passages where the verb form of the lexical roots *ḥmd* and *'wh* appears. Analysis revealed that, under the influence of wisdom understanding, the deuteronomic editor understood both roots as synonymous without semantic difference.

*Key words:* desire, greed, Tenth Commandment, wisdom tradition, root *ḥmd*, root *'wh*

*Povzetek:* **Deseta božja zapoved (5 Mz 5,21): dva različna glagola, isto poželenje**

Prispevek odgovarja na vprašanje dveh različnih glagolov – *ḥmd* in *'wh* – v deseti božji zapovedi (5 Mz 5,21) z uporabo rezultatov semantične analize vseh svetopisemskih odlomkov z glagolsko obliko korenov *ḥmd* in *'wh*. Analiza je pokazala, da je urednik Devteronomija (dekaloga v Devteronimiju) pod vplivi svetopisemske modrostne literature (posebej Knjige pregovorov) razumel oba korena kot sinonima brez opazne pomenske razlike.

*Ključne besede:* poželenje, pohlep, deseta božja zapoved, modrostna tradicija (literatura), koren *ḥmd*, koren *'wh*.

In the Tenth Commandment (Deut 5:21), desire is identified by two different verbs: the verb form of the lexical root חמד and the verb form of the lexical root אוה. While the first verb indicates a desire that stems from greed, the second refers to a desire that arises from basic human needs (hunger, thirst, etc.).<sup>1</sup> If this is so, why, then, is אוה here directed toward material objects – »house, or field, or male or female slave, or ox, or donkey, or anything that belongs to your neighbour«?

Owing to the fact that the Tenth Commandment is part of one of the most basic texts of the Jewish and Christian faiths, there exists a wide range of different interpretations from ancient to modern times. However, a detailed review of exi-

<sup>1</sup> See the author's articles: in *Vetus Testamentum* entitled The dynamism of desire: the root *ḥmd* in relation to the root *'wh* (accepted for publication in January 2016); in *Biblische Notizen* entitled The meaning and interpretation of desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17) – The semantic study of the *ḥmd* word field (accepted for publication in February 2016); in *Bogoslovna smotra* entitled God's Desire in the Psalms: A semantic study of the *ḥmd* and *'wh* word fields in Ps 68:17 and Ps 132:13-14 (accepted for publication in March 2016).

sting studies reveals that there is no semantic analysis based on all the biblical passages, or one that also assesses the (existential) dynamics of desire. In this paper, to fill the gap, we shall approach the question of these two different verbs using a synthesis of the results of the semantic analysis of all the biblical passages where the verb forms of the lexical root **חמד** and **אווה** appear.

## 1. The semantic study of the **חמד** and **אווה** word fields

First, let us look at the Masoretic text (MT) of the Tenth Commandment in Deuteronomy:

»Neither shall you covet (ולא תחמד) your neighbour's wife. Neither shall you desire (ולא תתאוה) your neighbour's house, or field, or male or female slave, or ox, or donkey, or anything that belongs to your neighbour.« (NRSV)

The commandment opens with the verb form of the lexical root **חמד** (Qal imperfect 2nd person masculine singular) and follows with the verb form of the lexical root **אווה** (Hithpael imperfect 2nd person masculine singular), each with a different object(s) of desire.

### 1.1 Semantic study of the verb form of the lexical root **חמד**

The verb form of the lexical root **חמד** occurs in the Hebrew Bible (BHS) 21 times. It appears 16 times in Qal (Ps 39:12; 68:17; Prov 1:22; 6:25; 12:12; Mic 2:2; Isa 1:29; 44:9; 53:2; Exod 20:17 (twice); 34:24; Deut 5:21; 7:25; Josh 7:21; Job 20:20), 4 times in Nifal (Gen 2:9; 3:6; Prov 21:20; Ps 19:11) and once in Piel (Song 2:3). The Qal and Piel stems describe the dynamism of desire with(in) an active subject, while the Nifal stem (in its participial conjugation) and various noun forms characterize the desired object.

The kind of desire depends in part on the context. For example, sitting in the shadow of a tree and testing its fruits, which is a metaphor for the physical union of fiancée and fiancé, reveals that the verb form of the lexical root **חמד** here must be – by way of exception – understood as an intensive passionate desire (Song 2:3), while, in Ps 19:11, it underlines the immense value of God's laws and does not denote a dynamism of desire (for God). In other cases, however, the verb form of the lexical root **חמד** denotes the psychological process of greed – with a negative moral connotation.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Only the presence of other details in the context, such as the connotations of the subject and / or object, determine a positive or negative moral connotation. A positive moral connotation occurs when the desire is oriented toward a positive object, for example, toward the shadow of a beloved fiancé in Song 2:3. Further, when desire refers generally to material goods, and the subject of this desire is a wise man (Prov 21:20) or a prayer (Ps 39:12), it can have a neutral moral evaluation. A negative connotation is evident when: a) the subject of desire is a wicked man (Prov 12:12), a mocker (Prov 1:22) the godless (Job 20:5,20), or those who plan iniquity and evil (Mic 2:1-2); b) the object of desire is a false idol (Isa 1:29; 44:9); c) when the desire is followed by appropriation (Josh 7:21; Mic 2:2; Deut 7:25) or when the verb root is used in the context of prohibition (Exod 20:17; Deut 5:21; Prov 6:25).

## 1.2 Premeditated dynamism of greed<sup>3</sup>

In most cases, the verb form of the lexical root **חמד** indicates the dynamics of a greed which is triggered by the external visual impression and / or value of an object (or person).<sup>4</sup> Although the causes (initial moments) and intensity of the desire can vary in different contexts, the dynamism most often denotes the premeditated<sup>5</sup> psychological process of greed.<sup>6</sup> The verb form of the lexical root **חמד** (as a general rule) denotes an excessive desire oriented on valuables with the intention of appropriating something that is not associated with the basic necessities of life. This intention refers to what one plans to do or achieve, i.e. it signifies a course of action that one decides to follow under the influence of the external visual impression and / or value of the object(s). Though all the passages where the verb form of the lexical root **חמד** occurs do not reflect the dynamics of greed, a fairly consistent pattern is still discernible:<sup>7</sup> it suggests that the verb form of the lexical root **חמד** is used to express the desire for appropriation, although it may exceptionally occur in the sphere of physical needs (passionate desire in Song 2:3 and Prov 6:25; desire for food in Gen 2:9). An act of possession represents the final stage, the culmination of the dynamics, as an inner urge leads to its execution, but this is designated by *another* verb

## 2. Semantic study of the verb form of the lexical root **אוה**

The verb form of the lexical root **אוה** occurs in the Hebrew Bible (BHS) 27 times. It appears 11 times in Piel (Ps 132:13-14; Mic 7:1; Deut 12:20; 14:26; 1 Sam 2:16; 2 Sam 3:21; 1 Kgs 11:37; Prov 21:10; Isa 26:9; Job 23:13) and 16 times in Hitpael (Prov 13:4; 21:26; 23:3; 23:6; 24:1; Jer 17:16; Num 11:4; 11:34; 34:10; Eccl 6:2;

<sup>3</sup> For precise semantic analysis of individual passages, see the author's doctoral dissertation entitled *The meaning and interpretation of desire in the Tenth Commandment (Exod 20:17): The semantic study of the hmd and 'wh word fields* (Ljubljana, 2015). This dissertation is written in Slovenian.

<sup>4</sup> In most passages, the verb form of the lexical root **חמד** is either focused on material objects with the motive of appropriation (Exod 20:17 (twice); 34:24; Josh 7:21; Deut 5:21; 7:25; Job 20:20; Mic 2:2; Prov 1:22 (indirectly); 12:12) or itself indicates (the value of) material possessions (Ps 39:12; Prov 21:20; Isa 44,9).

<sup>5</sup> The fact that the verb form of the lexical root **חמד** indicates the premeditated and planned process (of greed) is furthermore supported by another fact, namely, that all the synonyms (e.g. **בחר**, **אהב**, **חשב**, **חשבו**), which, together with the verb form of the lexical root **חמד**, form a common lexical paradigm, are also characterized by a conscious process of thinking, planning, decision-making and by a pragmatic character.

<sup>6</sup> This can be illustrated by Josh 7:21 where the verb form of the lexical root **חמד** expresses the typical dynamism of greed: the visual impression of the desired objects triggers Achan's inner urge which is followed by the act of appropriation (denoted by a different verb). We must recognize a strong connection between the viewing (sensory perception) and the intensity of the desire, since the presence of a number of valuable elements strengthens the desire. It seems that the description of the valuable goods is designed as a lesson in the powerful attraction of valuable things and the dangers of coveting, that is, the danger of a desire that can overwhelm the mind.

<sup>7</sup> The verb form of the lexical root **חמד** occurs in the Hebrew Bible (BHS) 21 times, of which more than half of the cases are focused on material objects with the motive of appropriation.

2 Sam 23:15; Ps 45:12; 106:14; 1 Chr 11:17; Amos 5:18; Deut 5:21), without indicating a difference in meaning between both conjugations.

## 2.1 The diversity of the needs of human beings

The semantic range of the lexical root אִוָּה corresponds to the diversity of the needs and desires of human beings. The root (whether as verb or as noun) almost always occurs combined with the term נִפְשׁ, which indicates that the root אִוָּה and נִפְשׁ have a particular semantic relationship. The term נִפְשׁ defines human existence with all its needs, i.e. the totality of human life. Therefore the desire expressed by the lexical root אִוָּה can be defined as the vital need for preservation (in a multiplicity of forms) which is characteristic of a living being (Strola 1999, 362–363). The verb form of the lexical root אִוָּה occurs in the context of verbs that describe the consumption of food and drink: אָכַל (Deut 12:20; 14:26; Mic 7:1); לָחַם (Prov 23:6); שָׁקָה («give» to drink 2 Sam 23:15; 1 Chr 11:17). The verb form of the lexical root אִוָּה (combined with the term נִפְשׁ), therefore, expresses vital dynamism (need) and intuitive reaction, i.e. the intention for self-preservation, but not an act of satisfaction itself.

The root expresses a living dynamism that pushes a human being to the fulfilment of vital needs. It is intuitive and independent of rational examination. It is of significant importance that not in a single case throughout the whole Bible, with the exception of Deut 5:21, is the dynamism of desire triggered by external appearance and / or the value of the object itself, but always by the desire for (pleasure of) consumption.

To summarize: the original purpose (intended use) of each root in the Hebrew Bible is clear: the verb form of the lexical root חָמַד is used to express the desire for appropriation while the verb form of the lexical root אִוָּה applies in cases in which the desire is an expression of basic physical needs or other instinctive tendencies.

## 3. Consistency with ancient Jewish interpretations

How do the ancient rabbinic interpretations support this thesis? In the Mekhilta de Rabbi Simeon bar Yohami, for example, there is a short discussion of the meaning of the verb form of the lexical roots חָמַד and אִוָּה:

»The Commandment here reads ›You shall not covet‹ (חָמַד, a/n), but the text in Deuteronomy (5:18) goes on to say ›nor shall you crave‹ (אִוָּה, a/n). The purpose is to make craving a separate offense, and coveting a separate offense. /.../ Craving is in the heart, as a Scripture says ›if your soul craves‹ (Deut 12:20) while coveting is an actual deed, as in the verse ›You shall not covet the silver and gold on them and take it for yourselves‹ (Deut 7:25).« (Rofé 1990, 45)

It is evident that Rabbi Simeon understands each desire (root) as a separate offense. According to his interpretation, coveting (חמד) involves action, while craving (אזה) does not.

Focusing first on the root חמד, we see that Rabbi Simeon understood the verb form of the lexical root חמד as an »actual deed«. As an argument, he cites passage Deut 7:25, despite the fact that the act of appropriation is here indicated by another verb (לקחת). How should we understand this ambiguous assertion? Maimonides, for example, understood the verb form of the lexical root חמד as a desire with the motive of appropriation which leads to a scheming, a process of greed, just as highlighted by the results of our semantic analysis:

»This Commandment admonishes us not to contrive schemes for acquiring what belongs to someone else. That is what the Exalted One means by saying ›You shall not covet your neighbor's house.‹ /.../ ›Thus it is made clear that this injunction warns against developing stratagems for getting hold of what belongs to someone else /.../« (Rofé 1990, 46)

Maimonides understood the verb form of the lexical root חמד not merely as the appearance of desire, not even as an act, but as »schemes for acquiring what belongs to someone else«, i.e. a premeditated process of greed. Desire, indicated by the verb form of the lexical root חמד, therefore, represents a kind of inner necessity of acts of realisation. It seems therefore that, according to Rabbi Simeon's interpretation, the dynamism of desire (denoted by verb form of the lexical root חמד) involves action (the act of appropriation), but does not mean action. The main reason rabbis interpret and understand desire (חמד) to be in fact an »actual deed« is because they interpret it within the holistic perception of Hebrew culture which perceived an act as the »fruit of schemes« (cf. Jer 4,14; 6,19; Prov 24,8-9; Matt 15,19 etc.).

On the other hand, focusing now on the root אזה, we can see that Rabbi Simeon cites (juxtaposes) Deut 5:12 as evidence that the verb form of the lexical root אזה indicates a »craving /.../ in the heart«. It should be noted at once that in Deut 5:12 the word »heart«, which would stress the interior craving for possession without satisfaction (אזה), does not appear. What *is* present is the word נפש, which underscores the totality of the individual, in many passages with an emphasised primary physical need for food, i.e. appetite (e.g. Prov 10:3; 25:25; 28:25; Isa 55:2) (Seebass 1983b, 504). This is also the case for Deut 5:12, where the root אזה occurs in the context of eating (the object of desire is the meat of slaughtered animals) and in combination with the term נפש undoubtedly denotes appetite. It can be understood either in a strict sense of an empty stomach or in the broader sense of the vital drive to self-preservation (the desire for food). Additionally, in all other instances, the lexical root אזה denotes appetite in a narrow context (as a noun in Deut 12:15; 12:20; 12:21; as a verb in 12:20). It seems, therefore, that the rabbi's argumentation (*gezerah šawah*) is not convincing.

Rabbi Simon's argumentation is not an isolated case, as this interpretation »became the standard halakhic ruling« (Rofé 1990, 14). Eduard Nielson (1968, 42), for example, sees the verb form of the lexical root אזה in passage Deut 5:21 as a

»watering down« of the original meaning of the root חמד in the Tenth Commandment (Exod 20:17). Johann Jakob Stamm (1967, 104), another example, considers the verb form of the lexical root אזה in passage Deut 5:21b to be a »mental coveting«, i.e. »coveting only in the sense of an impulse of the will«. For Alexander Rofé (1990, 54), the replacement represents an extension of the original Tenth Commandment (which prohibits acts) to (unrealised) thoughts, i.e. to »even longing thoughts for the property of one's fellowman«. All these interpretations seek to interpret the verb form of the lexical root אזה in relation to the root חמד as its opposite. In the background, we must probably see an attempt to explain the deuteronomic choice of two different verbs (חמד, אזה) in the Tenth Commandment, i.e. the replacement of the verb form of the lexical root חמד with the verb form of the lexical root אזה (Deut 5:21). (Skralovnik 2013, 59–76)

Ancient Jewish (and some contemporary) interpretations are only partly consistent with our semantic analysis since the only similarity occurs when we consider the meaning of the verb form of the lexical root חמד. It denotes a conscious dynamism of greed, i.e. a desire to possess, even though the rabbis go further and interpret it within a holistic and experiential perception of Hebrew culture. The understanding of the verb form of the lexical root אזה tends to develop in a different direction. While the semantic analysis shows that it denotes a vital need for preservation in a multiplicity of forms, rabbis (and many others) interpret it in relation to the root חמד as its opposite. The verb form of this lexical root supposedly denotes the same desire, with the difference that the dynamism does not involve action. We have shown that this is not the case (this is also confirmed by the results of semantic study). As mentioned, in the background, we must see an attempt(s) to explain the occurrence of both verbs in the deuteronomic version of the Tenth Commandment (Deut 5:21) where אזה is, by way of exception, focused on material objects with the motive of appropriation.

#### **4. The meaning and interpretation of desire in Deut 5:21**

The results of the semantic analysis of all the biblical passages where the verb forms of the lexical root חמד and אזה appear showed that the verb form of the lexical root אזה refers to a desire that arises from basic human needs (hunger, thirst, etc.), whereas the verb form of the lexical root חמד denotes a desire that stems from greed. How can this be applied within the Tenth Commandment?

The object of the verb form of the lexical root חמד is wife. This is not surprising since the same is true for the Exodus version of the Tenth Commandment (20:17) where the verb form of the lexical root חמד is directed toward the wife with the motive for appropriation (which does not simply mean that we must understand a wife as an object).

However, what is surprising is that the verb form of the lexical root אזה is here directed toward material objects – »house, or field, or male or female slave, or



ox, or donkey, or anything that belongs to your neighbour» – with the motive for appropriation. The verb form of the lexical root אָוֶה is used to express basic physical needs or other instinctive tendencies. Semantic analysis has revealed that the verb form of the lexical root אָוֶה indeed could be directed toward material objects – meat, fat (1 Sam 2:16; Num 11:4.34; Deut 12:20), water (2 Sam 23:15; 1 Chr 11:17), cattle, sheep, goats, wine etc. (Deut 14:26), etc –, but always with the motive for consumption! Additionally, the verb form of the lexical root אָוֶה is never directed toward »house or land« or toward any of the listed objects. With the exception of Prov 24:1, the dynamism of desire is never triggered by external appearance and / or the value of the object *per se*, but always by the desire for (the pleasure of) consumption.

How, then, should we understand the fact that the verb form of the lexical root אָוֶה is directed toward material objects, apparently with the motive for appropriation? All this leads to presumption that the deuteronomic author (or editor) was not paying attention to the semantic differences between the two roots (חָמַד and אָוֶה), thus understanding both as synonyms.

#### 4.1 The MT of Deut 5:21 compared with Samaritan Torah, Dead Sea Scrolls and some other ancient records

The unusual use of the verb form of the lexical root אָוֶה in the MT of Deut 5:21 leads to the necessary step of comparing the Masoretic formulation of the text, as we know it today, with the formulations in the (older) Samaritan Torah and the Dead Sea Scrolls. The comparison between the texts shows the following:

MT of Deut 5:21:

ולא תחמד אשת רעך ס ולא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר לרעך

Samaritan Torah text of Deut 5:21:<sup>8</sup>

לא תחמד בית רעך ולא תחמד אשת רעך שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר

Dead Sea Scroll text (4Q<sup>(Dtn)</sup>) of Deut 5:21:<sup>9</sup>

לוא תחמוד אשת רעך לוא תחמוד בית רעך שדהו עבדו אמתו שורו חמורו וכול אשר

Comparison shows that neither of the older mentioned texts of Deut 5:21, the Samaritan Torah<sup>10</sup> and the Dead Sea Scroll, have the verb form of the lexical root אָוֶה. Sidnie White Crawford (1990, 193–206) additionally compared the MT of Deut 5:21 with some other ancient manuscripts. Here are her findings:

<sup>8</sup> See: <http://www.patrologia-lib.ru/biblia/index.htm>.

<sup>9</sup> See also: <http://www.deadseascrolls.org.il/featured-scrolls>.

<sup>10</sup> The Samaritan Torah text of Deut 5:21 is an exact copy of the Samaritan Torah text of Exod 20:17 and has the same word order as the Masoretic text of Exod 20:17, therefore this comparison is not much of an argument.

בית רעך	אשת רעך לוא	תחמוד	לוא	4Q
בית רעך	אשת רעך ולא תתאוה	תחמוד	ולא	M, Tg.
אשת רעך	בית רעך ולא	תחמוד	לא	S, S <sup>Ex</sup>
בית רעך	אשת רעך ולא	תחמוד	לא	Syr.
אשת רעך	בית רעך לא	תחמוד	לא	M <sup>Ex</sup>
את בית רעך	את אשת רעך לוא	תחמוד	לוא	PapNash.

We can see that with the exception of the MT of Deut 5:21 (=M) and its targum, the Targum Onqelos (=Tg O), all the other versions have חמד (twice). These are: Samaritan Torah text in both versions of the Tenth Commandment (=S, S<sup>Ex</sup>), the Syriac Peshitta (=Syr.), the MT of Exod 20:17 (=M<sup>Ex</sup>), The Nash Papyrus (=PapNash.)<sup>11</sup> and the Dead Sea Scroll text of Deut 5:21 (=4Q<sup>(Dtn)</sup>).

This comparison shows that we must see the verb form of the lexical root אוה in the MT of Deut 5:21 as an exception, i.e. as later revision. S. W. Crawford argues in her conclusion: »The MT of Deuteronomy (and its targums) has תתאוה, while all the other witnesses have תחמד.« It seems, therefore, that we must see the חמד as original and the replacement of it (with אוה) as a later understanding, i.e. a later Deuteronomic revision.<sup>12</sup>

#### 4.2 Deuteronomic revision in the light of the wisdom tradition

Deuteronomy reflects influence from ancient Wisdom traditions, such as those in the book of Proverbs (O’Dowd 2009; Sneed, ed. 2015; Weinfeld 2014). G. Mayer in TWAT (1:147–148) argues that the change (replacement of verbs) in Deut 5:21 reflects this influence of the wisdom tradition. As evidence, he cites similar formulations, both with the root אוה, in Deut 5:21 and in Prov 23:3.6, as follows:<sup>13</sup>

Biblical passage	Masoretic text
Deut 5:21	ולא תתאוה בית רעך
Prov 23:3.6	אל־תתאו למטעמותיו

Although the root appears in all Biblical genres, the apparent accumulation of the root אוה in Psalms and Proverbs has also been observed by other scholars (Strola 1999, 363).<sup>14</sup> Mayer’s evidence is not sufficient, but it seems that his as-

<sup>11</sup> »The Nash Papyrus is a second-century BCE fragment containing the text of the Ten Commandments followed by the Šema’. Prior to the discovery of the Dead Sea Scrolls it was the oldest known manuscript containing a text from the Hebrew Bible. The manuscript was originally identified as a lectionary used in liturgical contexts, due to the juxtaposition of the Decalogue (probably reflecting a mixed tradition, a composite of Exodus 20 and Deuteronomy 5) with the Šema’ prayer (Deuteronomy 6:4-5), and it has been suggested that it is, in fact, from a phylactery (tefillin, used in daily prayer).« (Cambridge Digital Library: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00233/1>)

<sup>12</sup> It is noteworthy that the second verb (תתאוה) belongs to the Deuteronomic phraseology.

<sup>13</sup> For many other »striking parallels« between Deuteronomy and Proverbs see also article of Ethan Schwartz entitled *Torah: Deuteronomy’s Version of Wisdom for Israel* (<http://thetorah.com/torah-deuteronomy-version-of-wisdom-for-israel/>).

<sup>14</sup> E. Gerstenberger claim the same in THAT (=HALOT) 1:74.

sumption is correct for the following reasons. Semantic analysis showed that, exclusively in the wisdom texts both roots denote a human greedy moral nature with no discernible semantic differences (compare Prov 21:10.26 and Prov 12:12). It is important to note that the verb form of the lexical root אָוֶה is used as a synonym of verb form of the lexical root חָמַד only in the book of Proverbs (when the subject is a human). All this suggests that the editor of the Decalogue in Deuteronomy – under the influence of the wisdom understanding of both the roots as synonyms – understood both roots as synonymous without any semantic difference. Kessler (2015, 60) in a slightly different context (and with a different approach) comes to the same conclusion: »The choice of two different verbs ... does not include a semantic difference.«<sup>15</sup>

### 4.3 Deuteronomy and status of women

Owing to the differentiated place of a woman as a separate object of desire, some scholars believe that Deut 5:21 (in comparison with Exod 20:17) reflects the better (legal) status of a woman, i.e. that Deuteronomy (in relation to Exodus) reflects a different theological and legal perspective. A replacement of the house with the wife – in comparison with Exodus version – supposedly reflects the improved social status of women (see Deut 7:3; 15:12-17; 17:2-5; 22:22).<sup>16</sup>

But W. L. Moran (1967, 551–552) believes that the formulation in Deut 5:21 does not necessarily reflect the improved (social) status of women, but rather more precise legal distinction(s) between the man's property and his wife. He suggests that formulation in Deut 5:21 was organized according to more precise Ugaritic legal distinctions. In fact, he discovered that the MT of Deut 5:21b is a copy of an older Ugaritic legal text:

»But one text merits special consideration, for it is particularly striking. It is RŠ 16.148+ (PRU III 115–116) /.../ The correspondence (between RŠ 16.148+ and Deut 5:21b; a/n) is one of virtual identity, with the differences minimal: plural versus singular, the lexical divergences expected in two languages, and the biblical reference to the neighbor ... we should hardly hesitate to see in them (in list(s) of property in Ugarit; a/n) the ultimate source of the list in Dt 5,21.«

It seems, therefore, that Deut 5:21 corresponds to (depends on) a well-established type of list of possessions. Whatever the precise social status of woman may have been in the ancient society of Ugarit, it is important to note that the Ugaritic list(s) never mention a woman (wife) classified simply as property in the same way as other objects. This is as it seems also the solution in Deuteronomy. In Exod 20:17, a wife is perceived as the possession (in some sense) and therefore listed among the other property listed. Deuteronomy does not negate this un-

<sup>15</sup> »The choice of two different verbs, *hmd* for the coveting of the wife and *hit'awwah* for the desire for the house and the household, is due to the intention to form two commandments out of one. It does not include a semantic difference.« (Kessler 2015, 60)

<sup>16</sup> Improved status but not equality. A woman was never treated as fully equal to men, not even in Deuteronomy (21:15) – men could have several wives (Deut 21:15). It is also true, that a woman was never treated as an object, not even in Exodus (Wright 1990, 220).

derstanding while the wife is still the object of desire expressed by the root חמד. It seems, therefore, that the formulation in Deut 5:21 does not reflect the improved status of women, but rather more precise legal distinction(s) between the man's property and his wife – to precise ownership distinction(s) between the man's property and his wife. The wife is still coveted as a possession, but as a separate object and with a different verb.

## 5. Conclusion

The comparison of various ancient texts showed that with the exception of the MT of Deut 5:21 and its targums, all other (preserved) versions of the Tenth Commandment have חמד (twice). Therefore, it seems that we must see חמד as the original which was later replaced (with אזה) as a later understanding, i.e. a later Deuteronomic revision.

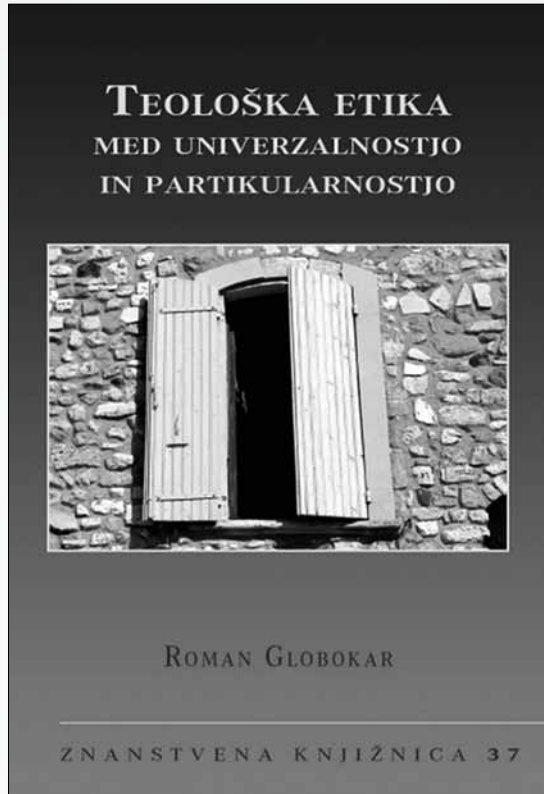
Semantic analysis revealed that the lexical root אזה is never oriented toward material object(s) with the motive of appropriation – with the exception of Prov 24:1 where it indicates the dynamics of desire that are characteristic of חמד. Additionally, it revealed that, exclusively in the wisdom texts, and specifically in the Book of Proverbs, both roots are understood as synonyms with no discernible semantic. Recognising the fact that Deuteronomy reflects the influence of the wisdom tradition, we can reasonably suggest that the deuteronomic editor, under the influence of the wisdom understanding of both verbs as synonyms, took both roots as synonymous without semantic difference. This is confirmed by the very fact that the deuteronomic editor used אזה, which functions as a synonym of חמד only in the wisdom texts, and combined it with a typical list of (material) possessions. All this shows that redactor of Deuteronomy understood both verbs as synonyms, i.e. as greedy desire with the motive of appropriation.

On the basis of these (arguments) – the influence of the wisdom understanding of both the roots as synonyms and a replacement of the house with the wife – we believe that the choice of two different roots, חמד for the coveting of the wife and אזה for the other possessions, is (among other reasons) meant to reflect different position of women – according to more precise legal distinctions. That is to precise ownership distinction(s) between the man's property and his wife. However, a woman was still coveted in the sense of a possession, but not as an object listed alongside other objects.

According to semantic analysis and rabbinic understanding we must see the verb form of the lexical root חמד not merely as the appearance of desire, nor as an act, but as »schemes for acquiring what belongs to someone else« (as Maimonides put it), i.e. a premeditated process of greed with external consequences in a multiplicity of forms. Since both verbs in Deut 5:21 act as synonyms, we should understand the verb form of the lexical root אזה in the same way.

## References

- Kessler, Rainer.** 2015. Debt and the Decalogue: The Tenth Commandment. *Vetus Testamentum* 65:53–61.
- Nielsen, Eduard.** 1968. *The Ten Commandments in New Perspective: A Traditio-historical Approach*. London: SCM Press.
- O’Dowd, Ryan.** 2009. *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rofé, Alexander.** 1990. The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 45–65. Jeruzalem: Magnes.
- Seebass, Horst.** 1983. שָׁדַד nepeš. V: Johannes G. Botterweck in Helmer Ringgren, ur. *Theological dictionary of the Old Testament*. Zv. 9, 497–519. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73:59–76.
- Sneed, Mark R.** 2015. *Was There a Wisdom Tradition? New Prospects in Israelite Wisdom Studies*. Atlanta: SBL Press.
- Stamm, Johann Jakob.** 1967. *The Ten Commandments in Recent Research*. London: SCM Press.
- Strola, Germana.** 1999. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di Dio nella Bibbia Ebraica. *Rivista biblica* 47:361–371.
- — —. 2000. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di Dio nella bibbia ebraica II. *Rivista biblica* 48:307–317.
- Weinfeld, Moshe.** 2014. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- White Crawford, Sidnie.** 1990. The All Souls Deuteronomy and The Decalogue. *JBL* 109/2:193–206.
- Wright, Christopher J. H.** 1990. *God’s People in God’s Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Moran, L. William.** 1967. The Conclusion of the Decalogue (Ex 20:17 = Dt 5:21). *The Catholic Biblical Quarterly* 29:543–554.



*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 101—127  
 UDK: 271/279(5-15)  
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 01/2016

*Marie-Thérèse Urvoy*

## **Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient**

*Résumé:* Lorsque les Arabes conquièrent d'anciens territoires chrétiens, enlevés aux empires byzantin et sassanide aux limites de la Péninsule arabique, les Chrétiens autochtones restaient là. Dans cette présentation on découvre les communautés chrétiennes orientales, leur histoire, marquée par Nestorianisme, l'expansion de l'Islam et l'arabisation et leur situation avant le »printemps arabe«.

*Mots clés:* Communautés chrétiennes, terre d'islam, arabisation, croisade, protestantisme

*Povzetek:* **Pogled na krščanske skupnosti na Bližnjem vzhodu**

Ko so Arabci zavzeli stara krščanska ozemlja od bizantinskega in sasanidskega cesarstva do meja Arabskega polotoka, so avtohtoni kristjani ostali tam. V tej predstavitvi odkrivamo vzhodne krščanske skupnosti, njihovo zgodovino, ki je zaznamovana z nestorijanstvom, s širjenje islama in z arabizacijo in z njihovo situacijo pred »arabsko pomladjo«.

*Ključne besede:* krščanske skupnosti, dežela islama, arabizacija, križarske vojne, protestantizem

*Abstract:* **A Look at the Christian Communities in the Middle East**

When the Arabs conquered the old Christian territories from the Byzantine and Sassanide empires to the limites of the Arabian Peninsula, the Christian natives stayed put. This presentation discusses the oriental Christian communities through their history marked by Nestorianism, the expansion of Islam and Arabization, and their situation before the »Arab Spring«.

*Key words:* Christian communities, Islamic land, Arabization, crusade, Protestantism

### **1. Aperçu général**

Lorsque Saint Paul arrive à Rome, vers l'an 60, et malgré son action, le christianisme reste essentiellement attaché au monde juif. Mais dix ans plus tard la ruine de Jérusalem contraint les disciples de Jésus restés sur place à diffuser leur mis-

sion dans la direction de l'Orient, vers les grands centres juifs de Babylone et de Parthe, et parmi les populations de Mésopotamie parlant araméen.

Malgré cela le christianisme s'exprimera le plus souvent en grec. Se libérant de l'héritage juif, centré sur l'attente de la fin des temps, que l'on retrouve chez Matthieu et Marc et dans certains apocryphes, il est confronté au besoin d'interpréter la Révélation au moyen de la pensée philosophique grecque.

Les deux plus anciennes communautés s'enracinent dans cette dualité. Les Chaldéens de Haute-Mésopotamie, ou Assyriens, font remonter leur origine à la prédication de l'apôtre Thomas. Toute leur littérature est en langue syriaque, et le monde grec a joué envers eux un rôle de repoussoir, notamment à partir du V<sup>e</sup> siècle. Quant à l'Eglise copte, elle est grecque à l'origine, autour de la ville d'Alexandrie, mais sa diffusion parmi les populations paysannes, après l'échec des dernières grandes persécutions par l'Empire Romain, lui donne un caractère spécifiquement égyptien. Celui-ci est particulièrement net dans le mouvement monastique autour de Saint Antoine (vers 270) dont l'ascétisme extrême marque les débuts du monachisme.

Il est à remarquer que les trois grands pôles du christianisme, à la fin du III<sup>e</sup> siècle, symbolisent cette diversité. Rome a recueilli l'héritage grec, en défendant la double nature divine et humaine du Christ; et si la langue grecque va encore durant un siècle fournir les plus grands auteurs ecclésiastiques, depuis la fin du II<sup>e</sup> siècle déjà le latin s'est imposé. Antioche est le lieu de confrontation entre les principales tendances dogmatiques, mais elle est aussi à l'origine de l'école qui aboutira au Nestorianisme, lequel n'attribue au Christ le caractère divin que par une sorte d'«adoption», par le Père, du personnage humain de Jésus. Par suite Marie est la mère de Jésus, mais non pas «Mère de Dieu» (*Théotokos*); aussi la population de la ville s'insurge-t-elle pour défendre un culte qui y était enraciné et chasse-t-elle les adeptes de cette école, pourtant issue d'elle, qui se réfugieront dans les Eglises de Mésopotamie et de Perse et abandonneront le grec pour le syriaque. Enfin Alexandrie, principal centre culturel grec de la fin de l'Antiquité et premier rival d'Antioche, défend au contraire le caractère avant tout divin du Christ, au point d'affirmer qu'il n'y a en lui qu'une seule nature (monophysisme), qui est divine.

Les grandes divisions se consomment du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Le Monophysisme affirme qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule nature, une seule personne, une seule volonté et une seule opération, chacune divine. Il est la doctrine des Coptes d'Egypte, des Ethiopiens qui ont été formés par les premiers, des Jacobites de Syrie-Mésopotamie et des Arméniens.

A l'opposé, les Nestoriens affirment que si le Christ a une seule volonté et une seule opération, divines, il a non seulement deux natures, humaine et divine, mais deux personnes. Les Nestoriens sont répandus surtout dans la région orientale, avec une forte diffusion en Inde du Sud, jusqu'à nos jours, et en Asie centrale, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle.

Entre les deux la christologie catholique est défendue par ceux qu'on appellera les Melkites. Ils usent de la langue grecque et suivent la doctrine de l'empereur byzantin (en arabe: *malik*). Pour eux, le Christ a deux natures mais une seule



personne, qui est divine. Il a deux volontés et deux opérations, correspondant à ses deux natures. C'est la doctrine du concile de Chalcédoine, de 451, que le pouvoir byzantin s'est efforcé d'imposer dans tout le Moyen-Orient.

Enfin une nuance est introduite par le petit groupe des Maronites qui défendent le «monothélisme», doctrine condamnée au concile de Constantinople de 680. Pour eux, le Christ a deux natures et une seule personne, comme le pensent les Melkites, mais une seule volonté et une seule opération, qui sont divines, comme l'affirment Nestoriens et Monophysites.

Ce qui nous apparaît comme subtilités théologiques a passionné les anciens et a eu de fortes conséquences politiques. Plus rationaliste, l'école d'Antioche affirmait une certaine séparation entre la divinité et l'humanité en Jésus. Aussi sa doctrine devait-elle jouir d'un grand crédit auprès des populations les plus diverses d'Asie, peu tentées par la multiplication des mystères: Indiens du Malabar, Bouddhistes et Chamanistes d'Asie centrale, Chinois enfin. Même les Musulmans trouveront que la christologie nestorienne est la plus admissible à leurs yeux. Au contraire l'école d'Alexandrie, de peur de porter atteinte au mystère de la Rédemption, soutenait l'union étroite des deux natures du Christ. De leur propre aveu ceux qui l'ont suivie par la suite ont obéi plutôt à un réflexe «ultra conservateur» par peur d'altérer la foi primitive.

L'histoire des communautés orientales est marquée par trois grandes étapes. D'abord la formation de tendances particulières selon les régions, qui peuvent aboutir à la constitution d'Eglises nationales. La première est le Nestorianisme, qui profite de l'opposition entre la Perse et Byzance. Les populations ne distinguent pas l'effort de l'empereur pour imposer le dogme catholique de ses exactions fiscales, ce qui lui aliène nombre de ses sujets même: l'Eglise copte s'appuie sur le monachisme des déserts; les Maronites et les Jacobites se réfugient dans leurs montagnes.

Au milieu du VII<sup>e</sup> siècle, l'expansion de l'Islam est accueillie comme libératrice par certain, les Coptes notamment. Sous le pouvoir musulman les Chrétiens, qui ont le statut de «protégés», peuvent cultiver leurs diversités. En même temps qu'ils s'arabisent, gardant le grec, le syriaque ou le copte seulement pour une partie de leur liturgie, mais de moins en moins comme langue de culture.

Les Croisades, du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, sont plutôt défavorables aux Chrétiens d'Orient. Mal vus par les Latins, ils font pour leur part preuve de patriotisme face à l'envahisseur occidental. Mais ils n'en sont pas moins suspectés comme une possible «cinquième colonne» par leurs compatriotes musulmans. C'est l'époque à la fois de la résurgence du fondamentalisme islamique et de la décadence des Eglises d'Orient. Seuls les Nestoriens peuvent, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, envoyer un légat en Europe, répondant à l'action missionnaire des Dominicains et des Franciscains, commencée dès Saint François d'Assise.

Ces missions, qui vont aller en se développant de plus en plus, ont des résultats contradictoires. Elles diffuseront une très bonne formation auprès d'une élite. Nombre de nationalistes arabes des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles sont issus de leurs écoles. Mais elles ne savent pas s'articuler sur les Chrétiens autochtones; tout en leur

faisant sentir un certain mépris, elles se contentent d'essayer d'obtenir pour eux une reconnaissance de rattachement juridique au siège pontifical de Rome. Ces rattachements (une partie des Chaldéens et des Arméniens dès le XII<sup>e</sup> siècle, plus tard les Maronites, etc.) sont en fait de pure forme. Les communautés orientales, fortes de leur antiquité, ont eu plutôt tendance à voir dans ce processus un retour de Rome à ses sources.

## 2. Les Assyro-Chaldéens

Le trait le plus caractéristique de cette communauté est manifesté par l'histoire de son nom. Du VI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, ces Chrétiens se sont appelés eux-mêmes «Nestoriens», du nom de Nestorius (v. 380–451) qui, bien que patriarche de Byzance, avait été condamné par l'orthodoxie.

Plus que sa doctrine, accentuant la distinction entre le «Fils de Dieu» et la personne humaine de Jésus, ce qu'ils ont retenu de lui c'est le refus des méthodes théologiques élaborées en Occident à partir du IV<sup>e</sup> siècle (doctrine des hypostases, etc.). Restés très fidèles aux méthodes scolaires héritées de la basse Antiquité, et notamment à la logique aristotélicienne, ils devaient marquer l'histoire intellectuelle de tout l'Orient où ils se sont largement diffusés<sup>1</sup>, mais surtout du monde islamique qui allait en englober la plus grande partie.

Mais ce nom de «Nestorianisme», qui marquait leur volonté d'indépendance, et qui devait être utilisé par tous ceux qui, de l'extérieur, parlaient d'eux, a été rejeté depuis environ cent trente ans. Il faisait craindre aux intéressés qu'on attribuât l'origine de leur Eglise au seul Nestorius, alors qu'ils revendiquent hautement le titre de la plus ancienne Eglise chrétienne, et se rattachent à la prédication de l'apôtre Thomas en personne.

Aussi se sont-ils appelés «Assyriens», se présentant comme les héritiers d'un des plus anciens peuples du Moyen-Orient. Mais comme ce nom est ambigu, puisqu'il peut être revendiqué par d'autres Eglises de langue syriaque, le titre officiel de leur Eglise est «L'Ancienne Eglise de l'Orient». Elle marque ainsi son enracinement dans des territoires qui n'ont jamais appartenu à l'Empire Romain ni à l'Empire Byzantin son successeur. Même ceux qui ont renoncé (sans grande difficulté) aux traits dogmatiques caractéristiques du Nestorianisme pour se rattacher à Rome (certains dès le XV<sup>e</sup> siècle) ou aux Eglises protestantes, revendiquent avec fierté leur ancienneté.

Après une période de féconde activité théologique aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, puis une autre de grand rayonnement scientifique au sein du jeune Empire Abbasside, du VII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, l'Eglise Nestorienne subit les contrecoups de la montée du fondamentalisme islamique, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, puis ceux des révolutions du Moyen-Orient du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Réduite à de petites communautés, notam-

<sup>1</sup> On ne parle pas ici des Nestoriens du Malabar, au Sud de l'Inde, qui ont connu une évolution propre et dont les rapports avec le Catholicos sont, encore actuellement, difficiles.

ment en Mésopotamie du Nord, elle vivote jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Celles des plaines sont progressivement absorbées par les autres grandes Eglises, romaine, byzantine. Quant à celles des montagnes, les missionnaires protestants nous en ont fait, au XIX<sup>e</sup> siècle, de surprenantes descriptions ethnographiques, notamment autour du problème du mariage quasi général des prêtres et même des évêques, et de la succession de ces derniers d'oncle à neveu.

Par la suite les gouvernements respectifs de l'Empire Ottoman, puis de la Turquie (laïque) et de l'Irak, lanceront contre elles les Kurdes, qui partageaient avec ces communautés le territoire. Une longue série de massacres, suivis d'exodes, entraînent la disparition presque totale des anciennes communautés de montagne, à l'exception de quelques-unes, et le regroupement des survivants d'abord en Syrie sous mandat français, puis dans une *diaspora* à travers le monde (Bagdad, Téhéran, Liban, Caucase, U.S.A., où réside le Catholicos). Une communauté notable se trouve ainsi à Saint-Jory, près de Toulouse.

Le nom de «Chaldéens» est donné aux Assyriens rattachés à Rome, descendant soit des communautés dispersées depuis Chypre jusqu'aux plaines mésopotamiennes et devenues très tôt pour beaucoup «uniates», soit des montagnards réfugiés des années 1920 et qui ont tiré les conclusions de leur installation en Occident. Ils pratiquent la liturgie en langue syriaque (dont la musique a un parfum d'archaïsme très prononcé)<sup>2</sup> en y ayant introduit seulement la reconnaissance de Marie comme «Mère de Dieu», et en se référant de façon privilégiée à la littérature syriaque du IV<sup>e</sup> siècle (Saint Ephrem).

Ils ont également repris du Catholicisme l'idée de la communion relativement fréquente. Celle-ci est au contraire étrangère aux Assyriens traditionnels chez qui l'Eucharistie, appelée *qurbâna* (indiquant l'idée de «rapprochement») n'était célébrée qu'aux fêtes les plus importantes. Ils ne pratiquaient guère non plus la confession privée, l'absolution étant donnée par le prêtre, collectivement ou pour une même personne, pour les péchés en général.

L'action protestante a pris des visages différents suivant qu'elle émanait de l'*American Board of Missions* ou de l'Eglise Anglicane. La première a favorisé l'apparition d'une Eglise Protestante locale, même si elle ne le visait pas explicitement au début. La seconde a surtout accompli une œuvre d'aide, sans intervenir dans la vie intérieure de l'Eglise Assyrienne. Bien que partageant la Christologie catholique, elle a évité les polémiques sur ce sujet, et certains de ses membres ont développé une activité scientifique à partir de la tradition assyrienne afin de donner de Nestorius une image plus sereine.

L'effondrement de l'Empire Ottoman n'a pas permis la cristallisation de ces actions sur place. Une tentative d'union avec l'Eglise orthodoxe Russe, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, n'a pas eu non plus de suite.

»L'Eglise de saint Thomas est restée fidèle à la tradition biblique sur le plan culturel aussi bien que linguistique et symbolique.« (Mgr Alichoran) Formée à la

<sup>2</sup> La Mission Chaldéenne (4, rue Greuze, Paris 16<sup>e</sup>) a publié un disque: *Rite de l'Eglise Assyro-Chaldéenne*.

faveur de la grande extension de la langue araméenne, de la Méditerranée à la Perse, cette Eglise a d'abord plus que toute autre développé une activité missionnaire considérable au Nord de l'Iran, en Asie centrale et en Chine. Pour comprendre l'effort d'adaptation linguistique dans ces régions, comme aussi en Inde du Sud qui aurait été évangélisée par Thomas lui-même, elle a fait de la surenchère sur l'attachement au syriaque qui est une forme de l'araméen.

L'arabisation des mésopotamiens, si importante pour le reste de leur culture, n'a pourtant jamais débordé sur la liturgie. Bien plus, nombre d'entre eux, actuellement encore, ont l'araméen comme langue maternelle. Ce dialecte, appelé *»souret«* ou *»souriaya«* (de Syrie, en araméen) a certes évolué depuis que le Christ le parlait, mais il véhicule la même affectivité, à laquelle les Eglises d'Orient sont beaucoup plus sensibles que les Occidentaux.

Mais aussi, par-delà l'araméen, les Assyro-Chaldéens soulignent les liens très étroits de leurs rites et de leur liturgie avec le judaïsme. Cette continuité leur paraît particulièrement favorable pour *»appréhender le sacré«*.

Il est, du moins, certain que si elle n'avait pas été décimée par les persécutions, depuis les Mazdéens de l'Antiquité jusqu'aux Kurdes au XX<sup>e</sup> siècle, et affaiblie par la séparation, consommée en 1953, entre traditionnels et uniates, cette communauté aurait eu tous les atouts pour servir de lien entre les trois grandes religions monothéistes.

### 3. Les Coptes

De même que l'Eglise Chaldéenne se réclame de l'apôtre Thomas, l'Eglise Copte d'Egypte aurait été fondée par l'apôtre Marc, martyrisé en Alexandrie. Le Patriarche de cette ville, qui a autorité sur tous les Coptes, et également sur les Chrétiens d'Ethiopie et du Soudan, avec une représentation à Jérusalem, est considéré comme le successeur de saint Marc. Mais les Coptes attachent également une signification symbolique à deux passages du Nouveau Testament: la fuite en Egypte de la Sainte Famille, et le premier jour de Pentecôte où, parmi les *»nations«* qui reçurent le Saint Esprit, figuraient des Egyptiens.

En fait, des communautés juives se sont établies très tôt autour du Nil, notamment en Alexandrie, diffusant auprès des gens cultivés, mais parfois aussi auprès du peuple, des thèmes de l'Ancien Testament. *»Les Apologistes chrétiens y verront le dessein de la providence qui préparait le terrain à la diffusion du Nouveau Testament.«* (M. Roncaglia) Néanmoins les Juifs adoptèrent en même temps une attitude de fermeture envers ceux qui ne possédaient pas la Révélation, ce qui suscita de la part des Grecs d'Alexandrie et des Egyptiens un véritable antisémitisme. Née en milieu juif, l'Eglise d'Egypte reprit à son compte cette hostilité anti-juive et la renforça même en se proclamant *»le vrai Israël«*.

La grande floraison intellectuelle de l'Eglise d'Alexandrie est certes due en grande partie à l'héritage de la vie culturelle grecque, dans cette *»ville lumière de*

l'hellénisme», mais aussi à celui de la vie culturelle juive s'exprimant en grec (les Septantes, Philon d'Alexandrie, dont on retrouve des thèmes chez Clément d'Alexandrie et Origène, le rédacteur de l'Épître aux Hébreux, qui pourrait être l'Alexandrin Apollon).

L'Égypte joue aussi un rôle considérable dans l'élaboration de la littérature apocryphe (évangiles, «révélations» non reconnues comme canoniques), ou dans la diffusion de celle-ci quand elle n'est pas autochtone. Si l'Église Chaldéenne se réclame de sa fidélité à la tradition la plus ancienne, l'Église Copte peut s'affirmer comme celle qui a connu la plus grande activité de confrontation et de transformation des cultures, où interviennent survivances pharaoniques, judéo-hellénisme, pensée grecque, gnose asiatique propagée par l'intelligentsia hellénistique, tradition hermétique, etc.

Aussi est-ce en Alexandrie que s'est manifestée pour la première fois ce que l'on peut qualifier légitimement de «théologie». A une époque où il n'y a pas de terminologie technique qui s'impose, Clément d'Alexandrie (v. 150–215) doit défricher un terrain presque vierge; mais dès Origène (v. 183–245) est clairement posée la question de la fonction révélatrice du Verbe Incarné et celle de la nécessité d'une interprétation du message du Christ. La théologie orientale est restée jusqu'à nos jours très proche, dans son inspiration comme dans son héritage, de la tradition alexandrine.

De leur côté saint Antoine (v. 250–356) et saint Pachôme (292–346) fondent le monachisme, individuel ou communautaire, et transforment l'Égypte en un vaste monastère. Il nous en reste une littérature populaire très spécifique, marquée par une grande austérité presque masochiste.

Forts de ce double rôle de précurseur joué par leur Église, les Égyptiens abordent derrière saint Cyrille la querelle sur les natures du Christ avec une intransigeance telle que, après la condamnation du Monophysisme (affirmation de l'existence d'une seule nature, divine, dans le Christ) par le concile de Chalcédoine (451), tout le pays adhère à l'hérésie. Lui qui était sorti victorieux même de la sévère persécution sous Dioclétien (303–310), il va connaître, de la part de l'empereur orthodoxe de Byzance, des brimades telles qu'au milieu du VII<sup>e</sup> siècle il croit pouvoir accueillir les Arabes musulmans en libérateurs.

Au lieu de cela, devenue minoritaire (un dixième, voire un douzième de la population), parfois brimée, voire même persécutée au XI<sup>e</sup> siècle, malgré le statut officiel de «protégés» accordé à ses membres, l'Église Copte souffre également d'abord des Croisades durant lesquelles, accusée – à tort – d'être complice des Francs, elle est la cible de quelques émeutes populaires, et ensuite de l'invasion mongole de 1258–1260, où son soutien réel à l'ennemi la discrédite et la met en butte à une pression qui culminera dans une grande persécution en 1321.

La langue copte reléguée pour la seule liturgie, l'arabe sert alors à rédiger quelques œuvres remarquables mais isolées. En même temps, les fidèles se ressaissent, en s'opposant notamment à des chefs religieux indignes. Enfin des contacts sont noués avec les autres Églises orientales, et les Coptes profitent alors

de toute la littérature théologique, nestorienne, melkite et jacobite, dont l'apogée est antérieur à la leur.

A partir du XIV<sup>e</sup> siècle, un long sommeil frappe cette communauté, comme l'Égypte toute entière. La conquête ottomane de 1517 fixe le statut des minorités, sans empêcher de fréquentes applications de mesures oppressives. L'arrivée de Bonaparte en 1798 commence par compromettre les Coptes, bien que celui-là se proclamât «musulman», mais par la suite ils savent mieux profiter des méthodes d'organisation introduites par les Français. Aussi supporteront-ils mal la dureté de la reprise du pouvoir par les Turcs. Sous le règne de Muhammad Alî, beaucoup de Chrétiens, Grecs, Arméniens et Coptes sont choisis pour leurs qualités et atteignent une position élevée, recevant parfois les titres de Bey ou Pacha.

En même temps, le siège de Saint Marc connaît un des plus longs règnes de son histoire, celui de Pierre VII, qui dure de 1809 à 1852. A la fois sous l'autorité politique restaurée et sous celle du Patriarche, les monastères se réorganisent. C'est de cette époque que date la prise de conscience d'identité des Coptes, et leur sentiment d'être une élite avancée tant sur le plan de l'éducation que sur celui de la production. Au milieu du siècle, ils obtiennent le droit d'être militaires mais, à l'intérieur de l'armée, ils sont forcés d'adhérer à l'islam et le Patriarche doit demander leur exemption. Par contre les écoles se multiplient, tant pour les garçons que pour les filles où, en plus des sciences et de la géographie, on insiste sur l'étude des langues. C'est le Patriarcat qui fonde la première imprimerie privée en arabe d'Égypte. La contrepartie de cette rapide ouverture est l'apparition d'une Eglise Copte Protestante et la scission de la communauté en deux.

Les Coptes ont adopté le système islamique du *waqf*, bien «de main-morte» dont les revenus sont destinés à financer monastères et églises. Aussi les laïcs commencent-ils, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à participer à la gestion des affaires civiles et légales de l'Eglise. Le «Mouvement des laïcs» prétend confiner le clergé dans les questions spirituelles. Certains demandent en outre une éducation plus libérale pour les religieux et la convocation d'un concile pour établir un séminaire théologique. On va même jusqu'à proposer la participation de laïcs dans l'administration du «Droit personnel» (qui est dévolu, en pays islamique héritier de l'Empire Ottoman, aux compétences religieuses) pour les questions de mariage, divorce et héritage. Ces réformes connaissent un début d'élaboration en 1874–5 puis, après une forte opposition du clergé, une réalisation effective en 1883, avec la formation d'*al-Majlis al-millî* (l'assemblée de la communauté). Mais ce n'est qu'en 1927 que les laïcs obtiendront d'exercer la totalité des charges qui leur ont été dévolues. Encore les conflits d'autorité, entre laïcs et Patriarches, évêques ou Supérieurs de couvents ne cessent-ils pas pour autant, pouvant aller jusqu'à la demande de déposition du Patriarche comme en 1954. A cette époque, le gouvernement prend à sa charge les affaires du statut personnel, rompant avec la tradition ottomane. Six ans plus tard la main-mise gouvernementale s'accroît et *al-Majlis al-millî* est réduit au rôle d'instance consultative auprès du Patriarche.

Cet épisode affecte la vie de la communauté par ses nombreux conflits, mais permet de mettre en avant quelques remarquables personnalités qui se sont distinguées tant à l'échelon d'*al-Majlis al-millî* qu'à celui du pays tout entier. D'abord bien disposés envers l'occupation anglaise, les Coptes constatent vite qu'ils sont loin d'être privilégiés par cette nouvelle administration, qui préfère céder à la majorité musulmane, et surtout favoriser l'installation d'antennes des Eglises anglaises. Après plusieurs protestations, un Congrès Copte est tenu en Asyut en 1911.

Plus encore, la lutte contre l'occupant rapproche pour la première fois Chrétiens et Musulmans. Beaucoup de Coptes se distinguent au sein du «Parti Wafd», d'abord dans la résistance puis, après l'indépendance de 1922, dans l'exercice du pouvoir. Le phénomène déborde la politique dans les années 20; les Coptes sont à la pointe de l'activité intellectuelle dans les genres nouveaux comme le théâtre et le cinéma. Mais la chute de la monarchie en 1952 stoppe le processus d'émancipation. Le régime dictatorial de Nasser chasse les Chrétiens de leurs emplois et les contraint au silence. Après lui Sadate applique une politique de bascule, replaçant certains Chrétiens à des postes importants, mais surveillant étroitement une hiérarchie, parfois turbulente il est vrai.

Le Patriarche Cyrille VI, élu avec beaucoup de difficultés en 1959, a lancé un vaste mouvement de rénovation et de purification de l'Eglise, entraînant la séparation d'un petit groupe ultraconservateur. Le mouvement monastique connaît une renaissance spectaculaire. L'attrait de la «vie angélique» a conduit au désert de nombreux diplômés d'université. Certains étaient mus par la protestation contre le laxisme des chefs religieux. Inversement les laïcs sont souvent déçus par l'action des patriarches qui, élevés dans le seul univers monastique, ne savent pas prendre en considération toute l'étendue des problèmes de la communauté, notamment ses aspects administratifs.

#### 4. Les Orthodoxes

---

Par opposition aux Eglises Chaldéenne et Copte, liées essentiellement à un territoire passé sous la domination arabo-musulmane, l'Eglise Grecque (orthodoxe et catholique) porte dans son nom même un tiraillement tragique: elle se veut l'héritière de l'ancienne Eglise autochtone, mais elle a été désignée après le concile de Chalcedoine (451) comme Eglise Melkite, soit «de l'empereur» (*malik*), sous-entendant de l'Empereur «étranger» puisqu'il résidait à Byzance (Constantinople). Ses liturgies prolongent ce tiraillement puisqu'elles juxtaposent la langue originelle grecque, et donc indo-européenne, à l'arabe, langue sémitique d'une structure tout à fait différente, tandis que les Eglises syriaque ou copte n'ont connu, par l'arabisation, qu'un glissement à l'intérieur d'un même domaine linguistique, ou entre deux domaines assez proches.

Nous parlerons dans ce paragraphe des Melkites Orthodoxes, c'est à dire des Eglises Grecques qui sont restées «autocéphales» (se dirigeant elles-mêmes). Elles

consistent en quatre patriarchats: Constantinople (Istanbul), Alexandrie (presque démunie de fidèles actuellement), Antioche (dont le siège a été transféré au XIX<sup>e</sup> siècle à Damas), et Jérusalem. Ces Eglises ont leur autonomie administrative totale, le Patriarcat de Constantinople n'ayant de prééminence que morale.

Elles revendiquent l'authenticité du message chrétien, car la langue grecque s'est très vite imposée comme la principale langue de culture du christianisme, et elles considèrent que ce sont les Eglises attachées aux langues régionales (copte, syriaque, araméen) qui se sont séparées de ce tronc. D'ailleurs n'ont-elles pas toutes été condamnées par les conciles successifs pour leurs doctrines erronées sur le Christ (monophysisme des Coptes, Jacobites et Arméniens<sup>3</sup>; duophysisme exagéré des Chaldéens; etc.)?

Car tout en gardant jalousement leur autonomie administrative, les Eglises Grecques se réclament d'une même foi, issue des Pères grecs de l'Eglise et des sept premiers conciles œcuméniques, et d'une même liturgie, celle de saint Basile le Grand et de saint Jean Chrysostome.

La croyance des Melkites est donc plus proche de celle des Catholiques que de celles des Eglises régionales du Moyen-Orient. C'est peut-être pour cela qu'ils devaient ressentir encore plus la séparation d'avec Rome en 1054. A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle encore, alors que nombre d'Eglises orientales avaient reconnu la suprématie du Pape, les Melkites lui restaient les plus opposés. Il fallut des circonstances particulières pour qu'une partie se séparât afin de constituer une Eglise uniate, qui d'ailleurs a gardé pour elle seule le nom de Melkite, si bien que ce nom désigne jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle les Grecs Orthodoxes des pays arabes, et depuis cette date les Grecs Catholiques. En contrepartie les Orthodoxes se sont rapprochés des Eglises restées indépendantes, dans l'affirmation d'un commun caractère «oriental», malgré les très importantes divergences doctrinales.

La seule différence d'avec les Grecs réside en effet dans l'arabisation. Celle-ci est un phénomène très complexe. Lors de l'invasion du Moyen Orient par les tribus issues de l'Arabie, au VII<sup>e</sup> siècle, les réactions des Chrétiens furent diverses. Beaucoup résistèrent, mais certaines Eglises schismatiques, qui étaient persécutées par Byzance, reçurent les Arabes en libérateurs. A l'intérieur des Eglises, il y eut aussi des divergences: les campagnards, qui furent soumis à des impôts plus durs, ne tardèrent pas à juger sévèrement les nouveaux maîtres. Par contre les habitants des villes, qui étaient en majorité melkites, furent favorisés par le nouveau pouvoir qui avait besoin d'eux pour son administration. Durant plus de trente-cinq ans, le grec fut utilisé au même titre que l'arabe comme langue de chancellerie par le Califat Umayyade de Damas (660–750).

L'arabisation complète de l'administration, en 696, entraîna celle des secrétaires, le plus souvent melkites. De même l'art islamique à ses débuts utilisa les services d'artistes grecs, comme on peut le voir par les mosaïques de la grande

<sup>3</sup> Les Coptes et Arméniens autocéphales (par opposition aux Arméniens «uniates») se qualifient eux-mêmes d'«orthodoxes», le mot désignant «ceux qui possèdent la doctrine droite», mais cet adjectif est généralement utilisé sans précision supplémentaire pour désigner les Eglises grecques et leurs héritiers slaves.



mosquée de Damas. Le château de Qusayr Amra, dans l'actuel désert de Jordanie, qui servait de relai de chasse au Calife, est encore plus remarquable puisqu'il contient des fresques représentant des figures humaines et animales. On sait en effet que très vite l'islam répudiera les représentations figurées qui seront reléguées dans les arts mineurs (miniatures, orfèvrerie,...).

L'arabisation de l'Eglise se fit plus lentement mais non moins sûrement. Le dernier grand docteur de l'Eglise Grecque, saint Jean Damascène (v. 675 – av. 742), occupa un poste dans les finances du pouvoir islamique même après l'arabisation de l'administration, jusqu'à ce qu'un édit officiel réservât la haute administration aux Musulmans (vers 717–720).

Les Melkites ne jouent pas un rôle aussi considérable qu'on pourrait le croire dans la transmission de la culture, de la philosophie et de la science grecques au monde arabo-islamique. Ce sont surtout les Chrétiens syriaques (Jacobites et plus encore Nestoriens) qui marquent ce mouvement de traduction à l'arabe à partir de leur langue de culture et de liturgie, les textes grecs ayant depuis longtemps été traduits en syriaque.

La vie intellectuelle melkite semble en effet s'essouffler assez vite. Le grec n'est plus écrit à partir du IX<sup>e</sup> siècle, alors que le syriaque sera encore longtemps utilisé par les auteurs des Eglises nationales et le copte par les Egyptiens jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle.

L'univers des Melkites tend alors à se replier sur la piété. La remise à Dieu seul, l'attente du jugement dernier et de la venue du Royaume, une dévotion particulière pour la Mère du Christ, enfin, en constituent les axes principaux. Cette religiosité s'exprime, comme chez tous les Orthodoxes, par l'icône. Les Melkites ont formé une école très remarquable de peinture, mais dont l'originalité n'a été reconnue que très récemment, si bien que beaucoup d'icônes ont vu leurs inscriptions en arabe effacées et refaites en grec pour être mieux vendues sur le marché international. Leur liturgie enfin est particulièrement splendide, encore qu'elle soit marquée par un certain désordre: lors de grandes cérémonies, on peut voir simultanément l'évêque officier, tandis qu'un prêtre donne la communion et qu'un autre bénit des cierges présentés par les fidèles, le tout sous le bruit des cloches qui peuvent sonner des heures entières.

Sous l'Empire Ottoman, les Melkites sont classés en *millet* (religion) comme les autres Chrétiens, et soumis au système de la »protection« (*dhimma*) qui leur reconnaît des droits, mais soigneusement limités. C'est seulement en 1856, à la fin de la guerre de Crimée, que le Sultan reconnaît tous ses sujets comme égaux, quelle que soit leur religion, pour éviter que le sort des minorités chrétiennes ne soit un motif d'intervention de l'étranger. Cette proclamation reste d'abord seulement »de façade«, dans un Moyen-Orient déchiré par les luttes d'Egyptiens contre Turcs, d'Arabes contre Ottomans, de Chrétiens contre Musulmans, de minorités entre elles, d'intérêts européens divergents, où tout le monde était client de quelqu'un. Elle fut renforcée par la proclamation du régime laïc de 1908, et les Chrétiens purent ainsi notamment entrer dans l'armée. Les revers des Turcs durant la guerre de 1914 devaient cependant les conduire à se venger contre les Chré-

tiens, les Arméniens surtout, mais aussi ceux de Syrie et du Liban. Seules les bonnes relations du Patriarche Œcuménique avec le Sultan protégèrent relativement les Orthodoxes par rapport aux Maronites et aux Catholiques. Après la chute du Sultan et de l'Empire, ce même Patriarche cultiva particulièrement les rapports avec les nouvelles autorités des pays arabes devenus indépendants.

Bien ancrée ainsi dans le nationalisme arabe, l'Eglise Orthodoxe devait être douloureusement marquée par plusieurs crises politiques: – le déplacement de dizaines de milliers de Palestiniens après la guerre israélo-arabe de 1947–1948; – l'expulsion d'Egypte des Orthodoxes d'origine libanaise ou syrienne, jusqu'en 1955; – l'émigration, enfin, d'une centaine de milliers d'Orthodoxes de Syrie au Liban dans les années 60. Le rôle très actif des Orthodoxes dans les revendications arabes a été sanctionné par la profanation de leur église et de leur cimetière dans la ville de Qunaytra par l'armée israélienne lors de la guerre d'octobre 1973.

Enfin les orthodoxes ont joué un rôle déterminant dans le renouveau culturel arabe au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, notamment dans la communauté syro-libanaise installée en Egypte, et qui devait – cruelle ironie – être éliminée par le régime de Nasser.

## 5. Les Melkites

---

Quels sont les motifs qui ont poussé une partie des Patriarches et des évêques de confession grecque orthodoxe à se rattacher au Catholicisme, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, entraînant à leur suite leurs fidèles? On ne peut que formuler des hypothèses car, bien sûr, cette démarche fut présentée comme en continuité avec la tradition, qui a toujours reconnu la primauté morale du siège de saint Pierre. Et pourtant il s'est agi là d'un véritable déchirement car la fraction restée indépendante durcissait encore plus son opposition à Rome.

La présence de missions catholiques, notamment des Jésuites, en Alep et dans les grands centres urbains d'où ils rayonnaient, a certainement joué un grand rôle. Ils donnaient l'image de la vitalité du Catholicisme, de son unification hiérarchique, de sa discipline enfin, face à l'étiollement et à la dispersion des Eglises locales. Mais il y eut également des démarches personnelles, comme celles du pape Clément XI, qui sut s'adresser directement à des personnages importants, tel le Patriarche de Damas, Cyrille, dont il obtint la soumission en 1717.

Il fallait pourtant beaucoup de courage à certains membres de la hiérarchie locale pour affirmer ce rattachement à Rome. Aux yeux des Orthodoxes, il s'agissait d'une trahison, et chaque acte d'obédience entraînait un petit schisme entre la majorité qui suivait son évêque et ceux qui préféraient rester en communion avec le reste de la hiérarchie, restée autocéphale, et qui devaient remplacer l'évêque ayant fait défection. Le prélat était ainsi conforté d'un côté par la fidélité de la plupart de ses ouailles, mais affaibli de l'autre par son isolement dans la hiérarchie et l'éloignement de Rome.

Aux yeux de l'autorité politique de l'Empire Ottoman, il pouvait aussi y avoir suspicion de collusion avec des étrangers, Louis XIV s'étant hautement présenté comme le protecteur des missionnaires. De fait, il y eut beaucoup de fluctuations en fonction de l'état des rapports diplomatiques avec l'Occident, et plus encore de l'état d'esprit plus ou moins xénophobe des divers Pachas (gouverneurs). Les lettres des responsables jésuites rendent hommage notamment au patriarche Ignace Pierre et à l'archevêque d'Alep, Denis Rezkallah, qui furent bastonnés et emprisonnés jusqu'à ce qu'ils succombent aux mauvais traitements, »pour le seul crime dont ils furent accusés, qui était de faire une profession publique de la Religion Catholique« (*Nouveaux Mémoires* 1724, 48).

Il fallait d'autant plus de courage que les sollicitations de Rome étaient parfois hautaines et peu délicates, brandissant par exemple la formule du Christ »de quoi sert à l'homme de gagner tout le monde s'il perd son âme«, et laissant ainsi entendre que le refus de soumission ne pourrait être dû qu'à un calcul intéressé. Plus encore, quand ils parlent des religieux indigènes qui ne sont pas placés à des postes déterminants, les missionnaires adoptent un ton souvent condescendant, attitude qui s'est maintenue jusqu'à nos jours et qui explique bien des frictions entre clergé latin et clergé local.

La situation n'a évolué que progressivement. Sur le plan social en premier lieu: c'est seulement en 1828 que le statut des Catholiques a été reconnu officiellement, d'abord sous l'autorité du Nonce Apostolique, tandis qu'un administrateur musulman réglait leurs problèmes temporels. Encore cette communauté religieuse (*millet*) officielle était-elle un peu hybride et subordonnait-elle au début les Melkites et les Maronites à l'Evêque Arménien Catholique, dont le premier est nommé officiellement en 1831 pour servir de »cour d'appel« tant pour les affaires spirituelles que pour certaines affaires temporelles pour lesquelles il est habilité à servir d'intermédiaire avec la Sublime Porte (c'est à dire le gouvernement de l'Empire Ottoman).

Sur le plan spirituel, les Melkites ont gardé plusieurs traits de la liturgie orthodoxe, par exemple la lecture de trois Evangiles, la distribution du pain à la communauté (coutume que l'on trouve dans certaines campagnes de France) lors des grandes cérémonies. Mais cette liturgie se déroule d'une façon beaucoup plus disciplinée et surtout plus courte, aussi la pratique est-elle plus fréquente chez eux. L'effort principal du clergé latin, au début de l'union, visa à obtenir l'usage fréquent de la communion et de la confession, avec accusation des péchés particuliers, et non plus seulement demande d'une absolution globale. Il obtint aussi que l'on renonçât à la coutume de ne faire baptiser l'enfant que quarante jours après la naissance.

Le fidèle melkite a la même psychologie que celui de toute autre confession chrétienne orientale, et son appartenance à la même Eglise que les Catholiques, le rend plus apte à faire ressortir aux yeux de ceux-ci, par contraste, cette spécificité orientale pas toujours respectée par les Latins. Il conçoit sa vie religieuse comme une obligation morale, un devoir de conscience, et il est très difficilement

porté à la contestation; il appartient à une Eglise par sa famille et suit son pasteur, se réservant par contre toute liberté d'appréciation et d'action sur les affaires concrètes de gestion.

C'est au niveau de la vie de la communauté, plus encore que celle de la hiérarchie, que l'on trouve l'aspect le plus attachant. Dans les grandes villes, où se juxtaposent les différentes Eglises, elle est plus diffuse et se manifeste surtout autour du sanctuaire et des activités du clergé (le plus souvent célibataire), activités assez comparables formellement à celles de l'Occident: groupements, actions charitables, chorales, ... Un œil observateur y perçoit pourtant un aspect spécifique: le profil du »pasteur«. Cet aspect s'épanouit pleinement dans les communautés rurales, où les villages sont généralement constitués autour d'une confession, sinon toujours unique, du moins très majoritaire. Les rapports avec le clergé sont plus familiers et plus affectueux, tout en étant toujours très respectueux. Le prêtre de village est le plus souvent marié, car il a accédé tard à la prêtrise, et ce n'est qu'après l'ordination que le mariage est interdit. Il a généralement de nombreux enfants. Parfois il cultive une terre. Il occupe un logement de fonction fourni par la communauté et proche de l'église. Ces deux derniers points sont nécessaires pour compléter un très maigre appointement du patriarcat. Il apparaît comme un notable, mais surtout comme un symbole. Il enseigne, et pas seulement le catéchisme. Ses enfants, s'ils veulent porter dignement le sobriquet de *ibn al-khûrî* (fils du prêtre), se doivent d'être les plus instruits.

Les missionnaires latins n'ont pas manqué de noter ce qui leur apparaissait comme un handicap: ils soulignent par contraste leur propre disponibilité de célibataires, notamment pour les malades et les pauvres. Leur point de vue s'est imposé dans les villes, où ce dernier aspect est primordial. Dans les campagnes, où la solidarité du village sert d'»assurance« aux démunis, leur rôle de symbole reste prédominant.

L'Eglise Melkite est ainsi tiraillée entre d'une part un clergé citadin, apparemment très semblable à son homologue catholique occidental, mais qui affirme sa spécificité par l'attachement aux traditions spirituelles de l'Orient et, sur le plan pratique, par le nationalisme arabe, et d'autre part un clergé rural, qui vit au niveau de ses ouailles, avec les mêmes préoccupations quotidiennes, et qui tire son influence précisément de cette fusion du rythme de vie. Encore cette symbiose risque-t-elle, à moyen terme, d'être très affectée par la diminution des vocations, qui contraint le prêtre rural à faire de longues tournées pour joindre des villages démunis, et qui établit ainsi par force une certaine distance morale entre pasteur et fidèles géographiquement éloignés.

## 6. Les Jacobites

Le nom de Jacobites serait dû à un hérésiarque du début du VI<sup>e</sup> siècle, le prêtre Jacob Baradeus. Celui-ci reprit l'affirmation, déjà ancienne, selon laquelle Jésus

n'a qu'une nature, qui est divine. Par ailleurs il renforça la cohésion de l'Église Syrienne à la fois contre le pouvoir byzantin qui la persécutait, et contre les Nestoriens qui s'étaient séparés d'elle et qui se lançaient dans une grande activité missionnaire vers l'Orient.

On emploie parfois ce nom de Jacobites pour désigner tous les Monophysites du Moyen-Orient, y compris les Coptes et les Arméniens, qui ne se rattachent pourtant pas de façon privilégiée à Baradeus. Aussi les Jacobites proprement dits sont-ils les Monophysites vivant d'abord en Syrie et Irak, puis réfugiés à partir du XV<sup>e</sup> siècle en Turquie du Sud-Est (région kurde de Tûr 'Abdîn). Appelés aussi Syriens Orthodoxes, ils usent des langues et des modes de vie des Arabes, des Kurdes ou des Turcs parmi lesquels ils vivent.

Ils ont constitué au Moyen Age une communauté très importante, sinon par le nombre, du moins par ce qu'elle représentait. Bien avant le réveil copte, et alors que les Arméniens étaient totalement marginalisés, ils ont maintenu le prestige de la tradition spirituelle monophysite.

Ils ont activement participé à la transmission de la culture grecque au monde arabe par des traductions, des adaptations, des commentaires; mais en même temps ils ont maintenu une riche activité dans leur langue de culture. Le syriaque a certes perdu un peu de sa prédominance au X<sup>e</sup> siècle, au profit de l'arabe, langue dans laquelle les Jacobites n'ont pourtant pas donné une production aussi variée que les autres communautés orientales. Mais le syriaque revient à l'honneur à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle et est utilisé par de nombreux écrivains et compilateurs. C'est dans ce contexte de grande activité intellectuelle que se distinguent certains des plus grands noms de toute la pensée chrétienne orientale, notamment Yahyâ ibn Adî au X<sup>e</sup> siècle, le plus grand philosophe chrétien de langue arabe, et le polygraphe Bar Hebraeus au XIII<sup>e</sup> siècle, qui utilisait l'arabe mais surtout le syriaque.

S'ils faisaient preuve de méfiance vis-à-vis des grecs, les Jacobites entretenaient de bonnes relations avec les autres formes de christianisme: avec les Coptes, bien sûr, dont ils ne différaient que par quelques points de rite; avec les Arméniens; avec les Nestoriens, à l'occasion, malgré une farouche opposition dogmatique; et même avec les croisés latins.

Les rapports avec les Musulmans furent plus complexes. Ils accueillirent les conquérants arabes en libérateurs, mais ceux-ci traitèrent assez durement les Jacobites qui étaient surtout des agriculteurs. Les Jacobites des villes furent par contre bien admis par les Musulmans et certains, comme Yahyâ ibn Adî, jouirent d'une autorité morale considérable. Mais après l'échec des Croisades et la reconquête musulmane sur les Occidentaux, la communauté toute entière subit des brimades systématiques (fin XII<sup>e</sup>s.). Un temps soulagée par l'occupation mongole, elle pâtit à nouveau lorsque ceux-ci se convertirent à l'islam (XIV<sup>e</sup> s.).

Aussi la communauté jacobite a-t-elle par la suite fortement dépéri. Dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, elle n'aurait guère compris que de quarante à quarante-cinq mille familles. De plus elle était divisée: deux Patriarches, résidant dans deux villes de

haute-Mésopotamie, se disputaient l'autorité suprême. Il y eut même, un temps, un Patriarche de la région occidentale qui devint maronite et exerça ses charges épiscopales en même temps pour les deux Eglises. Un autre Patriarche, d'Alep, avait accepté en 1656 de se soumettre à Rome; mais comme cette Eglise uniate eut à se plaindre des Missionnaires et notamment du rôle trouble joué par les Capucins en Alep, elle se mit à décroître dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Bien qu'elle ait produit dans une époque récente des personnalités de premier plan, elle compte actuellement moins de 50000 membres.

Le rattachement à Rome fut favorisé par le fait que les jacobites éclairés pensaient que leur position sur la nature uniquement divine de Jésus était surtout dirigée contre les Nestoriens, et qu'elle ne différait de celle des Catholiques que dans la manière de s'expliquer. En fait, les Jacobites restés indépendants étaient beaucoup plus soucieux d'affirmer la sainteté de leurs grands docteurs (notamment Dioscore, successeur de saint Cyrille d'Alexandrie en 444 et déposé par le concile de Chalcédoine en 451) que de comprendre ce qu'ils avaient vraiment dit. Les Jésuites racontaient que leurs prêtres, qui étaient pourtant les premiers à engager la polémique sur les questions dogmatiques, ne répondaient à leurs arguments tirés de l'Évangile »que par des invectives, en faisant le signe de la Croix avec le seul doigt du milieu de la main, et tenant en même temps les autres doigts pliés, pour /.../ faire entendre qu'ils ne reconnaissent qu'une nature en Jésus Christ et qu'on ne leur fera jamais croire le contraire« (*Nouveaux Mémoires* 1724, 62).

Ce serait pourtant une erreur de ne juger les Jacobites que d'après ces tardives attitudes de repli. Au Moyen Age, ils surent très bien exposer leur spiritualité. Pour eux, l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus était comme l'union de l'âme et du corps dans laquelle »l'âme ne se transforme pas et le corps ne varie pas de nature, mais /.../ il se constitue à partir d'eux une hypostase unique venant de deux hypostases, et une nature unique venant de deux natures, avec une opération unique et une volonté unique« ('Alí ibn Dâwûd al-Arfâdî; Troupeau 1969, 208). Si on leur alléguait les actions et les attitudes humaines de Jésus, ils répondaient: »Nous savons qu'il n'a fait aucune de ces choses à cause d'un besoin qu'il en aurait eu, ni d'une nécessité, à Dieu ne plaise! Mais il a fait ces choses pour nous ressembler et pour se cacher de Satan, afin de ne pas lui faire connaître qu'il était Dieu, de sorte que Satan s'en serait méfié et n'aurait pas osé le tuer, rendant vaine sa venue; parce que, s'il n'était pas mort, il ne nous aurait pas sauvés, et sa venue aurait été vaine, car il est venu pour nous sauver.« (Sévère Ibn al-Muqaffa'; Troupeau 1985, 375)

Le XIX<sup>e</sup> siècle devait leur donner le coup de grâce de deux façons: d'une part les missions protestantes, notamment de l'Eglise Episcopaliennne d'Amérique, détachèrent à nouveau un rameau de la communauté. Les Jacobites protestants furent même parfois regardés par les autorités ottomanes comme une confession (*millet*) à part. En même temps ils s'imprégnaient d'occidentalisme et l'on a pu dire que les Episcopaliens diffusaient »aussi bien les pilules américaines que l'Évangile américain«.

D'autre part, ces minorités étaient des victimes désignées pour subir les contre-coups des crises politiques. De 1843 à 1925 au moins quatre grandes vagues de massacres furent perpétrées par les Kurdes contre les Jacobites qui, vivant au milieu d'eux, les dominaient par leur expérience économique et leur avantage culturel. De là des migrations jusqu'en Amérique. Le passage de la Syrie et du Liban sous domination française favorisa l'action catholique et un nouvel attrait se manifesta pour une Eglise mieux structurée et plus disciplinée.

Le symbole le plus déchirant de l'effondrement d'une des plus prestigieuses Chrétientés orientales est l'état actuel du monachisme. Cette discipline qui a marqué toute l'Eglise d'Asie, et même tout le christianisme à ses débuts, et qui a donné parmi les plus beaux monuments du Moyen-Orient, ne conserve plus que quelques établissements regroupant un petit nombre de moines, suivant la règle de saint Antoine, et souvent vivant en solitaires.

## 7. Les Maronites

---

Longtemps considérés comme une simple curiosité, dans leur refuge des montagnes libanaises, les Maronites sont devenus, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, le groupe peut-être le plus diversifié et l'un des plus marquants du Moyen-Orient. Leurs liens avec l'Occident, qui remontent au moins à Louis XIV, et qui ont été renforcés à l'époque des «mandats» de la Société des nations, y sont pour beaucoup. Mais ils n'ont pas supprimé le caractère spécifique de cette communauté. Le spectateur européen du conflit récent au Liban est souvent tenté de prêter ses propres réactions et analyses à ces farouches défenseurs du dernier «bastion» chrétien contre l'Islam (ou du moins du dernier groupement à peu près homogène et localisé), et il est surpris de les voir, par moments, réagir selon ce qu'ils sont réellement, c'est à dire en orientaux.

Le nom de «Maronite» dériverait de l'abbé Maroun, qui vivait au début du V<sup>e</sup> siècle, et qui aurait joui d'une grande autorité spirituelle dans la Syrie du Nord, autour du fleuve Oronte. Certains ont soutenu que cette communauté ne se serait jamais séparée de Rome. Les missionnaires jésuites du XVII<sup>e</sup> siècle distinguaient soigneusement l'abbé Maroun, correspondant épistolaire du pape Hormisdas (514–523), d'un hérésiarque plus récent du même nom; d'autres auteurs, à la même époque, soutenaient que les Maronites n'ont passé pour hérétiques que du fait de leur proximité avec d'autres Eglises schismatiques. En réalité, il est certain qu'ils ont adhéré au «Monothélisme», qui ne reconnaît qu'une volonté et qu'une opération en Jésus-Christ, bien qu'il ait deux natures.

Cette doctrine est plus qu'une subtilité théologique. A la fin de la domination byzantine sur le Moyen Orient, le Monophysisme a dominé la région, et le Monothélisme apparaît comme une solution intermédiaire entre christologie jacobite et christologie catholique et orthodoxe. Elle est, à la fois, une marque d'indépendance par rapport aux deux grandes communautés, et un trait d'union entre elles.

Le Pape Honorius 1<sup>er</sup> (625–638) l’a même soutenue durant quelques temps. La conquête musulmane, qui sépara les orientaux du reste de la Chrétienté, accentua au contraire les oppositions. Elles furent consommées par le Concile de Constantinople III (680) qui condamna expressément le Monothélisme. La communauté maronite resta schismatique durant un demi-millénaire et se renferma dans les montagnes du Liban sous le nom de Mardaïtes, c’est à dire »rebelles« (par rapport à Byzance, bien sûr). Puis ses chefs abjurèrent l’hérésie entre les mains de l’évêque latin d’Antioche, au temps des Croisades, ce qui en fait la plus ancienne Eglise uniate.

La liturgie s’est maintenue en syriaque, avec ajout de chants en arabe. La contribution des membres de cette Eglise à cette dernière culture fut la moins importante, parmi toutes les chrétientés orientales au Moyen Age. Mais paradoxalement l’emprise de Rome favorisa l’arabisme. Les Latins s’efforcèrent d’imposer leur propre discipline (notamment l’interdiction de l’usure et la lutte contre une violence endémique); ils supprimèrent ce qui, dans la liturgie locale, était trop en contraste avec la perspective romaine (pour la consécration, la confession, ...) et favorisèrent des coutumes spécifiquement occidentales, comme le célibat des prêtres. Mais en même temps ils aidèrent à l’instruction du clergé qui, jusqu’à ce qu’on crée, en 1584, un collège maronite à Rome, était très peu formé (certains écrivains de l’époque attribuent ce dernier trait à la proximité des Druzes qui proclament »qu’il ne faut discourir des points capitaux de leur religion [et] persuadent aux autres d’en faire autant dans la pratique de la Religion Catholique«).

Les intéressés surent répondre positivement à cette invitation, sans pour autant renoncer au goût des transactions, ni à celui de la force. Ils ne manifestèrent pas l’opiniâtreté de certaines autres Eglises uniates dans le maintien de leur coutumes, et assimilèrent remarquablement les perspectives nouvelles qui leur étaient offertes. Il n’y eut que de rares heurts, comme par exemple en 1581, où il fallut imposer les décisions du Concile de Trente et résorber les effets d’un »conciliabule schismatique«. La stabilité et la cohésion de la société montagnarde entretenait, par ailleurs, une grande sérénité et les missionnaires soulignent à l’envi »que l’on trouve dans cette aimable nation des âmes pures, innocentes et capables des plus grandes vertus« (A. Nacchi s.j., 1727).

Ce processus culmine dans l’œuvre de Germanos Farhat (1670–1732), qui marqua une étape capitale dans l’histoire culturelle arabe moderne. Originaire d’Alep, après un séjour au Liban et un voyage en Europe occidentale, il devint patriarche de sa ville natale et joua un rôle de premier plan dans l’organisation de l’Eglise Maronite. Il rédigea une œuvre religieuse intéressante, mais doit surtout être mentionné comme précurseur de la Renaissance culturelle (*Nahda*) arabe du XIX<sup>e</sup> siècle par ses poésies et ses travaux de linguistique. Maniant non seulement le syriaque et l’arabe, mais aussi le latin et l’italien, il étudia dans sa ville avec des maîtres chrétiens, dont certains formés au Collège Maronite de Rome, et également des maîtres musulmans. Il réunit autour de lui un groupe de poètes et de savants dont l’influence fut durable, ce qui explique la part prise par les Chrétiens libano-syriens dans l’essor ultérieur de l’arabisme.



Les Maronites ont clairement conscience que, par leur arabisation, ils ont apporté un élément très spécifique à la culture arabe. Germanos Farhat possédait tous les raffinements de la poésie classique en cette langue, mais la consacra à des sujets chrétiens. Arabisation n'a jamais signifié, pour les Maronites, compromission avec l'islam. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Volney notait que «chaque village a sa chapelle, son desservant, et chaque chapelle a sa cloche: chose inouïe dans le reste de la Turquie.<sup>4</sup> Les Maronites en tirent vanité, et pour s'assurer la durée de ces franchises, ils ne permettent à aucun Musulman d'habiter parmi eux.» (Volney 1787, 2:20–21)

Longtemps le pouvoir musulman est resté lointain et nominal. Ce sont les Ottomans qui, au XIX<sup>e</sup> siècle seulement, le rendent effectif en utilisant deux armes: – l'excitation des Druzes contre les Chrétiens, qui conduit à de nombreux massacres, notamment en 1860; – le *safarbarlek*, ou *razzia* par l'armée de tous les hommes valides, déportés en travaux forcés pratiquement à perpétuité en Anatolie. Il y a quelques décennies, nombre de vieillards se souvenaient encore de cette pratique, disparue seulement en 1914.

La communauté maronite a été fortement éprouvée, à notre époque, par une guerre civile de quinze années, prolongée par la main mise étrangère (Syrie, Iran) sur le Liban. Aussi, pour comprendre l'attachement jaloux des Maronites à leur statut, il ne faut pas invoquer de prétendus privilèges, bien illusoire dans un pays où les actes officiels n'ont que peu de portée, mais bien tenir compte des trois points que nous venons de voir: – conscience d'avoir joué dans l'arabisme un rôle à la fois capital et spécifique; – souvenir de l'autonomie longtemps conservée du fait de la cohésion géographique; – sentiment, enfin, d'avoir été une des cibles favorites des persécutions antichrétiennes par l'Islam à l'époque moderne.

Encore faut-il déplorer que la traditionnelle cohésion de la communauté soit en train d'éclater: tendance beaucoup plus grande à l'émigration chez les Chrétiens que chez les Musulmans, dans le sens d'un certain individualisme que dénonçait déjà, il y a un siècle et demi, le Comte de Paris: »imprévoyants et légers, ils ignorent les devoirs que dans une nation chacun doit s'imposer pour assurer le bien de tous« (Comte De Paris 1861, 68) ; opposition traditionnelle entre Maronites du Mont Liban et du Chouf d'une part, et ceux de la région de Tripoli de l'autre; rivalités de personnes, enfin – que Volney constatait déjà il y a plus de deux siècles – dans la hiérarchie ecclésiastique, et qui se sont de nos jours généralisées, attisées par tous les intérêts en jeu.

## 8. Les Arméniens

A la différence des précédentes communautés, qui appartiennent toutes au monde sémitique (ou chamito-sémitique), les Arméniens sont des Indo-européens et n'ont pas du tout été touchés, sur le plan religieux, par l'arabisation. Certes, les

<sup>4</sup> En principe, en pays islamique, les Chrétiens ne devaient pas sonner les cloches.

Arméniens vivant en pays arabes pratiquent la langue de leur entourage et, surtout pour les personnes âgées qui n'ont pas connu de scolarisation »normalisée« dans leur langue maternelle<sup>5</sup>, des réponses de l'office peuvent être dites en arabe, mais toute leur littérature et leur patrimoine est formulé dans leur langue et avec leur écriture spécifique.

Ils n'en jouent pas moins un rôle important dans la vie du Moyen Orient. Les ressortissants de pays arabes surenchérisent volontiers sur le nationalisme arabe, et leur poids politique s'est fait sentir à plusieurs reprises dans la guerre du Liban.

Or ceci est le résultat d'un long processus. Durant le haut Moyen Age, les Arméniens, fixés dans les montagnes du Nord-Est de l'Anatolie, ont fait office de bastion avancé de la Chrétienté en territoire conquis par l'Islam. Par la suite, ils ont été contournés par les Turcs Seldjucides qui conquièrent définitivement l'Anatolie sur l'Empire Byzantin, à partir du XI<sup>e</sup> siècle; mais en même temps ils réussirent à s'étendre vers le Sud-Ouest, en Cilicie (autour d'Adana), où ils parvinrent à se maintenir indépendants avec l'aide des Croisés d'abord, des Mongols qui envahissaient le Moyen Orient ensuite. L'échec des premiers et l'islamisation des seconds entraîna, outre la perte de l'autonomie, une première série de représailles et une dispersion qui nous intéresse particulièrement par l'implantation d'une forte communauté en Alep, où elle a joué un rôle notable dans l'activité commerciale de cette ville, en particulier autour du XVII<sup>e</sup> siècle.

Dans l'Empire Ottoman, la communauté est reconnue officiellement avec le statut de *millet*, ce qui lui assure une relative stabilité, et certains de ses membres occupent des postes éminents dans la sphère du pouvoir. Mais la crise de l'Empire, au début du XX<sup>e</sup> siècle, et l'effort des »Jeunes Turcs« pour forger un nouveau nationalisme, spécifiquement turc, entraîne le célèbre génocide. L'implantation des Français en Syrie-Liban permet aux réfugiés qui ont passé la frontière de se regrouper et de se fixer, renforçant la communauté d'Alep, mais créant aussi une nouvelle communauté au Liban. C'est dans ce pays, à Antélias, que se fixe le »Catholicos Arménien de Cilicie«.

Adeptes du Monophysisme, comme les Jacobites (avec qui ils ont eu de bons rapports au Moyen Age) et les Coptes, les Arméniens n'ont cependant pas développé une véritable théologie comme ceux-ci. Ils ont une littérature importante et diversifiée, comprenant en particulier un remarquable travail de traduction des Pères grecs et des philosophes de l'Antiquité, avec un très fort noyau religieux, mais d'ordre surtout spirituel. Leurs seuls textes notables qui puissent passer pour spéculatifs constituent le *Livre des Lettres*, compilation de documents, du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, qui montrent la séparation des Arméniens d'avec les Géorgiens, et à travers eux de Byzance, et leur rapprochement des Eglises de langue syriaque.

<sup>5</sup> C'est seulement à une époque relativement récente que les communautés de la diaspora ont établi une coordination de leurs écoles autour d'une langue unifiée. Si bien que, il y a seulement quelques décennies, on pouvait encore voir des personnes âgées, ayant fui des régions différentes de la Turquie devant le génocide, ne pouvoir se comprendre entre elles dans leurs dialectes respectifs et être obligées, paradoxalement, de recourir à la langue turque.

L'attachement aux textes canoniques «anciens» (c'est à dire allant jusqu'au Concile d'Ephèse de 431) leur tient lieu de théologie. L'Eglise Arménienne soutient que les dogmes doivent rester intangibles parce qu'ils rattachent le présent au point de départ, mais elle se désintéresse de la doctrine qui n'est que l'expression du moment, et par conséquent sujette à variation. Un de ses grands représentants, le Patriarche M. Ormanian (1841–1918) revendiquait explicitement cette «attitude ultra conservatrice». Pourtant celle-ci, surtout dans l'Arménie orientale, a pris des formes de fanatisme exacerbé dans le bas-clergé et le peuple.

En fait, cette attitude s'explique par la volonté d'indépendance des Arméniens. Pour imposer leur domination sur eux, comme ils l'avaient fait pour leurs voisins Géorgiens, les Byzantins s'efforcèrent de leur faire adopter les conclusions du Concile de Chalcédoine (451). Les Perses et les Arabes ont fait pression en sens inverse pour les éloigner des Grecs.

Leur spiritualité «est liturgique avant tout, centrée autour de la Sainte Messe et de l'Office. [Chez plusieurs commentateurs du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle] on rencontre des allusions brèves, mais nettes sur les *Voies spirituelles*, sur le *Corps mystique*, sur la Communion en esprit de foi que les Occidentaux ont l'habitude d'appeler communion spirituelle /.../. Dans cette piété liturgique, une grande place est tenue par la dévotion à la *Vierge mère de Dieu* et à la *Sainte Croix* /.../. Les pèlerinages tiennent une grande place dans la dévotion du peuple.» (Mécérian 1965, 148–149)

Les Arméniens n'ont jamais cessé de penser qu'ils avaient eu raison de ne pas souscrire aux conclusions du Concile de Chalcédoine, bien qu'il corresponde à leur point de vue, car elles ne constituent pas une *proclamation* dogmatique, mais une *explication* du dogme. «Or à aucun moment l'explication d'un fait dogmatique ne peut faire l'objet d'une définition ou la matière d'un dogme. Les explications ne servent qu'à fournir la matière des études /.../. L'autorité de l'Eglise universelle ne peut exercer le rôle d'une faculté scolastique.» (Ormanian 1954, 81)

Dans les débuts, les Arméniens étaient, de tous les Chrétiens orientaux, les plus hostiles à l'islam. Ayant été les moins soumis aux Arabes à l'époque de la conquête, ils ont été aussi les plus acerbes à leur égard, par ignorance de leur adversaire, et ont repris les insultes les plus stéréotypées à leur égard, tout en composant avec eux dans la vie courante, à l'occasion. Aussi n'ont-ils pas été d'abord persécutés, si ce n'est pour des questions d'impôt ou de lutte contre le culte des images. C'est au XI<sup>e</sup> siècle que se font jour les persécutions, suivies d'un certain nombre de conversions à l'islam. L'installation des Turcs durcit encore les oppositions. La participation actuelle au nationalisme arabe ne signifie pas un rapprochement de l'islam (le nationalisme arabe est en grande partie l'œuvre des Arabes *chrétiens*). Par contre il est vraisemblable que les Arméniens exploitent ainsi l'opposition traditionnelle entre Arabes et Turcs.

Si bien que l'Eglise Arménienne se caractérise par une absence quasi totale (à l'exception des tout premiers siècles de son adhésion au christianisme, soit les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles) d'effort d'évangélisation. C'est précisément sur cette carence qu'a insisté l'effort missionnaire protestant qui s'est fait sentir depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

Malgré celui-ci, l'ouverture de l'Église Arménienne reste encore actuellement une question théorique pour spécialistes et universitaires. L'éclatement de la communauté arménienne dans le monde entier a, paradoxalement, incité davantage ses membres à renforcer leurs liens qu'à transmettre à autrui leur message. La seule réussite en ce sens est la formation, très tôt, d'une Église unie à Rome.

Le premier rapprochement des Arméniens avec l'Église de Rome est le résultat de l'émigration, au XI<sup>e</sup> siècle, d'une partie de la population vers le bord Sud du plateau anatolien. Fuyant l'occupation des Turcs Seldjocides, elle s'installe dans cette région appelée Cilicie, que Byzance conserve encore. Elle va jouer un jeu de bascule pour obtenir son indépendance, mais ce jeu se retournera finalement contre elle.

En effet, les Arméniens de Cilicie s'allient, dès la première Croisade, aux Occidentaux, oubliant leurs divergences doctrinales avec eux au profit de leur commune opposition non seulement à l'Islam, mais surtout aux Grecs. Car ce n'est que grâce à l'alliance momentanée avec les Musulmans que la Cilicie obtient son indépendance par rapport à Byzance. Cette alliance toute politique a d'ailleurs choqué la population qui s'est révoltée contre le souverain qui l'avait décidée et l'a massacré en 1174. Aussi, par la suite, le seul appui possible réside-t-il dans les Croisés, puis dans les Mongols, mais seulement jusqu'à l'éviction des uns et des autres de la scène du Moyen-Orient, et la ruine de la Cilicie par les Mamelouks d'Égypte en 1375.

Cette brève période est pourtant très riche en conséquences spirituelles et intellectuelles. L'historien N. Iorga a pu appeler la Cilicie «la France d'Arménie», sans parler de la présence dans ses ports de représentants de toutes les villes actives de Méditerranée occidentale. Alors que l'Arménie orientale se replie sur elle-même, la Cilicie profite à fond de ces contacts. Elle bénéficie aussi du déplacement du centre actif du pays. Le Catholicos, qui était auparavant itinérant, se rapproche, favorisant de sérieuses tentatives d'union. Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, le Concile de Hromkla proclame la doctrine christologique des Grecs (et des Latins) et le Catholicos son attachement à Rome. Si les Grecs n'y prêtent pas d'attention, les Latins savent profiter de l'occasion pour s'implanter.

Ils créent même un ordre spécial, les «Frères uniteurs», branche arménienne des Dominicains; mais ceux-ci vont, en Arménie orientale, jusqu'à des excès qui durcissent l'opposition locale à leur égard, et qui contrecarrent l'action remarquable de leur confrère Barthélémy de Bologne, capable de discuter de théologie en persan, et susciteur de nombreuses traductions. Les Franciscains, par contre, ont beaucoup plus de succès en Cilicie (le roi Hethum II lui-même se fait Franciscain), succès un peu ambigu cependant puisque certains de ces religieux sont des «Spirituels», adeptes extrêmes de la pauvreté évangélique et condamnés par Rome. Toujours est-il que la prise du siège du Patriarcat par les Musulmans en 1292 entraîne la réunion régulière de synodes qui formulent des professions de foi de plus en plus explicitement catholiques.

Il se fait, par ailleurs, un regroupement spontané en Cilicie de lettrés, savants et artistes. Aussi se forme-t-il une scission entre la mentalité traditionnelle et un

nouvel état d'esprit, qui se juxtapose à la première plutôt qu'il ne cherche à la supprimer. L'élite nouvelle semble penser que le refus d'une véritable théologie n'a été qu'un durcissement *a posteriori* causé par la pression des puissances environnantes, et elle témoigne d'une véritable soif de renouveau et d'ouverture.

Cela se manifeste dans plusieurs domaines. Ainsi en art, dès la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, se fait jour une grande attention à l'homme, préfigurant en cela la Renaissance. On voit apparaître, par exemple, le thème religieux de la Vierge allaitant, symbole de tendresse qui tranche sur l'image traditionnelle de la Vierge de majesté. Cela avait d'ailleurs été préparé au siècle précédent par l'œuvre de saint Nersès de Lambron, principal auteur spirituel de la Cilicie. Dans son *Panégyrique de l'Assomption de Marie*, il insiste sur la tendresse de celle-ci pour Jésus: «Moi qui t'ai porté neuf mois, qui t'ai allaité durant trois années».

En philosophie on doit noter la traduction, vers 1321, de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. En littérature enfin, on constate la formation d'un «moyen Arménien», différent tant de la langue classique que de la langue moderne (postérieure au XV<sup>e</sup> siècle), et fortement pénétré d'influences à la fois latines et turques. «Contrairement aux classiques qui appartenaient presque tous au clergé, la majorité des auteurs usant du moyen-arménien sont des laïcs. Ils traitent tous des sujets pratiques en rapport avec la vie quotidienne du peuple: médecine, agriculture, législation, commerce, administration de l'Etat, etc.». Même en Grande Arménie, les ouvrages sont marqués par la langue et la syntaxe latine, les plus farouches adversaires de l'union, eux-mêmes, étudiant les livres occidentaux, peut-être pour mieux les combattre. De sorte que «ce que l'Arménien perdait en pureté et en élégance, il le gagnait en abondance d'idées et en richesse d'exposition» (Thorsian 1951, 193; 200–201).

Pour comprendre l'échec de cette première tentative d'union, il faut se rappeler qu'elle fut l'œuvre du haut-clergé, des monastères (qui devaient disparaître par la suite) et de la noblesse. Le bas-clergé et le peuple, notamment en Arménie orientale, furent toujours farouchement attachés à l'indépendance. Ce tiraillement aboutit à de véritables imbroglios, comme par exemple lorsque Hetum 1<sup>er</sup> (1226–1269) devient souverain de Cilicie à la faveur d'une réaction nationale contre l'influence occidentale, et qu'il marque son règne paradoxalement en concluant définitivement l'alliance avec les Croisés.

L'apport intellectuel et spirituel devait néanmoins laisser des traces, malgré l'assoupissement sur ce point des Arméniens sous l'Empire Ottoman. A l'intérieur de celui-ci, l'intelligentsia arménienne a été certainement la plus active, mais son ouverture aux idées modernes a également été contrecarrée de l'intérieur par l'alliance des seigneurs, en perpétuelle rivalité, et des patriarches. Sous l'influence durable de Mekhitar de Sivas (1676–1749) se reforme progressivement une communauté arménienne catholique. Mais l'action de la congrégation qu'il fonde est centrée sur Vienne, et elle est plutôt de l'ordre de l'érudition que celui de la création.

Cette tendance nouvelle va toutefois en se renforçant, si bien qu'en 1828 le Sultan abroge toute autorité du Patriarche Œcuménique (Grec) sur les Arméniens

Catholiques, et en 1831 il reconnaît, par édit impérial, comme la tête du *millet* ainsi constitué un évêque qui en est issu, en même temps qu'il autorise tous les Catholiques, Arméniens, Maronites et Grecs à le considérer comme leur ultime »cour d'appel«, tant dans les affaires spirituelles que dans les affaires temporelles pour lesquelles il est habilité à servir d'intermédiaire avec le Pouvoir.

Le résultat actuel de ce nouveau processus est une communauté active mais discrète. Si le poète Byron, chantre passionné des minorités en révolte contre l'Empire Ottoman, a donné quelque publicité au monastère mékhitariste de Venise par le séjour qu'il y fit, on fait peu d'attention aux Arméniens Catholiques d'Orient, malgré leur riche héritage. Rome même a semblé, un temps, privilégier le rapprochement avec les Arméniens traditionnels.

## 9. Le Protestantisme et la diversité des perspectives

Déjà juste après les grands massacres de Chrétiens de 1860, constatant la désintégration de l'Empire Ottoman jusque dans le cœur du Moyen-Orient, le Comte de Paris remarquait: »La désorganisation /.../ est moins étonnante à mon avis que la ténacité avec laquelle certaines institutions subsistent au milieu du plus profond désordre, et puisent de ce désordre même une nouvelle force.« Au premier rang de ces institutions, il plaçait »ce lien puissant qui unit chaque communauté religieuse et en fait presque un Etat dans l'Etat; et cette autorité morale du clergé qui consolide l'autorité administrative et judiciaire«. Prophétiquement, il déclarait qu'»il serait aussi impossible aujourd'hui de les prendre pour bases d'une nouvelle organisation politique, qu'imprudent de les en exclure« (Comte De Paris 1861, 122–124). L'échec du Pacte National libanais, répartissant les fonctions gouvernementales d'après l'importance des communautés religieuses, et en même temps le renforcement de chacune de celles-ci au milieu des troubles face à l'anéantissement du Pouvoir central, confirment cette intuition.

Il est en effet très difficile, pour quelqu'un qui n'a pas vécu sur place, de comprendre la nature du lien confessionnel chez les orientaux. Jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle les rivalités mesquines entre communautés dominaient en temps ordinaire, mais l'union des Chrétiens se faisaient spontanément en temps de crise parce que c'était le christianisme comme tel qui risquait d'être mis en question. Ce siècle a introduit, sous l'influence européenne, des idéologies nouvelles qui accentuent les divisions entre Chrétiens, voire même en introduit à l'intérieur de chaque communauté.

Mais il serait illusoire d'attribuer cette érosion au seul phénomène politique. Elle se faisait déjà jour auparavant sur le plan religieux. L'auteur que nous avons cité constatait, par exemple, que les Catholiques n'étaient pas unanimes: si les Maronites étaient spontanément tournés vers l'Occident, les Melkites, disait-il, »ne sont catholiques qu'à la condition de ne devenir jamais latins«.

Le Protestantisme, qui a commencé à œuvrer vers 1830, est un bon révélateur de ces disparités, malgré sa faible implantation. En effet, n'étant pas lui-même unifié, il

a respecté les diversités des Eglises locales, se modelant en fonction de la nature de chacune. Le Protestantisme introduit donc au Moyen-Orient un paradoxe très instructif: d'une part il est considéré par la grande majorité des autochtones comme un phénomène de secte, ce qui est parfois justifié par le sentiment affiché par ses adeptes orientaux d'être les «vrais Chrétiens», sentiment propagé par les premiers missionnaires, alors qu'actuellement plusieurs de ceux-ci jouent au contraire la carte de l'œcuménisme; d'autre part le Protestantisme accentue la division, déjà introduite par le Catholicisme, à l'intérieur de chacune des Eglises, dont certaines ont ainsi à la fois une branche originelle, une branche catholique et une branche protestante.

Les missions protestantes ont d'abord considéré les anciennes Eglises du Moyen-Orient avec beaucoup de condescendance; selon une revue protestante de l'époque, «ces anciennes Eglises /.../ n'ont presque plus de chrétien que le nom. /.../ Dans ces Eglises l'antique foi [est] étouffée sous le poids des superstitions et des ordonnances humaines. /.../ On s'accorde à reconnaître qu'il y a plus d'avilissement, d'ignorance, d'immoralité chez les Chrétiens que chez les Turcs.» Seuls les Arméniens échappent un peu à cette condamnation. Ils sont considérés comme ayant plus de «moralité», et les missionnaires notent, de ceux parmi eux qui adoptent le Protestantisme, qu'ils paraissent «sentir vivement la culpabilité du péché, chose très rare dans ces Eglises.» (Feuille religieuse du Canton de Vaud, 26 avril 1840, 258–259; 264)

Après les Arméniens, ce sont les Nestoriens qui jouissent du meilleur jugement. Non pour les mêmes raisons: «Les mœurs de ce peuple ont quelque chose de patriarcal qui plait; mais elles offrent aussi des traits d'une rudesse toute païenne». Il est vrai que c'est la seule communauté que les missionnaires considèrent comme ayant plus de moralité que leurs dominateurs musulmans («La chasteté, surtout, est parmi les Nestoriens en grande estime»). Mais ce sont surtout des motifs doctrinaux qui jouent ici: «L'Eglise Nestorienne se distingue par sa simplicité et sa pureté de toutes les nombreuses Eglises d'Orient. Elle repousse l'adoration des images; une simple croix suspendue dans chaque maison est fréquemment baisée, mais rien de plus. Du reste, point de confession auriculaire, point de purgatoire, point de sacrifice de la messe, point de célibat des prêtres. Elle met au-dessus de tout la *Bible*, qu'elle ne possède, il est vrai, que dans l'ancienne langue syriaque, inintelligible au peuple. Aussi les Nestoriens ont-ils pu, à bon droit, être appelés les Protestants de l'Orient.» (24 avril 1842, 227; 228; 233) Par suite, l'opposition aux Chaldéens (Nestoriens ralliés à Rome) a-t-elle été très forte, les événements favorisant très vite ces derniers au détriment des Nestoriens indépendants qui commencent à être décimés par les Kurdes et les Turcs dès 1842.

Les Maronites sont restés imperméables au Protestantisme, qui les a d'autant plus sévèrement jugés qu'il avait par contre une certaine audience auprès de la secte islamique marginale des Druzes, lesquels étaient leurs principaux ennemis. Il est intéressant de noter que, de ce fait, les aspects sociopolitiques commencent à faire leur apparition dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, puisque les Protestants ont envisagé de se répartir la tâche en fonction de leurs structures ecclésiastiques: les Américains presbytériens œuvraient auprès des Druzes à cause des

»circonstances civiles de ceux-ci, l'absence de cérémonies dans leurs habitudes ou leurs rites religieux, la coutume de traiter toutes leurs affaires dans l'assemblée des chefs«, alors que les Eglises Episcopaliennes »conviennent mieux à la plupart des Eglises d'Orient« (17 juillet 1842, 329). Il est très vraisemblable que ce préjugé de »démocratisme« soit à l'origine de la nette faveur des Druzes auprès de l'intelligentsia progressiste européenne, au détriment des Chrétiens dans le récent conflit du Liban.

Les Eglises Grecques se sont opposées aussi fermement au Protestantisme que les Eglises Uniates, tandis que l'Eglise Copte restait, de l'aveu de celui-ci, »dans une indifférence complète« (17 juillet 1842, 329). Aussi certains missionnaires anglais ont-ils transporté en Orient la querelle entre haute et basse Eglise. Ils reprochaient à leurs propres évêques de se compromettre en reconnaissant le clergé corrompu des Eglises d'Orient, et vantaient, par opposition, la docilité du peuple quand il n'est pas perverti par celui-ci; ce qui ramène aux considérations sociopolitiques indiquées plus haut.

## 10. Conclusion

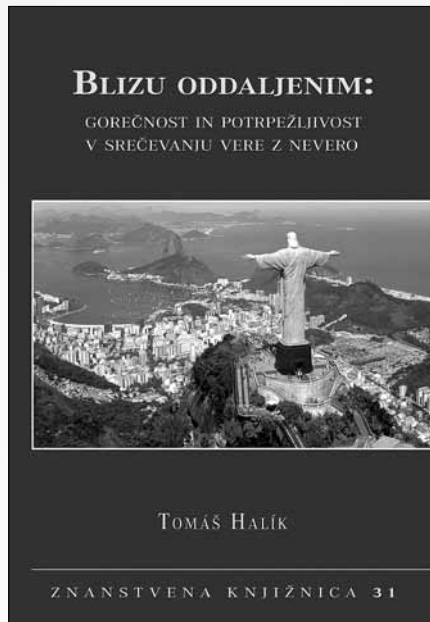
---

Extraordinaire creuset où se sont confrontées, dans les débuts du christianisme, presque toutes les formes de spiritualité que celui-ci amenait avec lui, la Chrétienté du Moyen-Orient n'a pas vu son rôle disparaître entièrement après l'élaboration de la »théologie«. On a cru qu'elle s'était enlisée dans des positions marginales, voire sectaires. En fait, réduite dans ses possibilités par la domination musulmane, mais stimulée par les apports catholiques, voire protestants, elle a gardé cette puissance de découverte qui fut sienne dès le début. Les conflits armés contemporains sont le contexte douloureux de toute gestation. Il serait certes excessif d'attendre l'apparition d'un nouveau IV<sup>e</sup> siècle, où, après les grandes persécutions de la fin de l'Empire Romain, le Moyen-Orient fournissait la plupart de ses plus grands docteurs à l'Eglise Universelle. Mais il serait juste de voir dans ce qui émerge péniblement le rappel d'une diversité inhérente au message chrétien et la nécessité d'une vision pluraliste.



## Références

- Béledian, Krikor.** 1994. *Les Arméniens*. Turnhout: Brepols.
- Cannuyer, Christian.** 1996. *Les Coptes*. Turnhout: Brepols.
- Comte De Paris [Louis Philippe D'Orleans].** 1861. *Damas et le Liban: extraits du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860*. Londres: W. Jeffs.
- Dick, Ignace.** 1994. *Les Grecs Melkites-orthodoxes et Catholiques Grecs des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*. Turnhout: Brepols.
- Mécérian, Jean.** 1965. *Histoire et institutions de l'Église Arménienne*. Beyrouth: Imprimerie catholique.
- Mouawad, Ray Jabre.** 2009. *Les Maronites*. Turnhout: Brepols.
- Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant.** 1724. T. IV. Paris: Guillaume Cavelier.
- Ormanian, Malachia.** 1954. *L'Église Arménienne*. 2<sup>e</sup> éd. Antélias: Catholicossat arménien de Cilicie.
- Sélis, Claude.** 1988. *Les Syriens orthodoxes et catholiques*. Turnhout: Brepols.
- Teule, Herman.** 2008. *Les Assyro-Chaldéens*. Turnhout: Brepols.
- Thorosian, Hiranth.** 1951. *Histoire de la littérature arménienne*. Paris: Librairie des Cinq continents.
- Troupeau, Gérard, éd.** 1969. *Le Livre de l'Unité de la Foi de 'Alî Ibn Dâwud al-Arfâdî*. Melto n° 2. S.l.: s.n.
- Troupeau, Gérard.** 1985. Une réfutation des Melkites par Sévère Ibn al-Mouqaffa. In: *After Chalcedon: studies in theology and church history offered to Professor Albert Van Roey*, 371–380. Louvain: Peeters.
- Volney, Constantin-François de Chasseboeuf.** 1787. *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*. 2 vol. Paris : Voland.
- Zaki, Magdi Sami.** 2005. *Histoire des Coptes d'Égypte*. Paris: Editions de Paris.



*Tomáš Halík*  
**Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero**

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 129–141  
 UDK: 091=124:271.2  
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 01/2016

*Vladimir Vukašinić and Jovana Pavlović*  
**Regula morum et ordinum sacerdotalium:  
 Latin Manuscript Contemporary  
 to the Metropolitan Vinćentije Jovanović**

*Abstract:* The article explains the Church legal document *Regula morum et ordinum sacerdotalium* influence on spiritual life in the Archdiocese of Belgrade and Karlovci organization in 1732. Textual and paleographic analyses provide internal evidence that Latin manuscript is actually a transcription of unpreserved original. The Forty precepts disciplinary organize various aspects of the parochial clergy life bringing testimonies significant for the Orthodox Church History. The first critical edition from a single based manuscript with introductory note.

*Key words:* Church legal documents, Archdiocese of Belgrade and Karlovci, critical edition, Vinćentije Jovanović

*Povzetek:* **Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latinski rokopis iz dobe metropolita Vinćentija Jovanovića**

Članek razloži vpliv cerkvenega pravnega dokumenta *Regula morum et ordinum sacerdotalium* na organizacijo duhovnega življenja v nadškofiji Beograd in Karlovci leta 1732. Tekstne in paleografske analize so priskrbele notranje dokazno gradivo, da je latinski rokopis dejansko prepis neohranjenega izvornika. Štirideset disciplinskih pravil je organiziralo razne vidike življenja župnijske duhovščine, to pa prinaša pomembna pričevanja za zgodovino pravoslavne Cerkve. To je prva kritična izdaja na podlagi rokopisa z uvodnimi opombami.

*Ključne besede:* cerkveni pravni dokumenti, nadškofija Beograd in Karlovci, kritična izdaja, Vinćentije Jovanović

The Archdiocese of Belgrade and Karlovci lasted from 1726 to 1739 as the result of Belgrade and Karlovci diocese union caused by military and political changes in the first half of the 18<sup>th</sup> century. It was governed by metropolitans Mojsije Petrović (1726–1730) and Vinćentije Jovanović (1731–1737).

Metropolitan Vinćentije represents one of the most significant Serbian *praelatus* actively working on organizing clergy and monastic life during his rule in Karlovci and Belgrade Archdiocese. His well-known *Sacerdotal rules* were issued for the purpose of organization improvement, and its Latin version, edited in Novem-

ber 1<sup>st</sup> 1732 – *Regula morum et ordinum sacerdotalium* (ASANUK, MPA, A 1732, 75) – is edited in the article. Vinčentije's antecessor, Mojsije Petrović was also occupied with the regulation of clergy life in parishes and for that purpose he delivered his own Sacerdotal rules (Točanac Radović 2001, 149), but it was Vinčentije who took one step forward. How it manifested?

Metropolitans in Karlovci endeavored to regulate the spiritual life of the parochial clergy and monks by special Church legal and disciplinary documents – The Rules. On one side, there are based upon ancient Christian Church tradition familiar to such forms and types of the clergy life regulation, but, on the other side, The Rules appearance predominantly follows contemporary practice promoted by the spiritual reform of the Russian czar Peter the Great (1672–1725) and archbishop Theophan Prokopovič, (1681–1736) finding its essential fulfillment in *Duhovnyj Regulament'* (Benešević 1914), the central legal document defining The Russian Orthodox Church status in the so-called *Synodal period* (from 1721 to 1917). This fact should be particularly applied to metropolitan Vinčentije Jovanović who governed Karlovci and Belgrade Archdiocese contemporarily to Teofan Procopovič redirecting spiritual life and reorganizing the Russian Church. The relationship between reformativ actions of metropolitans in Karlovci and *Duhovnyj Regulament'* has already been questioned several times in Serbian historiography. After Tihomir Ostojić (1907) and Mita Kostić (1958), Vladimir Vukašinović (2010) and Vladislav Puzović (2014) dealt with this issue, the latter providing detailed analysis of the *Duhovnyj Regulament'* influence upon sacerdotal and monastic rules.

Concerning the Rules contemporary to Vinčentije Jovanović (in further text: *REGULA 1732*), their historical and theological analysis shows that metropolitan attempted to disciplinary organize the parochial clergy life in the various aspects of their service. Behind the obligatory clergy suit standardization (6) or endeavor to carefully conduct the administrative affairs such as keeping the registers of the baptized, married and the deceased (53) or the protopresbyteric system enforcement in order to regulate parochial service (38) lies the awareness that without well-organized diocese structure, the Church service and mission would encounter great difficulties.

Disciplinary endeavors of *REGULA 1732* aren't meant for the clergy only. They see to lay people regular service attendance (20) as well as controlling monks charity raisers' patronage, monks seeking charity interrogation about episcopo in charge blessing (32). Source *REGULA 1732* is predominantly concerned with parishioners' and priests' Eucharistic life. Firstly, metropolitan insists on liturgy order and altar component precise definition as well as impeccable cleanliness (14 and 15). Besides, he determines the quality of bread and wine offerings during liturgy (11) and defines who is allowed to offer Eucharist (10) and where and how to preserve the mystery for the sake of the sick (12 and 13).

When two or more priests are at the service in the same church, they can serve the matines and vespers regularly, but the Holy Liturgy in this case could be served every day (9).

Manuscript *REGULA 1732* provides various approaches to the Sacrament of Confession and Penance, making it obligatory for the clergy as well as pious flock (3). Pastoral discerning and the basic knowledge of psychology is expected of a priest during confession of believers (21) who are supposed to be given so-called *Confessional note* (Lat. *Schedula spiritualium*) as a proof that their spiritual duty is fulfilled. Priests were not allowed to offer the Holy Communion to the believers without notes (27). Besides, document establishes special Eucharistic discipline for those who avoid Confession and Communion preventing them from entering the Church (30), whereas encouraging Eucharistic life of those without spiritual hindrance (31). The regular annual confessions are allowed to be heard only by the spiritual fathers who have special sacramental blessing for that purpose (32), while in death case all the clergy is permitted.

According to *REGULA 1732*, before receiving the Sacrament of Holy Matrimony, a priest had to examine if bride and bridegroom know the essential truths of the Christian Faith, more exactly, the basic Confessional texts (19).

Besides Confessional notes, there was also marriage note proving available marital status of a candidate as well as his consent to the marriage (33). *REGULA 1732* discourage practicing *Matrimonia mixta* (34). The Sacrament of Baptism and Holy Matrimony should be performed only in churches, that's what *REGULA 1732* says, assuming immersion, not soaking to be recommended and desirable form for the Baptism (18).

Metropolitan Vinčentije dedicates special attention to the rites associated with the Christian death of the diocesan flock emphasizing the role given to the parochial clergy in this events. Priests were obliged to provide Confession, Anointing and Communion for dying parishioners (17). The Holy Eucharist is carried to the sick in the solemn procession, preceding the two ministers holding the candle, followed by the priest (16). The deceased were buried out of the church, either in portal or in special tombs (28), and so *REGULA 1732* fails not to describe their grave cross description (29).

Moreover, *REGULA 1732* also regulates education of both prospective and active male clergy. Children of the clergy have the privilege of religious education on the path to honorifics and titles (23). The priesthood must regularly read the main religious books and manuals, so-called *Five mandatory books*, uttering-reading them repeatedly along the year (1).

This was particularly related to liturgical issues since Vinčentije Jovanović was promoting the new »style« of liturgy in order to be establish among the priesthood in the Archdiocese of Belgrade and Karlovci (24).

The method of repeated readings, in other words, same text repetition resulting in memorizing its content, was also intended for believers who were read the Texts of Confession of Faith after the liturgy (2). In the end, it should be mentioned that the priesthood was commanded to read and memorize *REGULA 1732* (40).

Political realities exist in *REGULA 1732*. They reflected in Church's intention to prepare believers through pastoral guidance not only for the service to the Holy Roman Empire but also to give their lives for the emperor (39).

The preceding chapters provide theological interpretation introducing the first edition of the important Church Legal Document. Concerning editorial principles, the primary criterion for scribal features preservation presents contemporary orthography manuscript congruence. Codicological analysis indicate the document containing no page numbering and stable page format. This was a doubtful point where decision was made to carefully follow the chapter division of the manuscript and its single line spacing between each section. Vertical line (||) marks the end of original page.

Abbreviations were expanded without indications in the text. Emendations suggested by the editor were marked by pointed brackets < >. The document was revisited and numerous orthography corrections were made. Nota bene, word *gasam* in chapter five is rewritten as *gazam* in order to conform the standard orthography and pronunciation. Similar example was found in chapter six where the form *sarcitas* was emendated by crossing out syllabus *-Cl*. Only the correct form appears in the edition. The predicate omission makes a sentence in chapter five unclear. It originally reads: *Ad haec singulares canones suos, quo ad orandum Dominum Deum nunquam omittant*. Lacuna is indicated by three asterisks in pointed brackets <\*\*\*> since it was based on deficiency of sentence sense.

The document delivery to the archbishop of Belgrade in 1732 is quoted in the colophon on the last page. It reads as it follows:

+Publicatum est in congressu nostro Belgradi, datumque in residentia nostra Archiepiscopo metropolitana belgradiensi Novembris 1, Anno Domini 1732.

Published at our Belgrade council in our archbishop's metropolitans residence in Belgrade on 1<sup>st</sup> of November, in the year of our Lord 1732.

Two scribal hands wrote the *REGULA 1732* in Latin cursive script (Thompson 1899) using only black tint without any calumnations. The first scribe wrote most of the document. The second scribe appears only at the end of the chapters 19 and 39 presumably in order to temporarily replace the first scribe. The abovementioned deficiency of sense in chapter five indicates not only lacuna, yet the typical scribal error highly unlikely to be made by the creative author concerned about the main idea of the sentence. Therefore, it is very probable that the manuscript *REGULA 1732* is transcription of unsaved Latin original. The annotation affixed to the document is written by the third scribe. It could be discussed if this was later interpolation in the text. Chronological congruence between the colophon and the descriptive annotation provides internal evidence for placing the document in its historical context. The scribal features, orthography as well as syntax and lexical analysis of *REGULA 1732* provides evidence for graphic and stylistic pattern defining. The results should be used in future research at SASA Archives in Sremski Karlovci (Arhiv SANU u Sremskim Karlovcima).

There are used underlined Arabic numerals with two small lines on the right side in order to signify the passage numeration (e. g. 10//). In comparison to that, the ordinary numbers in the text were written combining Arabic numeral with the appropriate case ending. Both components stand in the same line with a dash

beneath (v.g. 2da parte for *secunda parte*, 35). This characteristics wasn't preserved in the edition. The standard Latin abbreviations are expanded in the interest of contemporary reader: *v. g.* (Lat. *verbi gratia* »for example«, 29), and *9bris* (Lat. *Novembris* »November«, 40).

Abbreviations occur in *Nomina Sacra* (Traube 1907), enclitic *-que*, conjunction *vel* (abb. v), particle *non* (n) and preposition *per* (p). The word *Dominus* »Lord« was regularly contracted and denoted by slightly curved vertical line as a general abbreviation sign (v. g. *Dñi* for *Domini*, 1; *Dño* for *Domino*, 1; *Dñum* for *Dominum*, 5). Truncation of the final syllabus *-UM* is progressive feature: *mysterior(um)*, 1; *sacramentor(um)*, 1; *maritor(um)*, 19. Supralinear ligature is used to signify truncation. Enclitic *-QUE* is written as a ligature formed by letter Q and the subscribed mark resembling Arabic number 3. The word *caeteror(um)q(ue)* (9) presents an illustrative example of supralinear ligature and subscribed mark combination. The Arabic number 3 also marks syllabus *-UR* truncation (Capelli 1982, 20): *celebret(ur)*, 9. We found one case of superscript vowel that stands only for itself (*virtůsa*, 10). This is the result of later text emendation that shouldn't be confused with abbreviations.

The editor's sole intention was not to intervene the orthography *per se*, because Latin document *REGULA 1732* is extant in a *codex unicus*. Closer examination of the orthography indicates high level of Classical Latin (in further text: CL) norm appliance (Herman 2000, 31). The consistent preservation of CL norm through avoiding of diphthong reduction (*ae* > *e*, *oe* > *e*) was observed in the following examples: *poenitentia* (1, 21), *poena* (3, 5, 40), *oecumenicus* (20); *caeruleus* (6, derived from *caelum* »sky«), *saepenumero* (3, 40), *saepissime* (34), *praecipitum* (x5), *praesertim* (3, 14) *praesupposita* (8), *aeternam* (9), *praeter* (16), *saecularibus* (20), *praedicandi* (20), *praedicet* (20), *praedicient* (34), *miseri cordiae* (x3), *aequalis* (24), *praeseferentes* (31), *praesumant* (33), *praestare* (40), *Caeseroregia* (39), *caeteris* (40), *memoriae* (40). The diphthong *AE* was signified as a ligature. Nonstandard spelling such as *caeterorum* (9) and *caeteris* (40) also appears as the result of diphthong reduction absence. Although *ceterus*, *a*, *um* standard form, the original feature is also correct and therefore remains unchanged in the edition.

It is clear that the author aimed at classical orthographic norm since few cases of *Y>I* vowel change noticed. Frequently used theological terms such as *mysterium* (x5), *presbyter* (x44) and *symbolum* (8, 19) were written following CL rule and, therefore, conforming to the Greek model (cf. Gr. *μυστήριον*, *πρεσβύτερος* and *σύμβολον*). The pattern is confirmed in *hapax legomenon* such as *Apocalypseus liber*, 1 (*ἡ Αποκάλυψις*) and *synaxeus*, 27 (*σύναξις*). Scribe persistently hesitates between *liturgia* (20) and *lyturgia* (x2) causing coexistence of both graphic forms within the document. However, overwriting of *liturgia* repeated more than once (2, 9) indicating that the form *lyturgia* was conceived as more erudite and correct. This example could be explained as orthographic hypercorrection case (cf. Gr. *λεἰ τ ουργία*) that certainly reveals basic tendency towards CL precept appliance. At this doubtful point editor decided to uniform orthography in order to conform to the rule and to avoid confusion.

It is most likely that writing mistakes such as *stamnea vasa* (13, correct form: *stannea* or *stagnea* »an alloy of silver and lead«), *diecaesibus* (40, instead of *diocesibus*, cf. Greek διοίκησις) and *Euhilogii liber* (1, instead of *Euhologii liber*, cf. Greek Εύχολόγιον) appeared due to pronunciation or simple neglect. The spelling *Tipycon* (24) and *qualemanque* (31) were unconscious omissions that should have been replaced with *Typicon* (Gr. Τυπικόν) and *qualenamque*. In the eight chapter grammatically incorrect Gerund form *oretendi* appears in the following sentence: ut sciant o r e t e n d i Pater noster; Ave Maria: 12 articulos symboli Orthodoxae fidei, et 10 praecepta decalogi. Editor's suggests emendation *orationes* (Niermeyer and Kief 1976, 742) placing it in the pointed brackets.

Greek loanwords with aspirated consonant TH and CH were spelled according to the artificial CL norm: *Virtutes theologicas*, 2 (cf. Gr. θεολογικός), *Timotheum*, 7 (Τιμόθεος), *Orthodoxae fidei*, 8, 37 (ὀρθόδοξος); *Christus* x5, *Christiani* x3 (Χριστός, Χριστιανοί), *Catechisim librum*, 1 (Κατήχησις), *Euchilogii*, 1 (Εύχολόγιον), *eucharistia*, 1, 10 (εὐχαριστία), *scholam*, 23 (σχολή), *archiepiscopus* x5, *archiepiscopalis*, 24 (ἀρχιεπίσκοπος), *schedula* x4 (σχέδος). On the contrary, in few examples deviation from conservative norm was observed: *blasfemia*, 37 (CL *blasphemia* or *blasphemium*, Gr. βλασφημία), *parohus* x5 (CL *parochus*, Gr. πάροχος) and *monahus*, 32 (CL *monachus*, Gr. μοναχός).

Consonant substitutions, palatalization and CT>T reduction (Eliot 1997, 4) never occurred in *REGULA 1732* (v.g. *baptizaverit*, 35, *sanctus* x19, *interrogatione*, 19).

The original punctuation is adequately clear even for modern scholars. Capitalization of Divine persons in The Holy Trinity as well as personal names, titles and places is taken from the source. The New Latin precise distinction between vowel I and consonant J along with vowel U and consonant V reflected upon graphia of *Evangelium* (2) and *eucharistia* (1, 10) as well as frequently used *ejus* and *etiam*. Consonant generalization was observed only once in the form *etjam* (21) and this original orthography feature is preserved.

The long S (ſ) appears only in medial position forming ligature with the following letter S (e. g. *inceſanterque*, 1). The edition is without the mark. Assuming the accuracy of the estimate just made, we discover the scholar highly proficient in Latin behind the transcription.

## Conclusion

The Church-Legal Document *Regula morum et ordinum sacerdotalium (REGULA 1732)* that provides the vivid reconstruction of clergy life and its organization during 18<sup>th</sup> century could be transcription of unsaved Latin original and, therefore, further research in The SASA Archives in Sremski Karlovci is necessary. The hypothesis is based on the typical scribal errors observed as well as lacunas requiring conjecture. Although codicological analyses indicate the document lacking stable format along with the Vincentije's original seal and signature omission, the



editor still believes the data provided in the colophon on the last page to be trustworthy since chronological congruence between the colophon and the descriptive annotation observed. Manuscript *REGULA 1732*, therefore, should be considered as formal document providing reliable evidence of Vinčentije Jovanović's reform and the new »style« of liturgy promotion. Interest in *REGULA 1732* probably goes beyond Vinčentije's epoch since the third scribal hand was identified in the annotation affixed to *REGULA 1732*. Besides the parishioners' and priests' Eucharistic life, the rites associated with the Christian death of the diocesan flock were also most carefully described which could indicate the high mortality rate in turbulent times especially of infants and children (chapters 16 and 17). It seems that the manuscript surpasses the spiritual life and the clergy organization reconstruction since it bears historic evidence of internal relations between the Holy Roman Empire and Vojna Krajina (*Militärgrenze*) as well as religious antiques in the early 18<sup>th</sup> century.

**Regula morum et ordinum sacerdotalium, quibus debent presbyteri et diaconi instrui, ac dirigere vitam suam, fungique officio suo sacerdotali, prouti intra et extra ecclesiam in domo propria, ita etiam in omni loco.**

1. In primis, debent presbyteri et diaconi, ut ministri Christi, et dispensatores mysteriorum ejus, semper timorem Dei in corde suo habere, incessanterque diu et noctu erudiant, lege Divina, qua continetur in Scriptura Sacra, ut possint bene et intelligenter universam cognoscere legem Domini, ac interrogantibus se de lege et ritu recte, nec non audacter respondere queant. Ad hoc etiam omnino requiritur ac necessarium est, ut quisquis presbyter si non plus tunc hos 5 libros habeat: 1. novum testamentum, quod debet totum per annum unum 9 perlegere vicibus, cum conclusione libri Apocalypseos. 2. Catechisim librum, quem etiam perlegere debet unum per annum 12 vicibus. 3. Decalogum cum explicatione, quod pariter perlecturus est in annum 26 vicibus. 4. Missale cum explanatione, ubi docetur quomodo deberet presbyter et diaconus semet ipsum prae parare ad celebrationem sacramentorum, praecipue sacrosancta Eucharistia, et hunc librum sapissime legat, recentique teneat memoriā, necesse est. 5. <Euchologii liber> ubi scribuntur cum quadam explicacione omnia sacramenta numero septenario; scilicet: baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo, matrimonium, expressa, et a Christo Domino constituta.
2. Omnis presbyter et diaconus, clericus etiam atque quisque particeps servitii ecclesiastici, sciat 10 praecepta decalogi memoriter, similiter 10 praecepta ecclesiastica, 3 consilia evangelica, 7 sacramenta superius enumerata, quorum etiam sacramentorum materiam et formam perbelle calleat: 3 virtutes theologicas; 4 virtutes evangelicas sive cardinales; 7 dona Spiritus Sancti; 9 etiam fructus Spiritus Sancti; 7 opera misericordiae carnalis, pariter etiam 7 etiam opera misericordiae spritualis; 7 peccallta mortalia, et illis 7 contrapositas venerabiles Virtutes; 6 peccata in Spritum Sancti; 4 etiam peccata clamantia in caelum; 9 beatitudines evangelicas; 5 sensus externos et internos; 4 novissima. Et hac omnia



diebus dominicis et festivis post matutinum et liturgiam divisim ae explicabiliter populo enarret.

3. Presbyteri et diaconi ut habeant suos cpirituales rite ordinatos, et sapenumero conscientiam suam coram illis mudent, praesertim vero quadrupliciter 4 jejuniis per annum unicum, quisque presbyter et diaconus coram spirituali suo confiteatur, alias enim disgradationi et poena ecclesiastica omnino subibit.
4. Presbyteris, diaconis, et clericis, nullo modo permittitur, imo fortiter interdicitur inhonesta et crapulosa non solum loca visitare, verum et domi sua, etsi quis pro prandio invitaverit, nimio potu uti ne audeant, per plateas etiam et prandia aliena, licetsi quis petiverit; absque necessitate ne vagentur.
5. Presbyteri dum omnes sunt domi, mox primum post pulsum ante omne initium celebrationis orationum ecclersiarum adeant ecclesiam; ibique cum omni timore, pietate, ac modestia usque ad finem perseverent, nequaquam exeundo ex ecclesia: Si vero quis absque gravi necessitate exiverit, subibit etiam poena in fine scripta, ad gazam scholasticam juxta proportionem regularum conscrip-tarum. Ad haec <\*\*\*> singulares etiam canones suos, quo ad orandum Domi-num Deum nunquam omittant.
6. Vestes suas externas, et pileos parvos ac magnos presbyteri et diaconi ut habeant unius coloris caerulei, et fimbrias non habeant scissas sed sartas sicuti iam inceptum sarcivi et portari.
7. Verba omnes presbyteri et diaconi ut sint absque vitio, sobrii, non crapulosi, non percussores, non contentiosi et: sicuti prima ad Timotheum capite tertio et ad Titum capite primo: satis Sanctus Apostolus Paulus instruxit et erudit.
8. Praesupposita propria sui correctione et instructione; instruant etiam domesticos suos omnes, in timore Dei ut vivant semper, et edoceant illos ut sciant <orationes> Il Pater noster; Ave Maria: 12 articulos symboli Orthodoxae fidei, et 10 praecepta decalogi abque explicatione: explicationem enim eorundem praeceptorum semper duabus elapsis septimanis ipsis perlegere debent.
9. Post emendationem quo ad salutem aeternam domi sua; de ecclesia Dei et mysteriis sanctis, salute etiam populi ita ut provideant. ubi sunt 2 vel 3 presbyteri, ibi ut celebretur liturgia sancta qualibet die sabbati et dominica, diebus etiam festorum Christi Domini, Beatissimae, caeterorumque sanctorum sigularium: ubi vero plures quam 3 sunt presbyteri, ibi qualibet die ut sit liturgia, immutabiliter.
10. Prosporas, seu panem pro consecratione sacrosanctae Eucharistiae, ab illis tantum modo accipiant, qui sunt vita pura, virtuosa, et non suspiciosa.
11. Prospora sive panis ut sit purus, et ex pura triticea farina egregie pictus, nullasque in se ab igne habeat rugas, et ut sit in illo signum bene expressum sanctae crucis et nominis Jesu. Vinum pariter ut sit saporis optimi non acidum, neque vase sordescat, sed prouti potest eligi, eligatur melius.

12. Sacrosanctum corpus Christi in pixide propter infirmos conservatum, tenetur et debent soli tantum modo presbyteri, saepe cum omni devotissima veneratione per cultum latria secunda vel tertia die aspicere, ne aliquo species ab humore vel aliqua alia causa destruantur.
13. Vasa pro conservatione sacrosancti mysterii propter infirmos si impossibile esset, ut sint aurea, vel argentea, <Stagnea> fiant, arborea vero aut argillosa, aut ex vitro nequaquam amplecti audeant.
14. Ecclesiam presbyteri ut teneant pure, absque pulveribus et araneis: praesertim altare, et in altare idiotis introitum non permittere, minister vero qui inservit altari, candelas accendit, ut sit electus, purus, et absque ullo peccato mortali.
15. In mensa sacra presbyteri prorsus nil ponant: praeter Evangelium, Missale, crucem, mysteria sancta, et caeteras sacras vestes.
16. Cum presbyteri iverint ad infirmos communicatum eos: induant apparatus, et habeant praeuntes sibi duos candeliferos vel saltem unum cum candela accensa vel lampade. Aliter vero nequaquam praeter necessitatem callus inopinata mortis faciant. Ad hac etiam ut instruant populum cum viderint sacerdotem sacrosanctum mysterium ad infirmum portantem, pileos moveant, et maxima cum devotione prona fronte cultum latia coram calice praestent.
17. Enarrent Presbyteri parohis suis et inculcent hoc, ut semper significant illis, de mortuis ante summam debilitatem eorum, ne aliquis moriatur sine confessione et comunione: partier etiam et infirmos pueros vel maxime recenter natos, debiles manifestent sacerdotibus, ne aliquis absque baptismo quod avertant superi fati cedat.
18. Baptismus infantibus extra ecclesiam ne exhibeatur, nisi summa mortis urgeret necessitas, neque debent abluere tantum infantem, sed totaliter submergere ter, in nomine sanctissima Trinitatis.
19. Pariter etiam et matrimonium extra ecclesiam nequaquam porrigatur, post prandium etiam et absque omnimoda interrogatione et inquisitio ne utriusque persona maritorum, ut fiant perfectum consensum, dum confessionem non absolverent, aut nescirent: Pater noster. Salutationem angelicam, Symbolum fidei, et 10 praecepta Decalogi, non perficiatur; et hoc, saepenumero presbyteri populo in ecclesia explicent, quia si hoc non explent ut supine scriptum est, matrimonium non consequentur.
20. Omnino omnes debent presbyteri praecipue pagienses, quibus vero mandare, movere et cogere parohos suos, non solum senes, aut juvenes sed et parvos pueros utriusque sexus, ut diebus dominicis, et tempore festorum adeant ecclesiam: resistentes vero nomine nostro commonefacere, et iudicibus saecularibus urgere et impellere; post matutinum autem et liturgiam hac 4 dicant illis sacerdotes Pater noster; Ave Maria: Credo in unum Deum: et decem praecepta decalogi: etiam edoceant eos quomodo se cruce sancta signaturi essent. Si insuper sacerdos habuerit donum Dei praedicandi, ergo qualibet die dominica et festi-

va praedicet populo verbum Dei; prouti et synodi 6tae Oecumenica canon 19 dicit.

21. Debent presbyteri scire vel maxime hoc, quomodo in confessione cum poenitentiam agentibus procedendum sit? si enim viderint aliquem frigidum in amore Dei, et absque ulla contritione cordis accedentem ad se, tunc tali debent horrendum tribunal Dei proponere: si autem viderint aliquem dubitantem et ad desperationem declinabilem, talem debent erigere et confirmare spe infinita clementia et misericordia Divina: et sic deinceps, debent instruere quomodo peccator peccaminosum suum frangeret habitum, faceretque dignos fructus penitentia? quomodo visitare et consolari infirmum? quomodo confortare sermone suo moribundum? quomodo denique capite damnandis et jam ad mortem ducendis in ultimo agone vitae, etiam infinitam misericordiam et spem in Deo ponendam proponendum sit? Certe enim hac sunt, vel maxime necessaria debita presbyteris.
22. In quolibet castello partier ac in quolibet fossato ut sint 4 candeliferi, rure autem quolibet sint 2 candeliferi, et dum inserviunt celebrationi ecclesiastica, induant stolas sibi proprie ad hoc munus factas.
23. Protopresbyteri et Presbyteri mittant filios suos propter studendum libris ad scholam, qua invenitur penes Residentiam Episcopalem, et ut instruant eos in scientia, virtute, et pietate, ut et illi cum pervenerint ad perfectionem vitae, fiant digni suscipere ordinem; ad alios vero labores mundanos, non promoveant eos.
24. Presbyteri qui nesciunt ordinem ecclesiasticum et ritum, licetsi et senes fuerint, mox, dum mandabitur, illis ad archiepiscopo vel episcopo, ut absque omni excusatione sint parati venire ad residentiam archiepiscopalem vel episcopalem, et hic ni comuni et publica ecclesia instruantur perficere ordines et canones ecclesiasticos, nec non celebrare sacramenta ut per omnes ecclesias aequalis fiat celebratio juxta <Typicon>; ast non juxta suum arbitrium.
25. Benedictio aqua ut sit in ecclesia quolibet mense prima die mensis librarii, non caelestis novilunii: et hac aqua benedicta ut semper inveniatur in ecclesia, et in domo sacerdotali, propter nascendos infantes, et aspergenda coinquinata vasa.
26. Etiam oleum sanctum ut habeat quisque presbyter in sua ecclesia, idque ideo, ut olim confessus fuerit infirmum, et comunicaverit illum, videritque illum jam moriturum, statim post confessionem et comunione cum oratione unget infirmum, ne aliquis Christianorum, sive dives, sive pauper, absque illa extrema unctione moriatur.
27. Dum accedunt Christiani in ecclesia ad participationem Sacrae synaxeos, presbyteri exquirant ab illis schedulas spiritualium testificatorias illorum confessionis; utrum sint digni suscipere? necne? absque schedula vero neminem communicare ullo modo liceat.

28. Intra ecclesiam mortuos sepelire nequaquam permittitur, nisi in porticu, circa ecclesiam et in sepulchris communibus, et hac sepulchra ne sint procul a pagis et castellis, sed penes, sintque fortiter circumsepta, habeantque januas cum clausula et unicam in medio magnam crucem bene affixa terra, sicuti et quodlibet sepulchrum potest habere suam crucem.
29. Cruces sepulchrorum ad instar harum, sicuti hac exemplaria monstrant, constituentur, virilis ergo ita verbi gratia , muliebris autem  exprimentur: ast non ita, sicut hactenque simplices arbores cum quibusdam coloribus infigebantur.
30. Si aliquis Christianorum cuiusque ordinis et sexus quolibet anno saltem bis non confiteretur coram spirituali suo, et non communicaretur, talibus presbyteri introitum ad ecclesiam non permittant, et cum illis non conversentur, quo usque resipiscent et poenitentiam agent; debent itaque Christiani confiteri 4 vicibus per unicam annum et hoc 4 jejuniis ab ecclesia institutis.
31. Sciant etiam hoc presbyteri, quo ad omnes Christiani fidei et ecclesia nostra nullum obicem praeseferentes, imo pie ac devote viventes, coram spirituali suo peccata absolventes, tam senes, quam juvenes utriusque sexus, si confessarius dignos eos judicaverit participare, participant, et communicentur, infantes etiam propter fidem offerentium sacrosancta Eucharistia participes fiant. Indigni autem habentes <qualenamque> abicem comunionis nullo modo accedent: et presbyteri eis hoc sacratissimum sacramentum sufferre debent. Il
32. Jeromonahi qui propter expetendam eleemosinam ambulant per <dioeceses> si non habuerint ab ordinario episcopo scripto tenus datam sibi facultatem suscipere homines confitendos confiteri non audeant, imo talibus presbyteri non permittant, inficias autem euntes episcopo significant: nec hoc solum sed et qui absque testimonio episcopali monahi eleemosinam petunt, actutum in residentiam episcopalem sub aresto dimittant.
33. Non praesumant presbyteri vinculo matrimonii aliquem ligare, donec adtulerit ab episcopo suo vel ejus vicario schedulam, qua testificaret rituale matrimonium fore, imo obtenta schedula non dimittant puellam vel viduam illigatam; propter multos ex es coincisuros casus; insuper autem si aliquis venerit pro filio, vel pro fratre, vel pro cunque affine suo expetere puellam vel viduam absque specie ejus, qui vult eam pro muliere sibi acceptare, non permittant presbyteri talem fieri consensum, quia non esset firmus.
34. Praedicient presbyteri suis parohiis ut a Romano Catholicis pullas vel viduas nullo modo petant, neque sibi pro mulieribus acceptent, neque contra; suas etiam puellas vel viduas ipsis pro mulieribus dent; idque ideo, quia ex eo multa sapissime confusiones nostram inter, et illorum ecclesiam Sanctam aborta errant, ne ergo imposterum fiant, omnino expleatur id.
35. Omnes presbyteri sine ulla distractione temporis faciant suos catalogus seu protocol librum, illumque dividant in 4 partes; in prima quidem inscribant nomina baptizatorum infantium, parentum etiam as sponsorum, nec non annum

mensem et diem, locumque ubi natus fuerit, deinde ipse presbyter qui baptizaverit; in secunda eorum qui matrimonium contraxerunt, partier nomina parentum, testium, annum, mensem, et diem locumque: unde? et ubi? illud acceperunt sacramentum in posterum ipse ministrans sacerdos semet ipsum ut inscribat. In tertia: nomina propria vivorum parohorum suorum et mortuorum utriusque sexus ae etiam crescentiae mensem annum et diem, mortis, locumque unde? et ubi? insuper autem absolvitne peccata sua confessione? et utrum communicaverit? utrumque extremam unctionem participaverit ultimo agone vita? necne? significare et inscribere debent.

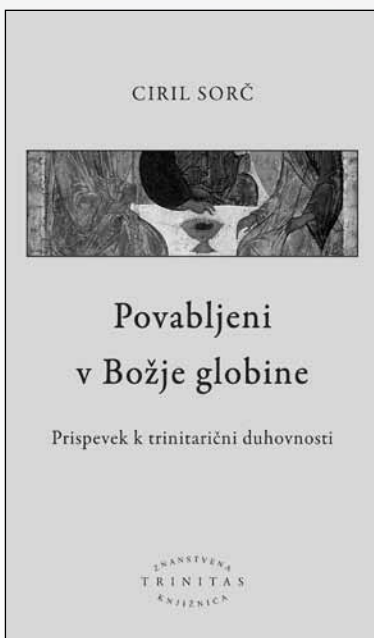
36. Ubi sunt in pagis et fossatis 2, 3 vel plures presbyteri nunquam tamen die casis sive parohia dividatur; sed omnia ecclesiastica munera, fiant ipsis communia, sic enim cum usi fuerint nunquam invidiam, contentionem et quamcunque malitiam inter se habebunt.
37. Si in pagis et fossatis a quocunq proveniret aliqua disordinatio, objurgatio et blasfemia contra fidem ordinem et ritum ecclesiae nostrae orthodoxae, qua indigeret correctione subsidio et emendatione archiepiscopi, vel episcopi, absque ulla mora et depositione debent presbyteri protopresbyteri et igumeni archiepiscopo vel episcopo proprio sui; significare.
38. Protopresbyterum suum presbyteri ut habeant in digna ipso veneratione, obediendo ipsi et parendo in omnibono, absque ulla excusatione et controversia; qui autem contrariabuntur illi severe admonendi futuri sunt.
39. Super hac omnia qua ad commune quasi officium sacerdotale spectare videntur; singularem quodammodo omnes igumeni, protopersbyteri, presbyteri, diaconi et clerici toa denique cohors ecclesiastica in pagis, castellis, fossatis, et ubique locorum existens, omnino tenentur et debent in primis ipsi fidelitatem, veritatem, et justitiam ejus CaesaroRegia sacratissima majestati, Augustissimi Romani Imperatoris invicti, conservare, praestare, et actuali operatione manifestare; simul juxta veba Divi Apostoli Pauli de omnibus quicunque in potestatibus sunt praelati et ordinati fideles ejus sacratissima Majestatis vasali et subditi fideles, Dominum Deum toto ex corde orent, de majore securitate temporum et valetudine ejusque Augustissima Majestatis majus et majus bonum ad successum crescente fortuna. Tandem commissum sibi populum adeantemque fidelitatem commoveant instruunt et erudiant, ut omnem obedientiam submissionem obsequium usque ad ultimam sanguinis effusionem pro ejus Sacratissima Majestate populous effudiat ut pote pro suo legitimo Imperatore etiam mortem ipsam subire ne vereantur. Ad hoc, etiam erudire populum ab Ilomni malo opera abominabili Deo et ejus Sacratissima Majestatis aliquo defectum importante totum omnino populum eruditione sua avertant? Et ad virtutes colendas moveant et stimulent diligentissime.
40. Omnes has regulas sive puneta et omnia in iisdem expressa omnino tenentur et debent protopresbyteri, presbyteri, etiam diaconi totus denique clerus ecclesiasticus observare et explere non sub parva poena et castigatione spiritali

mandamus: caeteris etiam saepenumero reetitare, parlecta autem memoria mandare, mandata ver memoria recenter tenere, et hac eademque ipso actu explere, praestare, et exequi immutabiliter, presbyteri tenentur et debent, ideoque propter immutabilem conservationem horum punctorum, et dignam fide observantiam propria nostra manu subscripsimus, sigilloque nostro munivimus.

Publicatum est in congressu nostro Belgradi, Datumque in Residentia nostra Archiepiscopo Metropolitana Belgradiensi Novembris 1, anno Domini 1732. Sicuti nostris ambabus Eparchiis, ita et caeteris <dioecesibus> Episcopalibus vero mandamus, ut secundum hac omnia puncta superius praescripta ecclesia Dei ducatur, ordinetur, atque perficiatur; totum denique Sacerdotium ut omnino ita semet ipsum dirigat, gerat et teneat immutabiliter, volumus et mandamus.

## References

- Benešević, Vladimir N.** 1914. Duhovnyj Regulament' i stojaščie s' nim' v' tesnoj svjazi dokumenty. In: *Sbornik pamjatnikov po istorii cerkovnago prava, preimuščestvenno ruskago, končaja vremenem Petra Velikago*, 89–250. Petrograd: Kul'tura i Znanie.
- Capelli, Adriano** 1982. *The elements of abbreviations in medieval Latin paleography*. Kansas: The University of Kansas Printing Service.
- Eliot, Goddard Alison.** 1997. A Brief Introduction to Medieval Latin Grammar. In: Joseph Pucci, ed. *Medieval Latin*, 1–53. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Herman, Józef.** 2000 [1967]. *Vulgar Latin*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Kostić, Mita.** 1958. Duhovni regulament Petra Velikog (1721) i Srbi: prilog istoriji našeg racionalizma. *Rad vojvođanskih muzeja* 7:61–91.
- Niermeyer, Jan Frederic, and Kief Cor Van De.** 1976. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: E. J. Brill.
- Ostojić, Tihomir.** 1907. *Dositej Obradović u Hopovu: studija iz kulturne i književne istorije*. Novi Sad: Matica srpska.
- Puzović, Vladislav.** 2014. Uticaj Duhovnog Regulamenta (1721) na sveštenička i monaška pravila Mitropolita beogradsko-karlovačkog Vićentija (Jovanovića). *Zbornik Matice srpske za istoriju* 90:37–54.
- Thompson, Edward M.** 1899. *Paleografia graeca e latina*. Milano: Ulrico Hoepli.
- Točanac Radović, Isidora.** 2001/02. Propisi mitropolita Mojsija Petrovića za sveštenike i parohijane. *Istorijski časopis* 48:147–164.
- Traube, Ludwig.** 1907. *Nomina sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung*. München: C. H. Beck.
- Vukašinović, Vladimir.** 2010. *Srpska barokna teologija: Biblijsko i svetotajinsko bogoslovlje u Karlovačkoj mitropoliji XVIII veka*. Vrnjci-Trebigne: Manastir Tvrdoš.



*Ciril Sorč*

## **Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti**

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

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



Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 143–151  
 UDK: 821.163.6-94:929Jeglič A.B.  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 02/2016

*Bogdan Kolar*

## **Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir**

*Povzetek:* Čas, ko je ljubljansko škofijo vodil dr. Anton Bonaventura Jeglič (1898–1930), je v zgodovini slovenskega naroda zgodovinsko zapisan kot prelomen. V tem času je bilo mnogo velikih dogodkov, ki so postavljali temelje slovenske prihodnosti. Škof Jeglič je čas zaznamoval ne le kot voditelj Cerkve, temveč tudi kot politik in pobudnik številnih odločitev. O svojem delu je pisal dnevnik, ki je pomemben zgodovinski vir in pomaga razumeti dogajanje na Slovenskem v zadnjem obdobju Avstro-Ogrske, med prvo svetovno vojno in v prvem desetletju delovanja Države/Kraljevine SHS. Dnevnik vsebuje informacije, ki so pomembne za poznavanje razmer v Cerkvi, v širši politični skupnosti in v državah, katerih sestavni del je bil slovenski narodni prostor. Z izdajo dnevnika je ta pomembni vir postal dostopen raziskovalcem cerkvene in slovenske narodne zgodovine.

*Glavne besede:* Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937), Avstro-Ogrska, Kraljevina Jugoslavija, prva svetovna vojna, Slovenija, škofija Ljubljana

### *Abstract:* **The Diary of Bishop Jeglič as a Resource for History**

The Most Reverend Dr. Anton Bonaventura Jeglič (1898 – 1930) led the Diocese of Ljubljana during a crucial time in the history of the Slovenian nation. This was a period of big events that established the foundation for the future of Slovenia. Bishop Jeglič made a mark not only as the leader of the local Church but also as a politician and initiator of several decisions. He kept a diary of his work, which has become an important historical resource, for it helps understand the course of events in Slovenian territories during the last period of the Austro-Hungarian Empire, during World War I, and in the first decade of the State/Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenians (SHS). The Diary contains information that is relevant to the conditions in the Church, in the broader political community and in the states that contained parts of the Slovenian national territory. The publication of the Diary has made this important resource available to researchers of ecclesial and Slovenian national history.

*Key words:* Anton Bonaventura Jeglič (1850 – 1937), Austro-Hungarian, Kingdom of Yugoslavia, World War I, Slovenia, Archdiocese of Ljubljana

V letu 2015 sta Nadškofijski arhiv v Ljubljani in Celjska Mohorjeva družba poskrbela za izdajo pomembnega zgodovinskega vira, to je dnevnika ljubljanskega škofa dr. Antona Bonaventura Jegliča (1850–1937, voditelj škofije 1898–1930) . Škof

Jeglič je dnevnik pisal ves čas, ko je bil na čelu ljubljanske škofije, in je nanj gledal kot na pričo zgodovinskega trenutka, v katerem je deloval. Ta prvovrstni vir je bil drugače zgodovinarjem na voljo že doslej, vendar le v omejenih možnostih in v nekoliko prilagojeni obliki. Preučevalci njegovega časa so se pogostokrat sklicevali nanj, saj pomeni pravo kroniko časa in pomaga razumeti ozadje številnih dogodkov, ki bi jih drugače težko razumeli v vsej celoti. Mogoče je ponoviti, kar je bilo izrečeno ob Jegličevem simpoziju v Rimu leta 1990, da namreč dnevnik odgovori na vrsto pomembnih vprašanj in pomaga razumeti mnoga področja, na katera je posegal škof Jeglič in s svojo avtoriteto odločilno vplival; brez tega vira bi vprašanja res ostala odprta (Kolar 1991, 73).

Njegov naslednik v vodstvu ljubljanske škofije, dr. Gregorij Rožman, je v prvem spominu na rajnega škofa Jegliča med sestavine njegove izredne delavnosti uvrstil prav pisanje dnevnika. »Zavedajoč se, da na svojem službenem mestu tke podobo zgodovine svojega naroda, je pisal obširen dnevnik, ki bo nekoč važen vir za versko, kulturno, narodno in politično zgodovino Slovencev. Dan za vse delo ni zadoštoval, del noči mu je moral še služiti. Dnevnik je pisal navadno pozno v noči. Marsikatera sled v dnevniku dokazuje, da je tudi njegovo močno in zdravo telo premagala utrujenost in da mu je omagala roka, ki je vodila pero,« je zapisal škof Rožman v spominskem članku (Rožman 1937). Ob prebiranju dnevnika svojega predhodnika naj bi škof Rožman sklenil, da on sam dnevnika ne bo pisal.

Jegličev prvi zapis v dnevnik je nastal dne 19. januarja 1899, to je, še v prvem letu vodenja ljubljanske škofije: »Želim si zapisati glavne dogodke mojega življenja in pastirjevanja. Danes naj neke stvari kratko opišem.« Nato ga je pisal redno in dosledno vse do svojega odstopa in odhoda v Gornji Grad. Zadnja zapisa segata v leto 1930 oziroma 1932, ko je po daljšem premoru ponovno predstavil svoj poklic in kratek življenjepis. Dne 14. avgusta 1930 beremo: »Konec dnevnika. – Od sedaj dnevnika ne bom več pisal. Obsega pa vsa leta mojega delovanja kot škof. Deo gratias!« Dne 14. novembra 1932 pa je v Gornjem Gradu dodal: »Na čast božjo dodam še nekaj dogodkov iz življenja, v katerih se prav očitno kaže izredna božja skrb za mojo osebo.« Dnevnik v rokopisu obsega trinajst dokaj zajetnih zvezkov večjega formata ali okoli 2400 strani. Vse je bilo napisano lastnoročno. »Dnevnik je pisal sproti, vsakih nekaj dni. Ko pa je bil v časovni stiski, je dogodke popisal za nekaj tednov ali mesecev nazaj. Dnevniške zvezke je jemal s seboj na vizitacije župnij ter potovanja v tujino, tudi v Severno Ameriko.« (Žajdela 2015) Pisanju dnevnika je navadno namenjal pozne večerne ure, ko je bil njegov urad zaprt in je imel možnost, da se je umaknil v svoje zasebne prostore. Nekateri zapisi kažejo, da ga je pri tem opravilu premagal spanec. Občasno si je med obiski na župnijah delal krajše zapise v žepne zabeležke, ki jih je nosil s seboj; tam si je zapisal podatke, vtise, vprašanja, doma si je nato vse uredil, prepisal v dnevnik in dodal podnaslove. Kaka od teh beležk se je še ohranila. Pisanje dnevnika je jemal kot svojo redno dolžnost in je kar nekajkrat obžaloval, da zaradi zaposlenosti ni našel časa za njegovo pisanje. »Zaradi preobilnega posla nisem mogel pisati dnevnika,« je zapisal za 22. oktober 1901. Nekajkrat je mogoče zaslediti, da je dnevnik pisal, ker mu je bilo dolgčas in se je znašel v drugačnih okoliščinah, kakor so bile njego-

ve običajne. Med obiskom v Rimu maja 1905, ko se je udeleževal pogovorov škofov o pravnem položaju glagoljaškega bogoslužja, je zapisal: »Ker nimam dela, mi je dolgčas.« (27. maj 1905) Ko je obiskoval slovenske skupnosti v Združenih državah, je dnevnik pisal zato, da je bil vsaj s čim zaposlen (Jagodic 1952, 387).

V tiskani izdaji obsega dnevnik 1052 strani velikega formata, vanj so vključene skrbno urejene in obsežne opombe pod črto, ki bistveno pripomorejo k boljšemu razumevanju posameznega zapisa. Omenjenih je prek 1300 krajev in skoraj 3000 oseb. Dnevniški zapisi so v prvih letih, nekako do konca prve svetovne vojne, zelo pogosti in sorazmerno dolgi, po vojni pa postajajo vedno krajši in bolj redki. Razlogov za to je zagotovo več, mednje gre uvrstiti pojemanje moči pri škofu in njegovo zmanjšano vlogo v slovenskem javnem življenju. Kljub temu zapisi ohranjajo svojo pričevalnost in dopolnjujejo druge vire iz istega časa.

Škof Jeglič je dnevnik pogostokrat pregledoval, posamezne zapise je dopolnjeval in dele črtal. Mogoče je zaslediti, da je temeljitejši pregled opravil po upokojitvi, ko se je iz Ljubljane umaknil v Gornji Grad. Takrat je popravil ali prečrtal, izbrisal, zradiral ali spraskal imena ljudi, ki jih je omenjal v dnevniku. Ob pregledu se je zavedel, da nekaterih stvari ne bi smel zapisati in da je s takšnim dejanjem po vsej verjetnosti naredil kako napako oziroma prišel pod kako cerkveno kazen. Zato je dne 20. novembra 1932 pisal papežu Piju XI. in mu sporočil, da je v času škofovanja pisal dnevnik »in vanj zapisoval tudi stvari, ki so mu bile zaupane pod obveznostjo molka. Zagotovil je, da dnevnika nihče ne bere in da je iz njega izbrisal zaupne podatke, ter izrazil upanje, da zaradi tega ne bo zapadel v kakšno cerkveno kazen, če pa bi se kaj takega primerilo, je prosil, da ga papež odveže.«<sup>1</sup> Ob izdaji dnevnika so se uredniki potrudili, da so prikrite ali prečrtane dele besedila, če je bilo to le mogoče, obnovili in to posebej označili; besedilo je s tem dobilo še večjo verodostojnost.

## 1. O čem je pisal škof Jeglič?

Dnevnik najprej veliko pove o avtorju. Zapisi namreč vsebujejo škofove številne tudi zelo osebne podatke, razmišljanja, vprašanja in dileme. Ne le da si je ob vsakih duhovnih vajah zapisal sklepe, ki so bili njegov program na duhovnem področju do naslednjih duhovnih vaj, temveč lahko sledimo njegovemu osebnemu zanimanju za teološke avtorje, za številna področja javnega in zasebnega življenja, za ljudi, s katerimi je delil življenje, in za vrsto drugih vidikov; škofa nam kažejo kot krhkega človeka, ki se je pogostokrat znašel v dvomih in stiskah in je trpel zaradi nerazumevanja. Marsikdaj je zapisal stvari, ki so bile zaupne narave. Analitično je ocenjeval svoje nastope, pripravljenost govorov, hitrost, s katero je govoril, dolžino nastopov. Ker na razne žalitve in podtikanja in na izkrivljene interpretacije njegovih posegov marsikdaj ni bilo mogoče odgovoriti neposredno, je to storil v svo-

<sup>1</sup> Osnutek pisma je v zapuščini škofa Jegliča, NŠAL 331, š. 4. O tem več pišeta v uvodu v izdajo dnevnika B. Otrin in M. Čipić Rehar (Otrin in Čipić Rehar 2015, X).

jem dnevniku. Jegličev dobri poznavalec in svojevrstni glasnik njegovih idej, Jože Jagodic, je ob sklepu Jegličevega življenjepisa zapisal: »Zlasti odkar poznamo njegov dnevnik, razumemo tudi vedno bolj ne le vnanje delo, ki smo ga sami gledali, temveč tudi notranje namene in nagibe, ki so Jegliča pri vsem dejanju in nehanju vodili. Nesporno je njegovo heroično notranje življenje in vse njegovo neugnano, iz božjih virov zajemajoče hrepenenje stremelo samo za tem, da bi privedel svoj narod k časni in večni sreči, po Mariji k Bogu /.../« (Jagodic 1952, 411)

S svojimi zapisi je škof Jeglič segel na številna področja javnega življenja, v katero je bil vpleten kot pomembna javna osebnost. Bil je svojevrsten kronist svojega časa, narodnega in cerkvenega življenja; glede tega je čutil kar neke vrste dolžnost, kateri se je zavezal s sprejetjem službe voditelja ljubljanske škofije. »Ta impozanten dnevniški opus lahko označimo za kulturni spomenik najvišje vrednosti, saj je izjemno pomemben kot temeljita kronika tistega časa tudi za razumevanje duhovne biti slovenskega naroda.« (Žajdela 2015)

S svojimi zapisi je posegal na notranje cerkveno področje; to je bilo navsezadnje tudi njegovo temeljno škofovsko poslanstvo. Z delom v škofijski pisarni, z dopisovanjem z župnijskimi uradi in z drugimi cerkvenimi ustanovami, tudi z osrednjim vodstvom Cerkve in s predstavniki papeža na Dunaju ali v Beogradu je urejal posamezna vprašanja cerkvenega življenja. Srečanja z duhovniki ob raznih priložnostih so mu dajala možnosti, da je spoznaval in urejal razmere. Redne kanonične vizitacije na župnijah in podeljevanje zakramenta birmе, to so bile priložnosti, da je spoznaval in ocenjeval pastoralno delo na področju škofije, delovanje cerkvenih združenj, bratovščin in cerkvenih družb. »Iz dnevnika lahko razberemo njegov pastoralni program, prizadevanja za poživitev verskega življenja, kar je spodbujal z raznimi organizacijami, s podporo katoliškosocialnemu gibanju, s pisanjem pastirskih pisem, raznih vernih priročnikov, s predavanji, duhovnimi vajami itd.« (Žajdela 2015) Ob obiskih in srečanjih si je delal zapiske, ki jih je v nadaljevanju uporabil kot neke vrste spominsko knjigo, da je bil ob naslednjem obisku lahko posebej pozoren na posamezne vidike navzočnosti in delovanja nosilcev cerkvenih služb v kakem kraju ali glede dogajanja na cerkvenem področju nasploh. Zlasti ob vizitacijah po župnijah, ko so bili zapisi daljši, si je zabeležil pripombe in predloge za prihodnje ravnanje, in ko je bila ta župnija ponovno na vrsti ali se je srečal z njenim dušnim pastirjem, je imel predlog že pripravljen. Načrti preнове, delo za katoliške shode ali škofijske sinode so tudi segali v tako zastavljeni način dela. Splošne načrte in smernice si je zapisoval na začetku vsakega leta, nato jim je sproti dodajal nove poudarke, na koncu leta pa preveril, v koliki meri je bil pri vsem uspešen.

Škof Jeglič se je zanimal za odnose med cerkvenimi ustanovami in širšo družbeno skupnostjo v okolju, kjer so delovali duhovniki ljubljanske škofije. Redno se je ob svojih pastoralnih obiskih srečeval tudi s predstavniki krajevnih oblasti. Mnogi njegovi načrti so bili uresničljivi le, če je imel soglasje županov in drugih pomembnih ljudi. Velja spomniti na postopke, ki jih je moral opraviti pri pridobivanju soglasij za gradnjo in začetek delovanja gimnazije in zavoda v Šentvidu nad Ljubljano. Dnevniški zapisi redno poročajo o stikih z oblastmi in s prebivalstvom v Gornji Savinjski dolini, kjer je imelo svoje urade in dejavnosti škofijsko gospodar-

stvo Gornji Grad. V okviru reševanja odprtih vprašanj slovenske politične prihodnosti sodi njegovo delo ob nastanku majniške deklaracije in deklaracijskega gibanja; dnevniški zapisi o teh procesih so izjemen zgodovinski vir. Podoben pomen imajo njegovi zapisi za spoznavanje dogajanja znotraj tedaj najmočnejše politične stranke na Slovenskem. Bil je dobro seznanjen z razporeditvijo moči znotraj Slovenske ljudske stranke in je s svojo avtoriteto bistveno pripomogel, da so se strankarske odločitve sprejemale tako, kakor so se. Ob desetletnici nastanka jugoslovanske države je v svojem prispevku povzel dogajanje iz časa ob koncu habsburške monarhije in svojo vlogo pri tem.

Škof Jeglič je bil pomemben protagonist dogajanja na področju odnosov med Cerkvijo in državnimi strukturami v času Avstrije, pa tudi v nadaljevanju, čeprav v nekoliko zmanjšani meri. Kot virilist je sodeloval v delovanju avstrijskega parlamenta na Dunaju in tudi drugače imel pogoste stike z dvorom. Bil je lojalen do cesarja, a hkrati kritičen do predstavnikov vlade, ki si je lastila pristojnosti na cerkvenem področju. Ob koncu prve svetovne vojne je bil med prvimi škofi na jugoslovanskem področju, ki se je zavedel pomena sistematičnega reševanja pravnega položaja Cerkve in drugih verskih skupnosti. Dnevnik govori ne le o dopisih, ki jih je pošiljal na razne naslove, temveč tudi o politični filozofiji, ki je spremljala in navdihovala njegove pobude, kritiko in odnose do nosilcev javnih funkcij.

Kar je v preteklosti daljši čas povzročalo pomisleke, da bi dnevnik izdali v tiskani obliki, je bil predvsem njegov zelo osebni značaj. Škof Jeglič si je v dnevnik zapisoval zelo osebna mnenja, vtise, čutenja /.../ Marsikdaj ne do konca preišljene stvari. Dnevnik je bil kakor nekakšen svojevrsten zaupnik, ker ni imel nikogar, s komer bi se lahko pogovoril o osebnih stvareh. Osamljenost, ki jo je škof Jeglič čutil kljub vsej vpletenosti v življenje na raznih ravneh, je za mnoge bralce njegovih zapiskov pomembna značilnost (Rebula 2015). Dr. Jagodic je to razložil kot del službe, *onus episcopale*, in ga takole utemeljil: »Vsak škof je osamljen, ker mora nositi v sebi najtežja in najkočljivejša vprašanja škofije, o katerih se ne more niti ne sme posvetovati z nikomer /.../« (Jagodic 1952, 272) Veliko pozornosti je namenjal stiskam in težavam, s katerimi so se srečevali njegovi duhovniki, in svoji bolečini ob tem. »To je tisti del dnevnika, ki je najbolj občutljiv, saj neposredno piše o zelo osebnih zadevah posameznikov. Iz dnevnika je nazorna njegova odločnost in delavnost, vedno znova je aktivno posegal v odprta vprašanja, se soočal s težavami in jih poskušal rešiti.« (Žajdela 2015) Ko je doživljal nasprotovanje ali neiskrenosti, je bil dnevnik edini kraj, kjer je lahko potožil svojo bol. Dnevnik ga kaže kot zelo čutečega človeka, z občutljivim čutenjem, ki so ga negativne izkušnje zelo prizadele. Brez ovinkarjenja je zato pisal o joku in solzah, o nerazumevanju, o notranjih bolečinah. Svojo bolečino in stisko je zaupal Bogu in dnevniku. Zato je ta dnevnik tudi njegova najbolj intimna pripoved, vendar se ni omejil le na zapisovanje svojih lastnih doživetij, temveč je vključil tudi doživetja in čutenja ljudi, s katerimi se je srečaval.

Dnevniški zapisi zelo izvirno kažejo, kakšni so bili odnosi med voditeljem škofije in duhovniki in kakšne so bile razmere v duhovniških vrstah nasploh. Z vso neposrednostjo Jeglič priznava, da je bil včasih do duhovnikov in do drugih ljudi

preoster in žaljiv. O nekem duhovniku je tako zapisal: »Žal mi ga je, morda sem ga le preostro obsodil.« Ali: »Namenil sem se prelatu reči, naj prosi za pokoj: toda nisem mogel, čul sem, da se tega boji, in večkrat so mu kar solze na oči silile, nisem pa hotel, pa tudi nisem mogel razžaliti in užaliti ga preveč.« (16. marec 1909) Hkrati dnevnik pokaže, da je škof včasih prehitro sprejemal odločitve, ko so mu nasprotniki osumili kakega duhovnika, ki naj ne bi bil discipliniran ali naj bi se pregrešil proti kateri od cerkvenih ali božjih zapovedi. Ne brez razloga je zato pri mnogih duhovnikih obveljalo prepričanje, da je bil ljubljanski škof Jeglič »pre-nagl« (če je škof v Trstu že bil Nagl).

## 2. Tudi zgodovinski viri imajo svojo zgodovino

Dnevnik škofa Jegliča je po njegovi smrti prišel v osebne arhive njegovih naslednikov in ni bil dostopen za javno uporabo. Po mnenju škofa mons. Antona Vovka je bil dnevnik »zelo oseben in predelikatnen, da bi ga bilo mogoče uporabljati«. Ob nastopu službe škofa v Ljubljani je A. Vovk dnevnik hranil v knjižnici škofa Jerneja Vidmarja, katere skrbnik je bil dr. Janez Oražem. Oražmu je naročil, naj dnevnika nikomur ne posoja. Pozneje je bil dnevnik izročen v varstvo škofijskemu arhivu (ki je bil takrat v nadškofijskem dvorcu), po vrnitvi iz prepisovanja pa ga je škof A. Vovk obdržal kar v svojih prostorih.

Prvi, ki je vsebino dnevnških zapisov ponesel v javnost, je bil škof Jeglič sam. Ob praznovanju desetletnice nastanka Jugoslavije je pod naslovom *Pred desetimi leti* v slavnostni prilogi dnevnika *Slovenec* objavil nekaj odlomkov iz septembra, iz oktobra in iz novembra 1918. Tako izbrani zapisi so govorili o političnih vprašanjih, bili so zelo skrajšani in deloma prilagojeni, če jih primerjamo z izvirkom (*Slovenec*, 28. oktober 1928). V uvodu je Jeglič zapisal: »Naj ob tej pomenljivi desetletnici po svojem dnevniku opišem važnejše dogodke istih dni, ki bodo morda našo slovensko javnost zanimali.«

Dolgoletni tajnik škofa Jegliča in ravnatelj ljubljanske škofijske pisarne, Jože Jagodic (1899–1974), pa je bil prvi, ki je Jegličev dnevnik uporabil kot gradivo za pisanje svoje doktorske disertacije z naslovom *Škofa Jegliča seksualni pouk in vzgoja ljudstva*,<sup>2</sup> še bolj pa, ko je pripravil Jegličev življenjepis z naslovom *Nadškof Jeglič. Majhen oris velikega življenja* (Jagodic 1952).<sup>3</sup> »Kancler Jagodic«, kakor so ga bili duhovniki navajeni imenovati tudi še po odhodu v Avstrijo, je veljal za posebnega zaupnika škofa Jegliča, za škofovega zelo dobrega poznavalca in za glasnika njegovih idej. Zato je dnevnik uporabljal in interpretiral po svojih kriterijih, pri tem je segal po dodatnem gradivu, ki ga je načrtno zbiral v letih, ko je bil v Jegličevi službi. »Naj še povem – božja Previdnost je tako hotela, da sem začel že koj spočetka zbirati gradivo za biografijo velikega škofa in sem si zapisoval vse, kar sem iz njegovih ust izve-

<sup>2</sup> Prim. J. Jagodic, *Škofa Jegliča seksualni pouk in vzgoja ljudstva*. Inavguralna disertacija (rokopis), Ljubljana, 1944, 250 str. Kot delni natis (to je bil pogoj za doktorsko promocijo) je disertacija izšla v Ljubljani leta 1944, 45 str.

<sup>3</sup> Jagodičev spis je izšel pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu.

del iz njegove mladosti. Vse njegovo delo in življenje pa sem imel priliko opazovati dan za dnem od blizu,« je Jagodic zapisal v svojih spominih (Jagodic 1974, 227).

Dnevnik škofa Jegliča je bil zanimiv vir za zgodovinarje po drugi svetovni vojni. Želeli so ga dobiti, pri tem jim je pomagal ljubljanski škofijski arhivar, dr. Maks Miklavčič (1900–1971),<sup>4</sup> ki je tudi drugače dobro sodeloval z državnimi oblastmi (Žajdela 2015). Med zgodovinarji sta bila pobudnika dr. Metod Mikuž, nekoč sodelavec v škofijskem arhivu Ljubljana (*Enciklopedija Slovenije* 7:139–140) in nato učitelj sodobne zgodovine na Filozofski fakulteti v Ljubljani, in Franček Saje, takrat sodelavec Zgodovinskega oddelka oziroma Zgodovinskega arhiva Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije (*Slovenski biografski leksikon* 3:183). Potem ko je bila Teološka fakulteta, na kateri je Miklavčič deloval kot učitelj, leta 1952 izključena iz javnega šolskega sistema, je bil Miklavčič zaposlen v državnem arhivu Republike Slovenije z delovnim mestom v škofijskem arhivu Ljubljana. Ne da bi o tem obvestil takratnega voditelja ljubljanske škofije, mons. Antona Vovka, ali prosil za njegovo privolitev, je Miklavčič poskrbel, da je Udba dobila izvorni Jegličev dnevnik in organizirala prepisovanje.<sup>5</sup> Po pričevanju škofa dr. Stanislava Leniča so dnevnik prepisovali v ljubljanskih zaporih (po nekaterih virih morda v zaporu na Igu, kjer so drugače prepisovali cerkvene matične knjige). V delu zapora, kjer so bili zaprti duhovniki, je bila soba, v kateri so dnevnik prepisovali laiki, predvsem iz vrst odvetnikov, ker duhovnikom niso zaupali, da bi opravljali to nalogo. Prepisovalci so bili med drugim dr. Branko Alujevič (Griesser - Pečar 1997, 318), dr. Janko Köstl (219) in drugi. Po nekaterih znakih je mogoče sklepati, da so bili prepisi narejeni spomladi 1953. Prepisovalcev je bilo več. Uporabljali so različne pisalne stroje. Narejenih je bilo vsaj šest kopij: po en izvod je bil izročen Arhivu Centralnega komiteja Komunistične partije Slovenije in Inštitutu za zgodovino delavskega gibanja (Inštitut za novejšo zgodovino), šesti izvod škofijskemu arhivu v Ljubljani. Drugi izvodi so končali v drugih ustanovah ali zasebnih knjižnicah. Že pozneje je v zapor prišla vest, da so izvod prepisa poslali v Sremsko Mitrovico, kjer je bil tudi zapor, in da so ga tam slovenski zaporniki prevajali v srbohrvaščino (Kolar 1991, 75). Tako je bil pretipkani izvod dnevnika na voljo raziskovalcem, ki so vedeli za pomen tega vira. Med uporabniki iz srbskega prostora je bil prvi Momčilo Zečević (1977), ko je pripravljala disertacijo o jugoslovanskem zedinjenju in o vlogi slovenske ljudske stranke. Na Slovenskem je po drugi svetovni vojni prva dnevnik objavljala dobesedno in nelektorirano *Nova revija*, in to od leta 1987 (št. 67–68) dalje. Za objavo so uporabljali zaporniški prepis. Objavljali so škofove zapise od 2. septembra 1917 dalje, to je za čas, ko se je med Slovenci razvilo deklaracijsko gibanje, katerega pomembni zagovornik je bil prav škof Jeglič, in vse do leta 1920.

<sup>4</sup> M. Miklavčič je bil škofijski arhivar od leta 1937 dalje, leta 1946 je prevzel predavanja na Teološki fakulteti, potem ko je dr. Josip Turk odšel v tujino. Leta 1952 je postal izredni profesor in leta 1970 redni profesor Teološke fakultete. Vodja škofijskega arhiva je ostal vse do smrti. V svojih odnosih z Udbo je imel vzdevek »Francka« (Griesser - Pečar 1997, 21).

<sup>5</sup> Po pričevanju J. Oražma je bil škof A. Vovk zelo nezadovoljen, ko je izvedel, da je arhivar M. Miklavčič dnevnik izročil v prepisovanje. Zahteval je, da ga takoj prinese nazaj. Ko ga je prinesel, ga je škof A. Vovk shranil v svojih prostorih.

Voditelji ljubljanske (nad)škofije so dobili več pobud zgodovinarjev, da bi dnevnik izšel v kritični tiskani izdaji. Vsi so se namreč zavedali, da je bil prepis na mnogih mestih spremenjen, da je bilo veliko napak v prepisovanju, ki so tudi vsebinsko spremenile posamezna mesta. Težave so bile s prevodi, ki niso bili vedno najbolj dosledni in natančni. Kljub vsemu je bilo mnenje vodstva (nad)škofije, da bi bila izdaja dnevnika preuranjena. Prva sprememba se je zgodila po letu 1997. Takrat je bil izvirni dnevnik ponovno izročen v škofijski arhiv in je postal del Jegličeve zapuščine, ki so jo v arhivu hranili že predtem. Ob isti priložnosti so delavci arhiva poskrbeli za mikrofilme originalnih zapisov, da bi s tem zavarovali original, ki je bil na mnogih mestih poškodovan. Zlasti je bila poškodovana vezava več zvezkov. Mikrofilmi so omogočili, da so raziskovalci uporabljali izvirne zapise, ne da bi pri tem delali novo škodo na samem rokopisu. Reprodukcijska originalov je pomenila tudi lažje branje in razumevanje besedila, kajti tipkopolis, ki ga je hranil arhiv, je bil zelo slabo čitljiv, saj je bil indigo uporabljen velikokrat in je bilo na njem malo barve.

Glede na informacije, ki so bile posredovane ob predstavitvi tiskane izdaje, je nova pobuda za znanstvenokritično izdajo dnevnika ponovno vzniknila v letu 2006. Takrat je voditelj ljubljanske nadškofije, mons. Alojz Uran, presodil, da ni več ovir in da sme dnevnik priti v celoti v javnost. Zato so stekla vsa potrebna opravila za vnašanje besedil v elektronsko obliko, za pripravo prevodov in za izdelavo spremljevalnih opomb. Zagotovljena so bila tudi sredstva, ki so omogočila pripravo besedila in tisk.

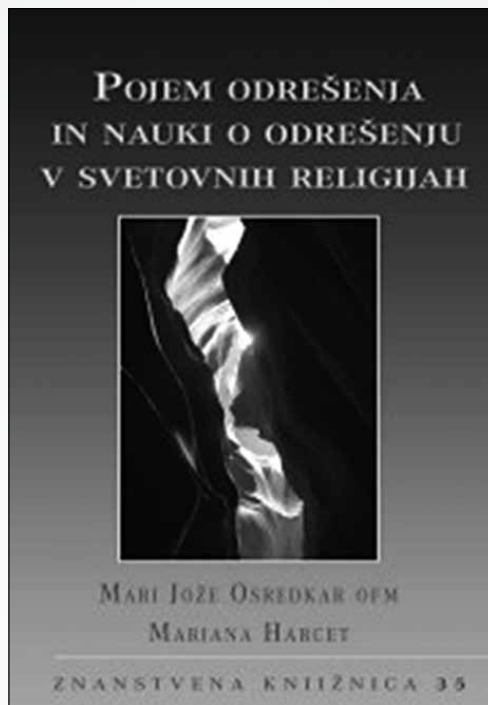
### 3. Sklep

Izdajo sta uredila in besedila transkribirala sodelavca Nadškofijskega arhiva v Ljubljani, mag. Blaž Otrin in mag. Marija Čipić Rehar. Dodala sta številne pojasnjevalne in bibliografske opombe, ki bistveno prispevajo k boljšemu razumevanju dnevnika in njihovemu umeščanju v zgodovinski trenutek. Kakor se spodobi za pomembno znanstvenokritično izdajo uglednega vira, kakršen je dnevnik voditelja osrednje škofije v slovenskem prostoru, so izdajatelji poskrbeli za izčrpne uvodne študije, v katerih sta urednika prispevala še uvod in v njem predstavila temeljne značilnosti izvirnika. Dodana sta redakcijsko poročilo in oris Jegličeve uporabe latinščine v dnevniku (dr. Julijana Visočnik). Knjigi je besedo na pot napisal Jegličev naslednik v vodstvu ljubljanske nadškofije, metropolit mons. Stanislav Zore. Dodani so seznam in razlaga kratic, ki jih je uporabljal avtor dnevnika, viri in literatura ter osebno, krajevno in stvarno kazalo, ki bodo dobrodošel pripomoček vsem, če se bodo lotili branja obsežnega besedila. Delavci v Nadškofijskem arhivu so z izdajo Jegličevega dnevnika opravili zgodovinsko delo in dali na voljo pomemben vir, ki bo v pomoč cerkvenim in drugim zgodovinarjem z različnih področij. Brez uporabe tega vira ne bo mogoče pisati nobenega dela, ki bo obravnavalo konec habsburške monarhije ali odločanje Slovencev za novo politično pot, razmere v Cerkvi na Slovenskem v sklepnem obdobju Avstro-Ogrske in v prvem desetletju novonastale južnoslovanske kraljevine, za katero se je zavzemal tudi škof Jeglič.



## Reference

- Griesser - Pečar, Tamara.** 1997. *Stanislav Lenič: Življenjepis iz zapora*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Jagodic, Jože.** 1944. Škofa Jegliča seksualni pouk in vzgoja ljudstva = De episcopi Jeglič sexuali instructione et educatione populi. Inavguralna disertacija. Ljubljana: [J. Jagodic]. Delni natis, Ljubljana: samozaložba.
- . 1952. *Nadškof Jeglič: Majhen oris velikega življenja*. Celovec: J. Jagodic.
- . 1974. *Mojega življenja tek: Spomini*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Jegličev dnevnik: znanstvenokritična izdaja.** 2015. Blaž Otrin in Marija Čipić Rehar, ur. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kolar, Bogdan.** 1991. Dnevnik škofa Jegliča. V: Edo Škulj, ur. *Jegličev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Otrin, Blaž, in Marija Čipić Rehar.** 2015. Uvod. V: *Jegličev dnevnik 2015*, VII–XII.
- Rebula, Alojz.** 2015. Katere slovenske knjige si strastno želim? *Družina*, 8. 11. 2015, 32.
- Rožman, Gregorij.** 1937. Osemindvajseti ljubljanski škof Anton Bonaventura. *Slovenec*, 4. 7. 1937, 2.
- Zečevič, Momčilo.** 1977. *Slovenska ljudska stranka in jugoslovansko zedinjenje 1917–1921: od majniške deklaracije do vidovdanske ustave*. Maribor: Obzorja. Izvirnik, *Slovenska ljudska stranka i jugoslovansko ujedinjenje 1917–1921: od Majske deklaracije do Vidovdanskog ustava*. Beograd: Institut za savremenu istoriju, 1973.
- Žajdela, Ivo.** 2015. Vse delati v večjo čast božjo. Zgodovinarka Marija Čipić Rehar o izdaji Jegličevega dnevnika v knjižni obliki. *Družina*, 8. 11. 2015, 8.



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

---

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 153—163  
 272-726.2-9''1939/1945''(497.12):26-051  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 03/2016

*Renato Podbersič*

## Škof Rožman in reševanje Judov<sup>1</sup>

*Povzetek:* Prispevek obravnava pomembno vlogo nekdanjega ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana pri reševanju Judov, ki so bežali pred preganjanjem med drugo svetovno vojno. Številni judovski begunci so zaradi krutosti nacističnega in ustaškega režima želeli zapustiti srednjo in vzhodno Evropo in tudi prek ozemlja Ljubljanske pokrajine, takrat pod italijansko okupacijo, poiskati pot v svobodo. Škof Rožman se je med okupacijo znašel na odgovornem mestu, nanj so se namreč po pomoč obračali številni preganjeni, zaprti in pomoči potrebni. Škof je zanje poskušal nesebično posredovati pri okupatorskih oblasteh, ne glede na raso, državljanstvo in vero. Tako je večkrat posredoval tudi za Jude, pomoč zanje je iskal tako v domači Ljubljani kakor tudi v Rimu oziroma Vatikanu. Njegova posredovanja so bila namenjena tako posameznikom kakor družinam in celotnim skupinam, kakor dokazujejo ohranjeni arhivski dokumenti v Ljubljani in v Rimu. Številni Judje so se uspešni umaknili na varno prav zaradi njegove pomoči. Morda bo nekega dne tudi škof Rožman prištet med »pravičnike med narodi«, to je, tiste Nejudje, ki so med holokavstom brez plačila reševali preganjane Jude.

*Ključne besede:* škof Rožman, druga svetovna vojna, holokavst, reševanje Judov, pravičniki med narodi

### *Abstract:* **Bishop Rožman and Saving of Jews**

The article discusses the important role of the Most Rev. Gregorij Rožman, then Bishop of Ljubljana, in saving Jews fleeing persecution during World War II. Numerous Jewish refugees wished to leave Middle and Eastern Europe because of the cruelty of the Nazi and Ustasha regimes and find their way to freedom through the Italian-occupied territory of the Province of Ljubljana. Bishop Rožman found himself in an important position during the occupation; many persecuted, imprisoned and needy people were turning to him for help. The Bishop tried to unselfishly intercede on their behalf with the occupational authorities, regardless of race, national origin and religion. He thus often interceded on behalf of Jews in Ljubljana as well as in Rome or at the Vatican. His efforts were on behalf of individuals as well as families and larger groups and

<sup>1</sup> Članek je rezultat izvajanja raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-16-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

are well documented by numerous records that have been preserved in the archives of Ljubljana and Rome. Numerous Jews successfully found their way to safety precisely due to his efforts. Perhaps one day Bishop Rožman will also be counted among the »righteous among the nations«, that is, among the non-Jews who saved persecuted Jews during the holocaust without expecting any reward.

*Key words:* Bishop Rožman, World War II, holocaust, saving of Jews, righteous among the nations

Škof dr. Gregorij Rožman (1883–1959) se je na mestu ljubljanskega ordinarija znašel med drugo svetovno vojno. Res veliko črnila je bilo že prelitega v dokazovanju njegovega domnevno zmotnega ravnanja pod italijansko in nemško okupacijo in med komunistično revolucijo na Slovenskem v drugi svetovni vojni. Postal je tako rekoč dežurni krivec, ki naj bi slovenske katoličane »na veke« postavil v položaj manjvrednih državljanov in krivcev za razmah revolucionarnega terorja. Žal so se bolj poredko slišale besede, ki so škofa Rožmana prikazovale v luči neutrudnega posredovalca za pomoči potrebne, naj je bilo to v zvezi z begunci, izseljenci, zaporniki, taboriščniki, talci, komunisti ali Judi. Tisti zapisi posameznikov, ki so si o tem »drznili« pisati (dr. Tamara Griesser Pečar, dr. France Martin Dolinar, dr. Jakob Kolarič), pa so v javnosti vse prevečkrat ostali brez odmevov. Ne nazadnje, tudi škof Rožman je osebno občutil nestrpnost nemškega nacionalizma po prvi svetovni vojni, zato se je umaknil z rodne Koroške v Ljubljano (Kolarič 1977; Griesser Pečar 2009; Veraja 2004, 179–180).

## 1. Judje, holokavst in škof Rožman

V tem prispevku so bomo osredotočili na zadnjo, to je, na tako imenovano judovsko kategorijo, ki je tudi po zelo konservativnem štetju utrpela največ škode v piramidi žrtev druge svetovne vojne v Evropi, saj je bilo takrat pobitih okrog šest milijonov Judov. Sto tisoč gor ali dol, številka je sama po sebi preveč strašljiva, da bi nam dovolila polemiziranje.

Kakor pričajo različni arhivski dokumenti, tako v Ljubljani (Nadškofijski arhiv, Arhiv Republike Slovenije) kakor v Rimu (Centralni državni arhiv), je pri posredovanju za judovske begunce, posameznike in cele družine, pomagal tudi tedanji ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman. Dobro je bil obveščen o zločinih ustašev nad judovskim prebivalstvom, ki so se začeli že kmalu po razpadu Kraljevine Jugoslavije in po vzpostavitvi Neodvisne države Hrvatske (NDH) aprila 1941. Poleg tega je škof Rožman kot izobražen teolog gojil spoštovanje do judovskega ljudstva, kakor se – konec koncev – kaže tudi v njegovih pridigah (Žakelj 1970, 336–340).

Po okupaciji Jugoslavije leta 1941 so se razmere poslabšale tudi za Jude na slovenskih tleh. Judovsko vero je drugače na ozemlju predvojne Dravske banovine izpovedovalo manj kakor tisoč vernikov, od tega večina v Prekmurju. Jude je naj-

bolj preganjal nemški okupator na svojem zasedenem ozemlju na Štajerskem in na Gorenjskem, medtem ko so italijanski in madžarski okupatorji zavzeli milejše stališče, predvsem do Judov, ki so že pred drugo svetovno vojno živeli na okupiranem območju. Precej slabše se je seveda godilo judovskim beguncem od drugod, predvsem z območij NDH, ki so iskali zatočišče pred nacističnim in ustaškim nasiljem; tam se je namreč nad njimi v polnem teku izvajal načrtni genocid (Goldstein 2004, 48–49; Švob 2004, 99–102; Karakaš Obradov 2013, 154–155).

Različne judovske organizacije so hitro zaznale novo stvarnost. Kraljevina Italija je resda do vstopa v drugo svetovno vojno junija 1940 pomenila pomembno tranzitno državo za judovske begunce, ki so pred nacističnim divljanjem in pred vojno bežali iz dežel pod nemško okupacijo. Kraljevina Italija je začela sprejemati protijudovsko zakonodajo leta 1938, to pa se je ujemalo s približevanjem nacistični Nemčiji, vendar Judov do vstopa v vojno junija 1940 ni zapirala v taborišča. Tudi nasploh so bili italijanski Judje deležni izločanja iz družbe, vendar do kapitulacije Italije niso bili predmet takšnega sistematičnega nasilja kakor na ozemljih pod kontrolo nacistične Nemčije (De Felice 1993; Capogreco 2014).

Obstajalo je veliko načinov, kako je Judom uspelo zapustiti ozemlje NDH: od legalnega pridobivanja prepustnic do ilegalnega nakupa prepustnic, ki so se večinoma glasile na tuje ime, cena pa se je navadno izsiljevalsko dvigala. Pogosto so preganjani Judje iskali tudi intervencije raznih nejudovskih oseb, tako iz vrst oblasti kakor tudi članov katoliške Cerkve. Kraljevina Italija je judovske begunce internirala v zbirna taborišča ali jih nameščala v hotele in druge zgradbe, ki jih je določila za ta namen. Italijanski zaščitniški odnos do Judov, tako na ozemlju Kraljevine Italije kakor tudi na okupiranih ozemljih, je bil v skladu s fašistično ideologijo, ki je resda Judom jemala človekove pravice, toda proti njim ni ravnala v smeri fizičnega uničevanja (Karakaš Obradov 2013, 178).

## 2. Delovanje organizacije DELASEM

Za judovske begunce je skrbela predvsem organizacija DELASEM; to je akronim za »Delegazione per l'Assistenza degli Emigranti Ebrei«, sedež je bil v Genovi. Ustanovljena je bila decembra 1939, delovala je do leta 1947. Pomagala je predvsem bežečim Judom, ki so prihajali v Italijo iz vse Evrope, in poskrbela za njihov varni prehod v države, ki so še sprejemale judovske begunce. DELASEM je vodil odvetnik Lelio Vittorio Valobra (1900–1976) iz Genove, vidni član Zveze judovskih skupnosti Italije. Po kapitulaciji Italije septembra 1943 je DELASEM svoje delovanje prenesla v Švico. Hkrati so omenjeni begunci pomenili vir zaslužka, tako za različne prevozne družbe kakor tudi za tihotapske združbe. Nekaj pa je kapnilo tudi v proračun države. Verjetno lahko prav v tem iščemo razloge, zakaj so si italijanske oblasti zatiskale oči in dopuščale judovsko emigracijo (De Felice 1993, 429–432).

DELASEM je imela svojega zaupnika tudi v Ljubljani, to je bil vinski veletrgovec Evgen (Eugenio) Bolaffio, rojen leta 1888 v Ljubljani. Izviral je iz znane goriške ju-

dovske sefardske družine, poročen pa je bil s Slovenko. Ena njegovih prvih (neuradnih) poti je vodila v škofijski dvorec k škofu Rožmanu. Delovanje zastopnika Bolaffia je postalo zelo pomembno zlasti po napadu na Jugoslavijo in po vzpostavitvi ustaškega režima na Hrvaškem. Zato se je zelo povečalo število judovskih beguncev, ki so preživetje iskali na poti proti Italiji. Bolaffio je tako postal tudi neuradni predstavnik Zveze judovskih občin Italije za območje Ljubljanske pokrajine. Očitno je imel zelo dobre zveze z Emiliem Graziolijem, italijanskim visokim komisarjem v Ljubljanski pokrajini, ki je škofu olajševal reševanje Judov (ACS, DGPS, *Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956)*, busta 11, fasc. 1, sottofasc. 2). Za Evgena so se razmere spremenile ob prihodu nemških okupatorjev septembra 1943. Leta 1944 so ga Nemci aretirali in odpeljali v koncentracijsko taborišče Dachau, od koder se je po vojni vrnil v Ljubljano. Evgena Bolaffia je po vojni zasliševala jugoslovanska OZNA, ker ga je sumila medvojnega sodelovanja z britanskimi obveščevalnimi službami, hkrati pa so ga obtoževali sodelovanja z okupatorji. V zaporu je napisal spomine na medvojni čas. V zapisniku njegovega zaslišanja, ki ga hrani Arhiv Republike Slovenije, najdemo tudi pomembne podatke o judovskih beguncih v Ljubljani. Bolaffio je pri zaslišanju trdil, da je s podporo organizacije DELASEM v Italijo spravil veliko Judov. Med drugim je svojim povojnim zasliševalcem zagotovil, da so Italijani julija 1941 vse judovske begunce internirali v Italijo, po njegovih besedah naj bi bilo okrog dvesto oseb. Takoj za to skupino so prišle nove skupine beguncev z območja NDH. Glede teh beguncev se je Bolaffio obrnil na Graziolija, DELASEM pa je uredil, da jih niso vrnili na ozemlje pod kontrolo ustašev, temveč so jih poslali v Italijo. Kmalu so začele prihajati še druge skupine judovskih beguncev, zato so Italijani izdali nalog, da jih je treba zavriniti že na meji in poslati nazaj na Hrvaško. Dejansko so ustaši pobili neko takšno skupino zavrnutenih beguncev (ARS, AS 1931, šk. 457, dosje Evgen Bolaffio, str. 28–29).

Kakor je Bolaffio poročal v Genovo, je bilo v začetku septembra 1941 v Ljubljani več kakor tristo judovskih beguncev in grozila je velika nevarnost, da jih bodo poslali nazaj. Zato se je skupaj z Otom Lorantom, znanim ljubljanskim judovskim trgovcem, odpravil na sprejem k škofu Rožmanu. Sodeč po poročilu, ga je zaprosil, naj pri svetem sedežu posreduje za omenjene begunce. Po zagotovilih zastopnika Bolaffia je škof Rožman v svojem imenu posredoval pri svetem sedežu s prošnjo, naj uredijo, da teh beguncev ne bi vrnili na Hrvaško, ampak bi jih poslali v notranjost Italije. Ker se je omenjeno poročilo zastopnika Bolaffia z dne 5. septembra 1941 ohranilo v rimskem arhivu, smemo domnevati, da ga je italijanska varnostna služba prestregla, ko ga je Bolaffio poslal na centralo v Genovo (ACS, DGPS, *Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956)*, busta 1, fasc. A3).

Med pomembnejše naloge, ki jih je med vojno uspešno opravil zastopnik Bolaffio, sodi tudi reševanje več kakor štirideset judovskih sirot, ki so jih nameravali izseliti v Palestino, toda zaradi začetka druge svetovne vojne so otroci obstali na Hrvaškem. To je dobro poznana zgodba s srečnim koncem o mladih judovskih beguncih, ki so zasloveli kot judovski otroci iz Vile Emme v Nonantoli. Oblasti NDH so tem otrokom dovolile oditi v Ljubljansko pokrajino pod italijansko kontrolo. V

organizaciji DELASEM se je z Bolaffijevo pomočjo in ob podpori škofa Rožmana julija 1941 skupina okrog štiridesetih judovskih beguncev, predvsem otrok in mladostnikov, pod vodstvom hrvaškega Juda Josefa Indiga naselila v dvorcu Lesno Brdo pri Vrhniki. Prek Zagreba so bežali iz srednje Evrope in Balkana pred holokavstom. Tako so mladi begunci z vlakom prispeli v Ljubljano, zastopnik Bolaffio pa jim je s pomočjo škofa Rožmana uredil prebivališče v dvorcu Lesno Brdo pri Vrhniki (ACS, DGPS, Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956), busta 1, fasc. A3).

Begunski otroci in mladostniki so tam ostali do julija 1942, ko so jih Italijani preselili v Vilo Emmo v Nonantoli pri Modeni. Nemci so od italijanskega poveljstva resda zahtevali, da vlak z mladimi judovskimi begunci usmerijo na sever, proti Avstriji, vendar so italijanske oblasti po posredovanju škofa Rožmana nemško željo preslišale in vlak usmerile proti severu Italije. Po kapitulaciji Italije je tem mladim Judom uspelo zbežati v Švico (Voigt 2002, 87–109; Podbersič 2002, 599–601).

Med drugim je moral Bolaffio svojim povojnim zasliševalcem pojasnjevati, v kakšnih stikih je bil z raznimi posamezniki, zanimivimi za povojne komunistične oblasti. Zlasti jih je zanimal tajnik zagrebške judovske verske občine, Aleksander Klein, ki naj bi imel zveze z britanskimi obveščevalci. Na konkretno vprašanje, kako je bil omenjeni Klein povezan z Vatikanom, je Bolaffio odgovoril, da je leta 1942, »ko je bila prva hajka na židovske emigrante v Ljubljani«, sam odšel k škofu Rožmanu »s prošnjo, da intervenira pri Vatikanu, da se ta skupina 250 Židov pošlje iz Ljubljane v Italijo, a ne na Hrvaško. Škof je ustregel moji prošnji. 3 mesece kasneje je bila zopet hajka proti Židom.« Tokrat pa je šel do škofa ljubljanski Jud Oton Lorant. Škof ni interveniral, ampak je poslal brzojavko v Vatikan (ARS, AS 1931, šk. 457. Dosje Evgen Bolaffio, str. 38). Očitno je škofu Rožmanu s poslano brzojavko uspelo, saj so v Vatikanu posredovali pri italijanskem notranjem ministrstvu in izгона beguncev ni bilo (Voigt 1993, 213).

Nekdanjega zastopnika Bolaffia je udba naposled izpustila in mu zaplenila premoženje, po letu 1948 pa se je izselil v Izrael, kjer je umrl (AS 1931, šk. 457, dosje Evgen Bolaffio, str. 28–29).

### 3. Posredovanja škofa Rožmana za Jude

Kakor smo videli, se škof Rožman ni ustrašil posredovanja za preganjane Jude pri najvišjih oblasteh, tako cerkvenih kakor državnih. Na prošnjo zastopnika Bolaffia je že 6. septembra 1941 poslal telegram v Vatikan, naslovljen na kardinala Luigija Maglioneja (1877–1944), vatikanskega državnega tajnika. Telegram je prestregla italijanska varnostna služba (*Pubblica sicurezza*), tako da se je ohranil v Italijanskem državnem arhivu v Rimu (Archivio Centrale dello Stato) v fondu Ministrstva za notranje zadeve. V telegramu je škof Rožman kardinala Maglioneja zaprosil, naj posreduje pri italijanskem ministrstvu za notranje zadeve v korist judovskih beguncev (v originalu: *emigranti ebrei*), med katerimi so bili tudi krščeni Judje, ki so

se tedaj znašli na ozemlju Ljubljanske province (*Provincia di Lubiana*). Predlagal je njihovo konfinacijo v notranjost italijanske države, kajti ob njihovi morebitni vrnitvi v NDH bi se jim zelo slabo pisalo (ACS, DGPS, Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956), busta 1, fasc. A3).

Očitno škofovo posredovanje ni bilo zaman, kajti že dan pozneje je p. Pietro Tacchi Venturi (1861–1956), jezuit in neuradna zveza med svetim sedežem in Musolinijem, sporočil, da je italijanska stran pripravljena ugoditi želji škofa Rožmana. Zelo preprosto je potekalo: šef italijanske policije je poklical na kvesturo v Ljubljani in poskrbel za ustrezne ukaze, ki so judovske begunce obvarovali najhujšega (Griesser Pečar 2009, 53).

Po tednu dni je škof Rožman zopet posredoval pri kardinalu Maglioneju za isto skupino judovskih beguncev. Želel jih je namreč obvarovati internacije v italijanskih koncentracijskih taboriščih. Žal neuspešno, kajti italijanske oblasti so jih že poslale v taborišče Ferramonti di Tarsia pri Cosenzi v južni Italiji, ki je bilo namenjeno predvsem Judom (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidiálni arhiv, št. 80). Vendar so škofu Rožmanu v odgovoru na poizvedovanje zatrdili, da bo zanje ustrezno poskrbljeno in da bodo krščene Jude ločili od preostalih sorojakov. V resnici položaja interniranih Judov v tem taborišču nikakor ne moremo primerjati z nemškim sistemom uničevalnih taborišč (Capogreco 2011, 113–114).

Posebno skrb so škofu Rožmanu pomenili katoličani judovskega rodu, ki jim zaradi rasne zakonodaje ni bilo prizaneseno, niti na ozemlju tretjega rajha niti v NDH. Tam jih je dolgo ščitil zagrebški nadškof Alojzije Stepinac, ko pa so se razmere še poslabšale, je zanje prosil pomoči pri ljubljanskem ordinariju. Spet je romalo pismo k državnemu tajniku, kardinalu Maglioneju. Težave so povzročali italijanski predpisi, ki so beguncem nearijskega izvora, tudi če so bili katoličani, prepovedovali vselitev na ozemlje Kraljevine Italije. Kljub temu so tudi te judovske begunce prepeljali v že omenjeno taborišče Ferramonti di Tarsia (Kolarič 1977, 225–226; Griesser Pečar 2009, 53).

Za skupino preganjanih Judov, ki so drugače že prestopili v krščansko vero, je škof Rožman pri kardinalu Maglioneju ponovno posredoval dne 17. septembra 1941. Želel jih je namreč obvarovati internacije v italijanskih koncentracijskih taboriščih, toda kardinal je Rožmanovo pismo odposlal šele dne 3. oktobra. Škof je namreč želel preprečiti, da bi judovske begunce poslali v italijanska koncentracijska taborišča, kamor so italijanske oblasti zapirale predvsem Jude, ki niso bili italijanski državljani. P. Tacchi Venturi je kardinalu sporočil odgovor, ki mu ga je posredoval Guido Buffarini Guidi (1895–1945), italijanski državni podsekretar na notranjem ministrstvu. Omenjeni visoki uradnik je zagotovil, da so bile »pravične želje« škofa Rožmana že izpolnjene. Vendar so škofu Rožmanu v odgovoru na poizvedovanje zatrdili, da bo zanje ustrezno poskrbljeno in da bodo krščene Jude ločili od preostalih sorojakov. Za krščanske Jude, ki so jih nameravali internirati v koncentracijskem taborišču Ferramonti di Tarsia, naj bi se položaj izboljšal, ko bi se tam organizirala Cerkev (Griesser Pečar 2009, 53; Capogreco 2011, 112–117). Tako je dne 23. oktobra 1941 kardinal Maglione ponovno pisal škofu Rožmanu: zavzel se je za to, da bi krščene in nekrščene Jude v taborišču Ferramonti ločili (Griesser Pečar 2009, 53).



Škof Rožman pri reševanju beguncev in pri zagotavljanju pomoči potrebnim seveda ni deloval sam, ampak se je opiral na duhovnike, ki jim je zaupal. Med njimi sta bila tudi kanonik dr. Janez Kraljič (1898–1970) in salezijanski duhovnik dr. France Blatnik (1899–1977). Blatnik je pogosto opravljal kurirsko službo za škofa Rožmana, hkrati pa je večjemu številu hrvaških Judov omogočil vzpostavitev stikov z Vatikanom, da so si tako rešili življenje. Poleg tega je pomenila Ljubljana – in z njo škof Rožman – samo delček v drugače široki reševalni mreži, ki je segala od Konstancie v Romuniji do Rima. Po podatkih dr. Kraljiča naj bi se čez ozemlje Ljubljanske škofije na varno v Italijo oziroma Švico prebilo okrog 240 000 Judov (Kolarič 1977, 225–226). Ta številka je po vsej verjetnosti previsoka. Pot iz Ljubljane proti Italiji naj bi za judovske begunce drugače potekala čez rapalsko mejo med Črnim Vrhom in Razdrtim (Pust 2003, 106).

V Nadškofijskem arhivu v Ljubljani so ohranjene prošnje številnih Judov, ki so se za pomoč obrnili na škofa Rožmana (Griesser Pečar in Otrin 2009, 66–115). Tako je dne 18. decembra 1941 na vatikanskem državnem tajništvu posredoval za Leopolda Eisenstädterja, ki so ga italijanske oblasti zaprle, ker so mislile, da je judovskega rodu (NŠAL, Zapuščina škofa dr. Gregorija Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 107).

Ob koncu decembra 1941 je sledila prošnja, naslovljena na kardinala Maglioneja, državnega tajnika pri svetem sedežu. Škof Rožman ga je prosil, naj posreduje za posamezne krščene Jude (akademski slikar Gustav Jellinek, Teresia Jellinek, Josef Fetzner, Hugo Hermann, Marcellus Geissler, Alfred Kellner, Ernestine Kellner, Felix Schulz, Johanna Schulz, Fritz Streicher), ki so najprej zbežali iz Avstrije na Hrvaško, kjer so več kakor tri leta živeli pod zaščito zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca. Zaradi ustaškega režima so se umaknili v Ljubljansko pokrajino in škof Rožman je prosil, da se jim ne bi bilo treba vrniti nazaj na Hrvaško (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 112a/pr., št. 116/pr. in 135/pr.).

Pred novim letom 1942 je sledila ponovna prošnja na kardinala Maglioneja, naj posreduje za šest ljudi iz koncentracijskega taborišča Draganići na Hrvaškem, da bi se lahko preselili v Italijo (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 112(a)/pr.). Kardinal Maglione je škofu odgovoril: pristojne italijanske državne oblasti so sporočile državnemu tajništvu, da niso pripravljene izdajati dovoljenj za vselitev v Kraljevino Italijo tistim osebam, ki niso arijskega rodu. Poleg tega so nastopile težave tudi zaradi katoličanov nearijcev, to so bili predvsem Judje, ki so po 1. novembru 1941 pribežali v Ljubljansko pokrajino (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 116/or, 13. januar 1942).

Sledile so še druge prošnje. Tako je škof Rožman dne 13. marca 1942 kardinala Maglioneja prosil za novo posredovanje za nekaj krščenih Judov (Adi in Ana Srien ter njuna hčerka), ki so bežali z ozemlja NDH (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 132/pr.).

V začetku maja 1942 je škof Rožman naslovil prošnjo na škofa Antuna Akšamovića v Đakovu na Hrvaškem, naj posreduje za ženo Maksa Schönberga, ki je bila zaprta v taborišču (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 145, 2. 5. 1942).

Prej omenjeni Eugenio Bolaffio, delegat DELASEM v Ljubljani, je dne 25. oktobra 1942 poročal na sedež v Genovo, da se je spet odpravil po pomoč k škofu Rožmanu. Prosil ga je za posredovanje za več begunskih judovskih družin (Pick, Weiss, Froelich, Weingerger, Braun, Papo, Rechnitzer, Beck, Baumel, Zucker, Wessel) v Novem mestu in za družino Wertheimer v Metliki, ki jim je grozila deportacija na ozemlje pod kontrolo ustašev. Po Bolaffijevem poročanju mu je škof Rožman obljubil pomoč pri italijanskih oblasteh, da bi omenjene judovske družine internirali v notranjost Italije. Tudi to sporočila je očitno prestregla italijanska varnostna služba (ACS, DGPS, Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956), busta 11, fasc. 41 – Ebrei stranieri Lubiana).

Zadnje posredovanje škofa Rožmana za Jude je zabeleženo dne 8. junija 1943, ko se je obrnil naravnost na papeža Pija XII. Prosil ga je za posredovanje pri italijanskih oblasteh, da bi preprečili prevoz ljubljanskih Judov v koncentracijsko taborišče v Italiji (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 286, 8. 6. 1943).

Še tik pred kapitulacijo Italije, avgusta 1943, je Emilio Grazioli ugotavljal, da so številne intervencije škofa Rožmana v korist judovskih beguncev nepotrebne. V poročilu, ki ga je poslal na italijansko notranje ministrstvo, je napisal, da se je od začetka vojne v Ljubljansko pokrajino zateklo med 1400 do 1500 judovskih beguncev. Po njegovih trditvah niso nikogar zavrnil, takšnih namenov niti niso imeli, ampak so jih poslali v italijanska taborišča v notranjosti države, največ v Ferramonti di Tarsia (ACS, DGPS, Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956), busta 11, fasc. 1, sottofasc. 2).

Ob koncu druge svetovne vojne, maja 1945, je tudi škof Rožman postal begunec v Avstriji. Leta 1948 se je naselil v ZDA, od koder je obiskoval razseljene Slovence po svetu. O škofovi vlogi pri reševanju Judov so govorili na spominski prireditvi v Clevelandu (ZDA). Na proslavi za umrlim ljubljanskim škofom Rožmanom dne 29. novembra 1959 se je tega spomnil tudi dr. Miha Krek. Poudaril je njegovo zavzemanje za vse trpeče med vojno, poleg tega pa je še dodal: »Tu ni ločil tujca od brata. Sredi vojne so mi v London prihajala zahvalna pisma judovskih in drugih narodnostnih skupin ljudi, ki so povedali, da so bili rešeni po Rožmanovi dobroti.« (Kolarič 1977, 226)

Ni znano oziroma ni ohranjene korespondence, ki bi dokazala, ali si je škof Rožman po končani vojni dopisoval s tistimi nekdanjimi judovskimi begunci, ki jim je pomagal in se zanje zavzemal med vojno. Oglasili pa so se še živeči Judje, ki jim je rešitev omogočilo prav posredovanje škofa Rožmana. Njihova pričevanja je v Izraelu zbral prof. Bojan Zadravec in jih deloma objavil v tedniku Družina. Betty Engel, ki se je rodila leta 1925 v zagrebški judovski družini Brenner, danes živi v Haifi. Prof. Zadravec je zapisal njeno pričevanje o času pred začetkom vojne: »Komunisti so mnogo Židov spravili na svojo stran že pred drugo svetovno vojno, češ da jih bodo rešili pred nacizmom. Tudi po vojni so nam vcepljali v glavo, da bo v komunizmu idealno tudi za Žide, da bo dokončno prišlo do rešitve našega problema in bo nam vsem dobro. So bili ljudje, ki so to verjeli, naša družina ni verjela tem lažem. Nihče ni vedel, kako se bo razvijala politika in na kateri strani je dobro biti. Po nacizmu je bil problem komunizem. Komunisti se za Žide niso zavzemali ne pred

vojno, ne med njo in tudi po njej ne. Žid se je moral vedno znajti sam.« S starši in s tri leta mlajšo sestro Lizo so se med vojno skrivali v Sloveniji, v Italiji in v Švici, preživeli so s pomočjo dobrih ljudi, med katerimi je bil na prvem mestu zagrebški nadškof Štepinac. Najprej so se od decembra 1941 skrivali v Črnomlju, čez nekaj mesecev pa so se znašli v Ljubljani, kjer pa niso dolgo ostali. Bettyjin oče je poiskal zastopnika Bolaffia, Bolaffio je odšel do škofa Rožmana, ki je prošnji ugodil brez omahovanja in je posredoval pri italijanskih oblasteh. Brennerjeve so preselili v Italijo, kjer so jih namestili v zasebno hišo do kapitulacije Italije. Nato so zbežali v nevtralno Švico in srečno dočakali konec druge svetovne vojne. Betty Engel je pripravljena pričati, da je škof Rožman med holokavstom pomagal reševati Jude in si zato zasluži vpis med *pravičnike med narodi* (Dr, 5. 5. 2013, 20).

Toda Betty Engel se ni ustavila le pri besedah. Kmalu po prenosu posmrtnih ostan- kov škofa Rožmana iz ameriškega Lemonta v Ljubljano je dne 21. junija 2013 obiska- la ljubljansko stolnico. Prišla je, da počasti spomin na škofa Rožmana. Predtem je bila nazadnje v Ljubljani leta 1942, ko se je njena družina skrivala v mestu. Kot Judinja si je zelo želela obiskati kraj, kjer počiva rešitelj njihove družine. Ob obisku je izjavila: »Zelo sem mu hvaležna, da je med vojno za nas naredil tako pomembno dejanje. To je velik človek. Dober je bil, pogledjte, kakšno svetost izžarevajo njegove oči, njegova dobrotta se vidi na njegovem obrazu. Hvala mu. Žal mi je, da je bil po vojni zaradi svo- jega poguma preganjan.« (Dr, 3. 2. 2013, 18; 7. 7. 2013, 20–21)

Priče, ki potrjujejo, da so preživeli zaradi škofa Rožmana, so tudi sinovi (Kurt, Elias in Raoul) Oskarja in Elizabete Deutsch. Oče je bil znan češki tovarnar judo- vskega rodu. Oskar Deutsch se je s pismom obrnil na predstavnika Bolaffia in na škofa Rožmana, potem ko so nekaj mesecev ilegalno prebivali v Ljubljani. Neke noči so do stanovanja, kjer so prebivali, prišli uniformirani Italijani in jih odpeljali na železniško postajo. Eden od uniformirancev je sedel z njimi na vlaku do Milana. Pet članov družine je vojno preživelo, preselili so se v Izrael, kjer sta starša tudi pokopana. (Dr, 5. 5. 2013, 21)

Na škofa Rožmana se je pisno obrnil tudi Joszef Samuel Schwarz, Jud iz Lenda- ve, drugače pa lastnik tamkajšnjega mlina in opekarne. Do okupacije je živel v družinski vili skupaj z ženo Rozo, s sinom Tomislavom, s hčerko Vero in z mamo. Med vojno so mu odvzeli mlin in opekarno. Med prekmurškimi Judi je večinoma veljalo prepričanje, da jih pod madžarsko okupacijo ne bo doletelo hujše prega- njanje (Dr, 5. 5. 2013, 20–21). Podjetni Joszef S. Schwarz pa je predvidel nevarnost, zato se je po pomoč obrnil na številne posameznike. Pisno prošnjo je naslovil tudi na škofa Rožmana. Škof je italijanske oblasti prosil, da bi se člani družine Schwarz smeli iz Prekmurja pod Madžarsko preseliti v Ljubljano pod italijansko okupacijo. Prošnja je bila resda odobrena, toda družina Schwarz od madžarskih oblasti ni dobila dovoljenja, da zapusti Lendavo. Tako so bili spomladi 1944 deportirani v Auschwitz. Preživel je samo sin Tomislav (Tamas), ki se je pozneje preselil v Izrael (ARS, AS 1515, šk. 122, mapa 28).

Škof Rožman je posredoval tudi za judovsko družino Kudiš iz Celja. Beno Kudiš je bil pred vojno lastnik tamkajšnje priznane tekstilne tovarne, ob nemški okupa-

ciji pa se je zatekel v Ljubljano. Po posredovanju škofa Rožmana mu je med vojno s skupino Judov uspelo priti v Italijo, kjer je preživel vojno. Njegova hči je priznana izraelska zdravnica Miriam Kudis (Dr, 5. 5. 2013, 21).

#### 4. Namesto sklepa

Kakor smo videli, si je škof Rožman že od začetka okupacije leta 1941 prizadeval tudi za pomoč preganjanim Judom. Tega nikoli ni javno razglašal, ali kakor je leta 1969 v zvezi z reševanjem Judov izjavil kanonik dr. J. Kraljič: »Znal je molčati on, znalo smo molčati mi.« (Pust 2003, 106) *Pravičniki med narodi* (ang. Righteous Among the Nations) je izraz, s katerim označujejo Nejudje, ki so med holokavstom pomagali reševati Jude. Pri tem so ti ljudje tvegali življenje, ne da bi za svoje delo zahtevali plačilo. Izraz je v tesni povezavi z ustanovo *Jad Vašem* iz Jeruzalema. Za zdaj lahko le upamo, da se bo nekega dne med temi imeni znašel tudi škof dr. Gregorij Rožman. Pri reševanju ni gledal na svoje lastne koristi, po svojih močeh je reševal skupine, družine in posameznike, ki so trpeli samo zato, ker so bili Judje. Zavzel se je zanje in prosil pomoči pri visokem komisarju v Ljubljanski pokrajini in pri svetem sedežu v Vatikanu. Vsekakor je škof Rožman za Jude naredil več, kakor je danes javno znano oziroma smo si sposobni javno priznati. Verz iz talmuda, ki je tudi vodilo pri imenovanju *pravičnikov med narodi*, pravi: »Kdor reši eno življenje, reši cel svet.«

#### Kratice

- ACS** – Archivio Centrale dello Stato.
- ARS** – Arhiv Republike Slovenije.
- AS** – Arhiv Republike Slovenije.
- DGPS** – Direzione generale Pubblica Sicurezza, arhivski fond v ACS.
- Dr** – *Družina: slovenski katoliški tednik*. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije, 1952-.
- NŠAL** – Nadškofijski arhiv v Ljubljani.

#### Reference

##### Viri

- ACS**, Rim, Direzione generale Pubblica Sicurezza.
- AS 1931**, Republiški sekretariat za notranje zadeve.
- AS 1515**, Zbirka dokumentov o nasprotnikih partizanstva, 1941–1947.
- NŠAL**, Zapuščina škofa dr. Gregorija Rožmana, Prezidialni arhiv.

##### Druge reference

- Capogreco, Carlo Spartaco**. 2011. *Fašistična taborišča: Internacije civilistov v fašistični Italiji (1940–1943)*. Ljubljana: Publicistično društvo ZAK.
- De Felice, Renzo**. 1993. *Storia degli Ebrei italiani sotto il fascismo*. Torino: Einaudi.
- Goldstein, Ivo**. 2004. Genocid nad Židovima u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. *Povijest u nastavi* 2, št. 1:40–50.

- Griesser Pečar, Tamara.** 2009. Rožmanova posredovanja pri okupatorju. V: *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 37–59. Ljubljana: Družina.
- Griesser Pečar, Tamara, in Blaž Otrin.** 2009. Časovni pregled intervencij ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana. V: *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 64–121. Ljubljana: Družina.
- Karakaš Obradov, Marica.** 2013. Prisilne migracije židovskega stanovništva na področju Nezavisne države Hrvatske. *Croatica Christiana Periodica* 37, št. 72:153–178.
- Kolarič, Jakob.** 1977. *Škof Rožman: Duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa*. Zv. 3. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Podbersič, Renato.** 2012. Jud in Slovenec, združena pri reševanju judovskih otrok. V: *Zgodovina otroštva = History of childhood*, 597–609. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Pust, Anton.** 2003. *Narod naš spomine hrani*. Miren pri Gorici: Gnidovčev dom duhovnih vaj.
- Švob, Melita.** 2004. *Židovi u Hrvatskoj: židovske zajednice*. Zagreb: Židovska općina Zagreb.
- Veraja, Fabijan.** 2014. *Nikola Moscatello: savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj stolici*. Rim: Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima.
- Voigt, Klaus.** 1993. *Zuflucht auf Wiederruf: Exil in Italien 1933–1945*. 2. zv. Stuttgart: Klett-Cotta.
- . 2002. *Villa Emma – Ragazzi ebrei in fuga 1940–1945*. Firenze: La Nuova Italia, 2002.
- Žakelj, Filip, ur.** 1970. *Pastirjev glas v tujini: pisma, govori, pridige, duhovne misli in članki škofa dr. Gregorija Rožmana v zdomstvu*. Buenos Aires: Rožmanov zavod.
- Zadavec, Bojan.** 2013. Če ne bi bilo škofa Rožmana, bi njeno družino umorili. *Družina*, 3. 2., 18.
- . 2013. Zares smo imeli srečo. *Družina*, 5. 5., 20.
- . 2013. Kako je škof Rožman reševal Žide. *Družina*, 5. 5. 20–21.
- . 2013. Obisk rešitelja. *Družina*, 7. 7., 18.



*Maksimilijan Matjaž*  
**Eksegeza evangelijev**  
**»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«**

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

---

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 165–175

UDK: 27-522-57

Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 01/2016

*Irena Kandrič*

## **Ptujska Gora: komparacija slovenskega romarskega kraja s Fartacekovim modelom konstrukcije svetega prostora**

*Povzetek:* Prispevek prikazuje kraj v severovzhodni Sloveniji in preučuje, ali ta romarski prostor v skladu z modelom Gebharda Fartaceka (2003) ustreza temeljnim antropološkim predpostavkam svetega prostora. Ptujška Gora je bila preučevana kot študija in s kvalitativnimi intervjuji analizirana kot socialni prostor. Raziskava je pokazala, da ima preučevani prostor zahtevane topografske posebnosti (stoji na vrhu hriba, ima šeststo let staro cerkev, staro drevo – tiso – in vodnjak); o njem obstaja legenda o ozdravljenju slepe deklice, ki je tu spregledala; prostor je prežet z duhom, z dušo prostora (obstajajo nadaljnje zgodbe, ozdravitve, dogodki, ki potrjujejo posebnost prostora); tukaj je čutiti vero v blagoslovljeno božjo moč (ljudje se s prošnjami in z zahvalami obračajo na Boga ali Marijo Zavečnico) in sem vsak dan prihajajo romarji, ki ptujškogorski prostor prepoznavajo kot svetega. Komparativna raziskava je hkrati s potrditvijo ujemanja Ptujške Gore z modelom svetega kraja vzajemno potrdila tudi univerzalnost Fartacekovega antropološkega modela svetega prostora.

*Ključne besede:* sveti prostor, antropologija prostora, Ptujška Gora, religija, romanja

*Abstract:* **Ptujška Gora – A Comparison of a Slovenian Pilgrimage Site in Relation to the Fartacek Model of a Sacred Place**

The article examines a pilgrimage site in Northeastern Slovenia, namely Ptujška Gora, in relation to the anthropological model of a sacred space formulated by Gebhard Fartacek (2003) and its underlying assumptions. A survey comprising qualitative interviews and their analysis was the basis for this study of Ptujška Gora as a social space. The hilltop of Ptujška Gora with its 600-year-old church, well and a thousand-year-old yew tree exhibits the requisite topographical peculiarities of a pilgrimage site. There is a legend linked to the site of sight having been restored to a blind girl. The site appears imbued with the spirit of a holy place where the faithful travel to pray for divine intervention and to give thanks to God or to the Patroness Virgin Mary. Many pilgrims recognize Ptujška Gora as a sacred place. This research shows that the Fartacek model of a sacred place applies to Ptujška Gora as well and thus confirms its universality, although Fartacek formulated the model using Islamic pilgrimage sites.

*Keywords:* sacred place, anthropology of place, Ptujška Gora, religion, pilgrimage

## 1. Uvod

Znanstveni prispevek postavlja v ospredje prostor Ptujске Gore kot socialni konstrukt (Bourdieu 1997; Lefebvre 2013 [1974]). Zgodnje povezovanje prostora in družbenega dogajanja je temeljilo na pozitivističnem pristopu, združenem s funkcionalizmom. Področje so preučevali geografi (Lowenthal 1961; Gould in White 1974), njihovo raziskovalno pot so nadaljevali sodobni arheologi (Ingold 1993). Ob pojmovanju Ptujске Gore kot socialnega prostora je Ptujсka Gora tudi prostor, kjer potekajo sakralne dejavnosti: kot takšnega ga dojemajo pripadniki katoliške veroizpovedi. Antropologi takšen prostor pogosto poimenujejo sveti prostor (Eade in Sallnow 1991) in ga povežejo z romarskimi mesti (Morinis 1992).

Avstrijski socialni antropolog Gebhard Fartacek (2003, 164) je na podlagi poprejšnjih študij svetih krajev poiskal povezavo med svetim prostorom in romanji (med drugim je vključil ideje in dognanja raziskav Curtissa (1903), Kriss-Heinrichove (1960), Bork-Qaysiehove (1993), Rotterja (1996) in Odenthal-Schekove (1998) in ob študiji primera in tematskih intervjujev znotraj svoje etnološko-antropološke študije romarskih mest v sirijski periferiji izdelal konstrukt temeljnih značilnosti, ki jih mora imeti sveti prostor, da se loči od profanega; to je objavil v knjigi *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie: Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*.

Po Fartacekovem modelu (2003, 152) mora sveti prostor, da ga ljudje pojmujejo kot svetega, zadovoljiti petim predpostavkam. Imeti mora: 1) naravne topografske posebnosti; 2) vsaj eno ali več zgodb, legend, ki so povezane s svetim prostorom in s sveto osebo; 3) na vsakem konkretnem svetem prostoru se mora čutiti obstoj duha, duše prostora in njegove potrditve skozi pripovedi; 4) obstajati mora tudi vera v moč boga ali višje sile, ki je neločljivo povezana s konstruktom svetega prostora; 5) ob vsem tem mora imeti tudi množico ljudi (romarjev), ki ga prepoznavajo kot svetega.

V tem članku predstavljam Ptujско goro, hrib, in Ptujско Goro, kraj, ki je bil v preteklosti in je še danes poznano romarsko mesto. Čeprav je Fartacekova konstrukcija svetega prostora narejena ob zgledu islamske religije, sem ob primerjanju struktur raziskovanih prostorov izbrala njegovo teorijo in predpostavke univerzalnij v njej, saj je začetna primerjava pokazala mnoge stične točke. Po njegovem je sveti prostor poseben prostor, povezan z bogom ali božjim, ob tem pa ima, kakor potrjuje tudi Cazeneuve (1986, 198), krajinske značilnosti, ki sugerirajo moč, transcendenco; oboje pa morajo čutiti in potrjevati obiskovalci.

V prispevku poskušam ugotoviti navzočnost elementov, ki so potrebni za uvrstitev v Fartacekov model svetega prostora, na teritoriju Ptujске Gore in preverjam, kate-re so tiste značilnosti in dejavnosti, ki privabljajo množice na ta zanje sveti prostor.

## 2. Raziskovalne metode

Ptujско Goro kot sveti prostor, ki leži na severovzhodu Slovenije, sem preučevala v longitudinalni študiji med letoma 2006 in 2015; sem sem prihajala naključno in pri



tem uporabljala metodo opazovanja z udeležbo pred cerkvijo in v njej. Z metodo kvalitativnega intervjuja sem izvajala poglobljene, formalne in neformalne razgovore z informatorji; ti intervjuji so bili strukturirani, delno strukturirani in nestrukturirani. Obenem sem tudi želela, da bi informatorji imeli možnost, odgovoriti na vprašanja z možnostjo razmisleka, zato sem dovolila, da so nekateri (po svoji lastni želji) pisno odgovorili na moja vprašanja. Tema metodama sem dodala analizo zapisov iz naključno izbrane knjige vtisov na Ptujski Gori (Ptujška Gora, 3. 5. 2009 – 8. 8. 2009) in tako združila raznolike pristope hkrati z analizo dostopne literature o tem področju. Dostopno zgodovinsko gradivo sem vsebinsko-formalno analizirala in ga glede na njegovo povezavo z zastavljenimi smernicami vključila v raziskavo.

Kot raziskovalka sem sodelovala pri številnih dogodkih, kakor so prireditve, maše, individualni in skupinski obiski (romarski, turistični) svetega prostora, in si ob tem zapisovala svoje vtise in opombe. Kot antropologinja sem sledila svojim informatorjem, obenem sem bila pripravljena pridobiti »izkušnjo« kot udeleženka, da bi lažje razumela informatorje in okoliščine dogajanja, hkrati pa sem se nenehno zavedala svoje vloge objektivnega raziskovalca.

### **3. Ptujška Gora v okvirih konstrukcije svetega prostora**

Ptujška Gora je gručasta vas na hribu med rekama Dravinjo (na jugu) in Polskavo (na severu). Kraj sodi v podravske regije, v štajersko pokrajino in v občino Majšperk. Od Ptujja je oddaljen 14 km in leži ob cesti Ptuj–Majšperk. Sam kraj ima 334 (ob popisu iz leta 2002) prebivalcev, krajevna skupnost Ptujška Gora pa 1256.

Ozemlje Ptujške Gore ali vsaj njene okolice je bilo v 7. stoletju pr. Kr. naseljeno, kakor nakazujejo prazgodovinska železnodobna gomilna grobišča pod Ptujško Goro na Spodnjih Podložah. Rimljani so pozneje ob Ptujski Gori zgradili cesto, s katero so povezali mesto Poetovio (danes Ptuj) z današnjimi Poljčanami in Rogatcem. Cesta še danes teče po isti trasi, njen najbolj strmi del pa je preval na Ptujski Gori. V srednjem veku se kraj v zapisih posebej ni omenjal vse do gradnje cerkve in do razširitve naselja ob njej. Tržne pravice je kraj dobil leta 1447, leta 1490 se prvič omenja kot trg. Do druge svetovne vojne so se ljudje ukvarjali pretežno s kmetijstvom in z domačo obrtjo. (Stele 1966, 12)

Danes je Ptujška Gora krajevna skupnost občine Majšperk, v kraju imajo šolo, župnijski urad, gostinski obrat in okrepčevalnico, pošto. V kraju deluje tudi Turistično društvo Ptujška Gora, ki si prizadeva za prepoznavnost kraja in za organizacijo kulturnih prireditev v kraju.

V nadaljevanju predstavljam izsledke raziskave na Ptujski Gori, v kateri sem preučevala vseh pet za konstrukcijo svetega prostora potrebnih elementov.

#### **3.1 Naravne topografske posebnosti svetega prostora**

V okviru Fartacekove konstrukcije svetega prostora, ki ima pet elementov, so kot prve zajete naravne topografske posebnosti svetega prostora, med katerimi avtor

izpostavlja nenavadne skalne oblike, votline, zdravilne vrelece, stara drevesa in zgradbe ali razvaline zgradb iz preteklih obdobij. Topografske posebnosti so po Fartaceku (2003, 152) vzajemno povezane z ljudmi, ki prebivajo na svetem prostoru ali nanj prihajajo, njihovo dojetanje in soustvarjanje je neke vrste produkt te povezave, sam sveti prostor pa je tako tudi kognitivna struktura.

Ptujska Gora ima kar štiri takšne elemente: stoji na vrhu hriba, na hribu sta cerkev in samostan, ob poti navzgor je stara tisa, ohranjen pa je tudi vodnjak.

### 3.1.1 *Ptujska Gora na vrhu hriba nad ravnino Ptujskega polja*

Ptujskogorski grič (352 m) je eden zadnjih haloških gričev, nato se pokrajina spusti in zravnava v Dravsko polje (Zadnikar 1992, 18, 20). Na najvišji točki tega griča je bila postavljena cerkev, ki so jo kmalu po zidavi zaradi turških vpadov obdali s taborskim obzidjem s strelnimi linami in z obrambnimi stolpi; dodano/vzidano je tudi župnišče. Naselje se je razvilo nekoliko niže, zahodno, kjer po stopnicah navzdol pridemo na trg.

Z vrha hriba, od koder je dober razgled daleč naokrog (s ptujskogorskega hriba se vidijo Zasavsko hribovje, Haloze z Donačko goro in hrvaška meja na jugu, vidi se tudi do Pohorja na zahodu in na sever do Maribora ter do vrhov nad Gradcem; na vzhodu so Ptuj in Slovenske gorice), so srednjeveški lastniki posestev lažje nadzorovali in ohranjati teritorij, zato so bili takšni prostori izredno cenjeni. Misel o pomenu postavljanja cerkve na vrhu hriba je razvil tudi moj sogovornik duhovnik:

»Stari ljudje so bili do narave veliko bolj občutljivi kakor pa mi. Gotovo je, da so živeli bolj z naravo, čutili z naravo in s hribi; griči so sploh bili za ljudi od stare zgodovine, kolikor jo jaz poznam, bližje Bogu, bližje tistemu, od kogar so potrebovali blagoslov ali pomoč, obrambo.«  
(Inf. št. 51, duhovnik)

Takšen prostor pridobi na svoji posebnosti toliko bolj, kolikor bolj izstopa grič nad ravnino (okolico), ki ga obdaja. Ptujska gora je prvi višji grič nad Ptujskim poljem in zato že na daleč privablja pogled. Privzdignjenost takšnih prostorov Fartacek (2003, 154) razlaga tudi z mnenji sogovornikov, ki so trdili, da je Bog v nebesih in da si na takšnem privzdignjenem prostoru zato bližje Bogu.

### 3.1.2 *Romarska cerkev ptujskogorske Matere božje (bazilika Marije Zavetnice na Ptujski Gori) kot zgradba iz preteklih obdobij*

Topografske posebnosti pokrajine vključujejo tudi materialne dokaze (zgradbe, ruševine, napise), ki potrjujejo, da je bil ta prostor nekaj posebnega že v preteklosti (Fartacek 2003, 158). Na Ptujski Gori so pred šeststo leti (okrog leta 1410) po legendi o čudežni ozdravitvi slepe deklice zgradili triladijsko cerkev z zvonikom. Cerkev je bila romarska (božjepotna) vse od začetka. Po Šamperlovem zapisu (2010, 8) novejša spoznanja kažejo na to, da so se na tem prostoru dogajale čudežne reči, še preden so pozidali cerkev. Na nagrobniku prvega tamkajšnjega kaplana Nikolaja (1424) je že zapis *Monte gratiarum* – Gora milosti, kot *mons gratiarum* je zabeležena tudi v poznejši listini iz leta 1431.

Potopisec Paolo Santonino (italijanski humanist, laični kancler oglejskega patriarhata, popotnik in pisatelj iz 15. stol.) je dne 15. 5. 1487 v popotni dnevnik zapisal: »Cerkev blažene Marije so zgradili gospodje Ptujski (op. Bernard III.) z velikimi stroški, saj je zunaj in znotraj zidana z novo nalomljenimi kamnitimi kvadri, iz katerih je nastala vsega občudovanja vredna in lepa umetnina.« (Šamperl 2010, 6)

Med listinami plemiške družine Stubenbergov je bila listina, ki je osvetljevala nastanek cerkve na Ptujski Gori, vendar se je izgubila; še v letu 1543 je bila na seznamu listin te družine. Iz kratkega povzetka te listine je mogoče razbrati, da je papež Bonifacij IX. v zadnjem desetletju 14. stoletja dovolil Ulriku IV. Walseeske mu postaviti cerkev na Ptujski Gori (»an der Neustift«). Ulrik IV. je bil skrbnik mladoletnemu ptujskemu Bernardu III., ki je potem nadaljeval njegovo idejo. Po izumrtju ptujskih gospodov leta 1438 so njihovo dediščino in tudi gospostvo na Ptujski Gori prevzeli Stubenbergi. Za vzdrževanje cerkve so namenili dobrotniki pri različnih oltarjih beneficije ali nadarbine. A že nekaj desetletij po dokončanju umetnostno tako bogate cerkve so se začeli roparski turški vpadi. Po ropanju neutrjene cerkve so začeli zidati okrog nje obzidje in ga utrdili s stolpi. O notranjosti cerkve in o njenem opustošenju je poročal zgoraj omenjeni Paolo Santonino. (Zadnikar 1992, 9–11; Ciglencečki 2011)

Gotska cerkev na Ptujski Gori ima danes nekaj posebnih umetniških stvaritev: milostni relief, celjski oltar, rožnovenski oltar, kip sv. Jakoba, Sigismundov oltar, nagrobnik viteza Žiga Dobrnškega, baročni véliki oltar, loretski oltar, oltar svete Družine, oltar Brezmadežne, prižnico, oltar sv. Frančiška Ksaverja, gotske freske v nekdanji Križevi kapeli, nagrobnik prvega kaplana Nikolaja, relief angelov z grbi, relief poklona Treh kraljev, relief Marijine smrti; že pred vhodom pa nas pričaka osemindvajset stopnic in kipa sv. Janeza Nepomuka in sv. Florijana. Barvna okna so delo akademske slikarke Ide Brišnik Remec (1981–1982), križev pot je delo umetnika Viktorja Gojkoviča (1989). (Zadnikar 1992; Ciglencečki 2011)

Cerkev Marije Zavetnice na Ptujski Gori je od 16. 5. 2010 razglašena za baziliko, saj je po dveh neuspešnih poskusih patrov (leta 1964 in leta 1986) papež Benedikt XVI. dne 8. 12. 2009 podpisal listino o razglasitvi te cerkve za baziliko (Šamperl 2010, 5).

### 3.1.3 *Minoritski samostan ob cerkvi*

Minoritski samostan Matere božje na Ptujski Gori s svojimi duhovniki in redovniki skrbi za pastoralo romarjev in turistov (vsako leto jih cerkev obišče okrog šestdeset tisoč), za župnijsko pastoralo, za vodenje misijonov, duhovnih vaj ...

Maše na Ptujski Gori so vsak dan, redne romarske maše so v poletni sezoni ob sobotah ob 10. in ob nedeljah ob 16. uri. Skupine obiskovalcev vodijo redovniki (patri), vodenje pa obsega zbor v romarski hiši, ogled multivizijskega programa (v sliki, v besedi in v glasbi predstavljene zgodovina, umetnost in duhovnost Ptujške Gore), ki mu sledi ogled notranjosti in zunanosti cerkve z razgledom in ogled muzeja Museum Marianium (v nekdanjem obrambnem stolpu ob cerkvi so zbrani reliefi, med drugim Poklon kraljev, Marijina smrt, grb donatorjev). Vodenja potekajo v slovenskem, nemškem, italijanskem, angleškem in v hrvaškem jeziku.

### 3.1.4 Izvir vode

Na svetih prostorih so pogosto izviri vode, ki so posebni zaradi svoje temperature ali kemijske sestave (Fartacek 2003, 156). Na Ptujski Gori ni takšnega posebnega izvira, je pa imela Ptujška Gora v preteklosti štiri studence, ki so jih verniki ob prihodu k romarskemu prostoru imeli za fizično umivanje in simbolično očiščenje (Šamperl 2010, 51). Danes je na severni strani hriba ob cesti (pri parkirišču) ohranjen le en vodnjak.

### 3.1.5 Staro drevo – tisa

Raziskovalec Fartacek (2003, 157) je na svetih prostorih našel posebna drevesa, ki se po svojem videzu navadno razlikujejo od profanih dreves in jim ljudje pripisujejo značilnost zunanjega kazalca svetega prostora; pogosto so povezana z legendami, ki se navezujejo na neki določen dogodek ali sveto osebo.

Staro drevo je zaznamovalo tudi ptujskogorski prostor, saj na Ptujski Gori ob cesti, ki se spušča s trga proti glavni cesti, raste stoletja staro, a še vedno razkošno drevo tisa (*taxus baccata*), ki je zaščiten, saj je bila po izročilu posajena, ko so križarji zavzeli Jeruzalem (1098). Navadna tisa ponavadi raste počasi in se razvije v majhno drevo ali velik grm, ta tisa pa je precej visoka in se je bogato razrasla. Na hribu rastejo še druge stare tise, ki so manjše rasti.

Na tabli Zavoda za zaščito naravne dediščine, ki je postavljena ob tisi, je zapisano: malo je verjetno, da raste ta tisa že od 11. stoletja dalje (najverjetneje je stara okrog tristo let), čeprav je po njihovem mnenju tisi težko določiti starost zaradi notranjega propadanja lesa.

## 3.2 Zgodbe o ptujskogorskem svetem prostoru

Zgodbe o svetem prostoru ali sveti osebi na tem prostoru dajejo konkreten odgovor na to, zakaj je neki prostor pojmovan kot svet, in postavljajo topografske značilnosti tega prostora v neki določen kontekst ter pri tem povezujejo raznolike topografske značilnosti med seboj. Ob legendah o nekem prostoru topografske značilnosti postanejo konkretizirane. Ali če povemo po Leachu (1993), so metafizične entitete neoprijemljive, dokler jih ne povežemo z materialnostjo. To pa lahko naredimo na dva načina: lahko jih ubesedimo v pripovedi o svetem ali pa – kot druga možnost – zgradimo objekte, ki simbolizirajo navzočnost svetega na tem prostoru.

Še živo ljudsko izročilo pravi, da so imeli vurberški grofje hčerko edinko, ki je bila slepa. Starši so dolgo molili za njeno zdravje, in ko so nekoč v večernem mraku tako molili v čast Mariji Zavetnici, je dekle nenadoma vstalo od mize, planilo k oknu in vzkliknilo: »Vidim! Vidim! Tam daleč vidim svetlobo, vidim luč!« Pokazala je proti ptujskogorskemu hribu in tam so v zahvalo potem začeli graditi cerkev Mariji Zavetnici s plaščem. Preden pa je vurberški grof delo dokončal, mu je zmanjkalo denarja, zato so gradnjo nadaljevali trije drugi grofje, a je tudi njim ni uspelo dokončati; dokončala jo je neka zelo bogata gospa (Peskar 2010, 41; Šamperl 2010, 6).

Kot sodobno materialno potrditvev te legende so ob 600-letnici cerkve na Ptujski Gori v sredino krožišča pod zadnji vzpon postavili bronast kip slepe deklice (avtorica akademska kiparka Irena Čuk), ki gleda proti baziliki.

Prva ptujskogorska legenda je torej povezana z očmi in s čudežnim ozdravljenjem, druga legenda pa govori o vojaškem napadu Turkov (1475–1493) in o Marijinem posredovanju. Marija je obdala cerkev s črnim oblakom, da je turški paša ni mogel videti, zato so hrib nekaj stoletij poimenovali Črna gora (Kramberger 2008, 5; Zadnikar 1992, 13). Vpade Turkov v teh krajih potrjujejo tudi zapisi Paola Santonina, ime pa se je ohranilo vse do leta 1937 (Šamperl 2010, 8–9).

Opisani zgodbi pojasnujeta nastanek svetega kraja in njegovo potrditvev v 15. stoletju, ki se je tako kakor ime Črna gora ohranjalo še stoletja. Obakrat sta legendi povezani s topografsko značilnostjo – s hribom, dvigajočim se nad ravnico; veri in zaupanju v pomoč Boga je bila v obeh legendah dodana vera v Marijino pomoč.

### **3.3 Potrjevanje posebnosti prostora z nadaljnimi pripovedmi, dogodki**

Na vsakem konkretnem svetem prostoru obstaja prežetost prostora z duhom, z dušo prostora (obstajajo nadaljnje zgodbe, ozdravitve, dogodki, ki potrjujejo posebnost prostora). Duh svetosti prostora pogosto izvira iz davne preteklosti, ko je bil prostor že poseljen in je bilo pogosto na njem že prej kako svetišče. Ta duh prostora se pojmuje kot nadnaravna sila, ki prihaja od višje sile in jo je mogoče srečati le na svetem prostoru (Fartacek 2003, 166).

Vera v neprofanost prostora se ohranja poleg osnovne legende o posebnosti, svetosti nekega svetega prostora skozi številne druge zgodbe, ki potrjujejo, poznarjajo specifičnost tega svetega kraja. Govorijo o ljudeh, ki so na tem prostoru doživeli ozdravitev ali čudež ali kak drug izreden dogodek. Te zgodbe imajo ljudje kot dodatni dokaz za svetost prostora in so v bistvu vedno povezane s sveto osebo in tako dopolnitev vere v božjo moč in v božji blagoslov na tem prostoru. (165–166)

Kdaj in kako so se začele ozdravitve na ptujskogorskem prostoru, ni natančno znano, jezuiti so od leta 1638 dalje ozdravitve zapisovali, leta 1660 so izdali veliko bakreno ploščo, tiskano spominsko sliko, ki jo je vrezal Wolfgang Kilian. Slika v sredini prikazuje posnetek milostne podobe, okrog nje pa je osem prizorov izrednih dogodkov (ozdravitev). Pozneje ozdravitev po zapisih Odila Hajnška (1971; Emeršič 2008, 51) niso tako dosledno zapisovali, čeprav vir navaja, da so se go-dile (omemba zapisa iz leta 1879 in iz leta 1885).

Tako je Janez Volčič (1889; Emeršič 2008, 50) zapisal, da o ozdravitvah govori-jo zapisi: na primer o tri leta starem na smrt bolnem fantu, ki mu bolnišnice niso mogle pomagati. Dekla, ki je bila doma s Ptujške Gore, jim je svetovala priprošnjo k Mariji – in fant je ozdravel. Sledi zapis o dve leti starem otroku, ki je na smrt zbolel za legarjem in je ozdravel po zaobljubi Materi Ptujskogorski. Moški, ki je imel gnilo nogo, se je zaobljubil Materi na Ptujski Gori, noga mu je ozdravela in sam se je prišel zahvalit Mariji. Neka mati se je prišla zahvalit Materi božji na

Ptujski Gori, ker je bil njen 11-letni sin slep in je spregledal. Leta 1879 so se prišli zahvalit vojaki, ki so v Bosni ušli Turkom in preživel.

Tudi v današnjem času duhovniki na Ptujski Gori beležijo ozdravitve:

»So stvari, ki so jasno dokumentirane v kroniki. Ena je, da je tu domačinka, torej deklica je pribežala domov in je pomotoma popila tisti najhujši strup (za travo). In so jo potem prinesli v cerkev in je ozdravela.« (Inf. št. 60, duhovnik)

Sveta oseba na ptujskogorskem prostoru je Jezusova mati Marija (Cerkev je posvečena Mariji, in to na dan Marijinega obiskovanja – 2. julija), ki je zavetnica Ptujске Gore in je upodobljena s plaščem. Relief (Zadnikar 1992, 64–65) je izklesan iz enega kamna in prikazuje Marijo, ki z levico drži sina Jezusa, z desnico pa razgrinja zeleni plašč, pod katerim je dvainosemdeset ljudi. Vse osebe zrejo v Marijo in tako simbolno izražajo zaupanje v njeno varstvo. Relief je kipar ustvaril okrog leta 1410. Prvotno je bil relief najverjetneje nad glavnim vhodom v cerkev, šele pozneje je bil prestavljen v ozadje glavnega oltarja.

### 3.4 Povezava svetega prostora z blagoslovom Boga/višje sile

Fartacek (2003, 168–169) je v svoji raziskavi povzel, da je cilj vsakega romarja ob obisku svetega prostora, doseči občutenje blagoslovljene »božje«/višje moči. K temu poskušajo priti ljudje tudi s posebnimi običaji, rituali, z molitvami, z dotikanjem svetinj, s poljubljanjem svetih podob, s hojo okrog in okrog svete podobe itd. Višja (božja) sila (preneseno na katoliško veroizpoved in razumljeno kot religiozna univerzalija) po njegovem zapisu izpolnjuje po predstavah romarjev naslednje prošnje: stopnjuje njihovo srečo in izboljšuje njihovo življenjsko situacijo, pomaga jim pri kesanju in odpuščanju grehov, pomaga jim pri zaščiti pred zlimi duhovi in magijo, pomaga pri neplodnosti in ozdravitvah, pomaga tudi pri ekonomskih, čustvenih in osebnih problemih in dvomih ter posameznike usmerja k pravnim odločitvam.

Vse to, kar je značilnost vedenja, želja, prošenj in pričakovanj po mnogih romarskih cerkvah, je značilno tudi za raziskovani prostor, kamor glede na zbrano gradivo ljudje prav tako prihajajo s prošnjami. Na raziskovanem prostoru se ljudje obračajo za pomoč k Bogu, dobremu Bogu, Gospodu, Očetu nebeškemu, Gospodu Jezusu itd. in k Materi božji Mariji, ljubi Mariji, dragi Mariji, Materi Mariji, Mariji Svetogorski, Mariji Zavetnici s plaščem, Gorski Materi, Devici Mariji itd.

Razlogi, zaradi katerih se ljudje odpravijo na prostore moči, so precej raznoliki in so pogosto med sabo močno prepleteni. Strnitev dognanj je pokazala, da ljudje najpogosteje prihajajo iz religioznih, zdravstvenih, turističnih in iz raziskovalnih razlogov, pri tem se obračajo na Marijo in na Boga s prošnjami, z zahvalami ali zaobljubami. Vse to sem preučevala v izbranem časovnem izseku (od 3. 5. 2009 do 8. 8. 2009) zapisov in jih razdelila (Kandrič Koval 2015, 170–171) v posamezne skupine: prošnje in zahvale za odpuščanje, za vero, za blagoslov, za pravo odločitev, za pravo pot, za delo, za uspeh, za materialne dobrine, za sorodnike, za prijatelje, za partnerja, za otroke, za družino, za mir, za zdravje, za pomoč, za pokojne, za varstvo,

za ljubezen, za srečo, za razumevanje, za tolažbo, za vodstvo. Največ razlogov za prihajanje na prostore moči je bilo v prošnjah in v zahvalah za zdravje, saj je bilo od 1035 zabeleženih vpisov 306 zapisov, ki so govorili o zdravju in se s tem seveda uvrstili na prvo mesto z 29,56 %. Med njimi je bilo 256 prošenj in 50 zahval za zdravje. Kot ponazoritev zapisanih prošenj in zahval za zdravje navajam zapis:

»Hvala ti, Mati Marija, za vse blagoslove. Hvala ti za mir, zdravje, radost v ljubezni Boga in Nebes. Prosim, varuj moje sinove, moža, vnuke in snaho. Hvala ti za tvojo ljubezen za mene. Večna hvaležnost za ozdravitev mojega sina; z moje strani je moja vdana molitev k tebi.« (14. 6. 2009).

Med prošnje in zahvale so se po številnosti v vzorcu na drugo mesto uvrstile prošnje in zahvale za družino (20,19 %), sledijo prošnje in zahvale za varstvo (6,85 %) in za srečo (6,57 %).

Ob vsem tem je treba dodati: obiskovalci sprejemajo dejstvo, da pomoč svete osebe lahko nastopi na samem svetem prostoru ali pozneje, vključeni pa sta tudi vera in upanje v možnost, da bo oseba napotena k pravim zdravnikom, da bo operacija uspešno opravljena ipd.

### **3.5 Skupina/množica ljudi, ki ptujskogorski prostor prepoznajo kot svetega**

Obred ima po Jeanu Cazeneuveu (1986, 245–246) funkcijo ustvarjanja občutka varnosti, stabilnosti, pripadnosti, kontinuitete, odstranitve nečistosti, upravljanja višje sile ali pa funkcijo povezave človeka s svetim načelom; to velja tudi za romarske obrede. Greenfield (1990, 5) je zapisal, da je obisk romarskega mesta po njegovih raziskavah pogosto naravnano k cilju menjave (prošnje, pričakovana pomoč ipd.) med prosilcem in svetim/višjim, h kateremu je bilo romanje namenjeno. Časovno je romanje pogosto izvedeno šele po tem, ko je bila prošnja uslišana, saj mnogi prihajajo na sveti prostor, da bi se svetniku zahvalili za izpolnjeno obljubo.

Najprej so za romanja na Ptujski Gori skrbeli škofijski duhovniki, v 16. stoletju so tam delovali protestantski duhovniki, v letih 1613–1773 so za cerkev in za romanja skrbeli jezuiti, po ukinitvi reda in po njegovi razpustitvi v razsvetljenstvu je Ptujška Gora ponovno prišla pod škofijsko upravo. Leta 1786 je postala samostojna župnija s škofijskimi duhovniki. (Kramberger 2008, 4–6)

Nadaljevanje romarske poti v 19. stoletju potrjuje zapis Frana Lekšeta (1895; Emeršič 2008, 22): »Kar dela Goro silovito in imenitno, to je romarska cerkev, velika, stara božja pot, in pa zaupanje do Marije. /.../ Kmalu, ko so dobili jezuitje cerkev, začeli so zopet dohajati ljudje k Mariji na Goro. Na tisoče jih je dohajalo iz Hrvaške in Slavonije, in da za tema ni zaostajal slovenski Štajer, umevno je samo po sebi.«

Leta 1937 so skrb za romarsko cerkev in za pastoralno delo prevzeli Frančiškovi manjši bratje – minoriti, ki to delo opravljajo še danes. Leta 1951 je komunistična oblast zaprla romarsko cerkev na Ptujski Gori, prepovedala bogoslužje in romanja, svetišče pa razglasila za muzej ali umetnostno galerijo. (Kramberger 2008, 4–6)

Oblast je po Šamperlovem zapisu (2007, 12–58) inscenirala dogodek z nožem in ranitvijo v cerkvi na dan velike maše zjutraj okrog četrte ure leta 1951, ko je prihajalo čez dan tja okrog deset tisoč ljudi. Proti poldnevu je prišla policija s kamioni in začela so se zasliševanja in preiskave redovnikov in romarjev. Po vsem tem in po medijskih napadih so cerkev v začetku septembra zaprli. Avtor navaja: še živeče priče povedo, da so takrat, ko je komunistična oblast cerkev za bogoslužje zaprla, verniki molili pred vrati cerkve ali pa so se prijaviли za ogled kot turisti, nato pa so prek sklenjenih rok dali suknjič, pulover ali ruto, da se ni opazilo, kako molijo. Dne 13. maja 1957 je bila cerkev ponovno odprta za vernike in za bogoslužje. (Šamperl 2010, 9; Kramberger 2008, 6)

#### 4. Sklep

---

Komparativna raziskava Ptujске Gore in modela svetega prostora je pokazala, da ima ptujskogorski prostor temeljne značilnosti, ki jih mora imeti sveti prostor, da se loči od profanega. Po antropološkem modelu, ki ga je v svoji študiji izdelal Gebhard Fartacek (2003) v skladu z idejami in dognanji raziskav drugih avtorjev, mora imeti model svetega prostora pet temeljnih elementov; vse to za panonski grič Ptujсka gora velja.

Med te elemente uvrščamo najprej naravne topografske posebnosti. Kraj Ptujсka Gora namreč stoji na izpostavljeni legi na griču, ki je viden daleč naokrog. Na vrhu hriba je gotсka cerkev ptujskogorske Matere božje (bazilika Marije Zavetnice na Ptujски Gori), ki so jo zgradili pred več kakor 600 leti, kakor pravi legenda, po čudežni ozdravitvi slepe deklice – hčerke bogatega vurberskega grofa. Med topografske značilnosti uvrščamo tudi posebna drevesa – na teritoriju Ptujске Gore raste stara tisa, o kateri legenda govori, da je bila posajena, ko so križarji zavzeli izraelski Jeruzalem (1098), čeprav na Zavodu za zaščito naravne dediščine dvomi jo v tolikšno starost. Svetega vodnega izvira ni, so pa Ptujсko Goro obkrožali štiri študenti – danes deluje samo eden –, ki so imeli funkcijo telesnega očiščjenja pred vstopom v romarsko svetišče.

Sveti prostor od profanega kot drugi element ločijo legende, ki so z njim povezane, saj potrjujejo njegovo drugačnost, posebnost; tudi na področju Ptujске Gore obstajajo legende, ki govorijo o svetosti tega prostora – v bistvu sta to legenda o molitvi k Mariji in o spregledanju slepe deklice in legenda o Mariji, ki je obvarovala domačine in romarje pred Turki tako, da je goro zavila v meglo.

Kot tretji element mora biti pogovorih o prostoru in v zapisih moč zaznati, da je prostor prežet z duhom svetega prostora; obstajati morajo nadaljnje zgodbe o ozdravitvah in o nenavadnih dogodkih, ki potrjujejo posebnost prostora.

Četrta značilnost svetega prostora je, da se na tem prostoru čuti vera v božjo moč, kakor nam potrjujejo zapisi in pripovedi ljudi, ki prihajajo na to romarsko mesto s prošnjami, z zahvalami in za obljubami in se v molitvi obračajo na Boga ali Marijo Zavetnico, ponazorjeno s plaščem.



Zadnji in zelo pomembni temeljni element svetega prostora pomeni množica ljudi, ki prostor prepoznavajo kot svetega. Ptujška Gora je bila romarska najmanj od gradnje gotske cerkve, romarji so prihajali iz celotne Evrope, to se je ohranilo do danes, le da ob globalizaciji glede na zapise v knjigi vtisov ljudje prihajajo z vseh koncev sveta.

Komparativna raziskava je tako potrdila dvojje: pokazala je, da Ptujška Gora zadovoljuje vsem petim predpostavkam, ki jih po Fartacekovem (2003) modelu morajo imeti sveti prostori, obenem pa je ustrežanje modelu iz druge religije (Fartacek je svoj model postavil na podlagi zglede iz sirske pokrajine in muslimanske religije) potrdilo veljavnost že postavljenega modela na drugi svetovni religiji in tako še okrepilo univerzalnost njegovega antropološkega modela svetega prostora.

## Reference

- Cazeneuve, Jean.** 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: ŠKUC.
- Ciglenceki, Marjeta.** 2011. *Marija zavetnica na Ptujški gori: zgodovina in umetnostna zapuščina romarske cerkve*. Maribor: Umetniški komitet Primož Premzl.
- Eade, John, in Michael J. Sallnow, ur.** 1991. *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge.
- Emeršič, Jakob.** 2008. *Marija na Gori: pripovedi o gori milosti*. Ptujška Gora: Minoritski samostan Matere Božje.
- Fartacek, Gebhard.** 2003. *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie: Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*. Dunaj: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Greenfield, Sidney M.** 1990. Turner and anti-Turner in the Image of Christian Pilgrimage in Brazil. *Anthropology of consciousness* 1, št. 3/4:1–8.
- Kandrič Koval, Irena.** 2015. Razlogi za obiskovanje prostorov moči. V: Bojana, Filej, ur. *Znanost in kultura za zdravo družbo: zbornik prispevkov mednarodne znanstvene konference z recenzijo*, 169–174. Maribor: Alma Mater Europaea – ECM.
- Kramberger, Franc.** 2008. *Gorska Mati Božja – cvet in sad našega zaupanja: Pastirsko pismo ob 600-letnici Marijinega svetišča na Ptujški gori*. Zbirka Jubilejne publikacije, 5. Ptujška Gora: Minoritski samostan Matere Božje.
- Leach, Edmund Ronald.** 1993. *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri.** 2013. *Produkcija prostora*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Morinis, Alan.** 1992. *The Anthropology of Pilgrimage*. London: Greenwood Press.
- Obiskovalci Ptujške Gore.** 2009–2010. Knjiga vtisov Ptujška Gora; 3. 5. 2009 – 8. 8. 2010. Ptujška Gora: samostanski arhiv. Rokopisni zapisi.
- Peskar, Robert.** 2010. *Bazilika Marije Zavetnice na Ptujški Gori*. Ljubljana: Družina.
- Slovenska turistična organizacija.** B. I. Tisa na Ptujški Gori. [http://www.slovenia.info/si/naravne-znamenitosti/tisa-na-ptujski-gori.htm?naravne\\_znamenitosti\\_jame=8623&lng=1&rd=desktop](http://www.slovenia.info/si/naravne-znamenitosti/tisa-na-ptujski-gori.htm?naravne_znamenitosti_jame=8623&lng=1&rd=desktop) (pridobljeno 15. maja 2015).
- Stele, France.** 1966. *Ptujška Gora*. Ljubljana: Zadržuga katoliških duhovnikov SFRJ.
- Šamperl, Janez.** 2007. *Marija se je nasmehnila s svojega trona: Petdeset let od ponovnega odprtja Marijine cerkve na Ptujški Gori*. Ptujška Gora: Minoritski samostan Matere Božje.
- — —. 2010. *Pot do bazilike na Ptujški Gori je bila dolga*. Zbirka Jubilejne publikacije 10. Ptujška Gora: Minoritski samostan Matere Božje.
- Turistično društvo Ptujška Gora, ur.** B. I. Tisa – Ptujška Gora. <http://www.ptujaska-gora.si/index.php/si/znamenitosti/drevo-tisa> (pridobljeno 15. septembra 2015).
- Zadnikar, Marijan.** 1992. *Ptujška gora – visoka pesem slovenske gotike*. Ljubljana: Družina.



*Martin M. Lintner*

**Razstrupiti eros**  
**Katoliška spolna morala na življenjski način**

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

---

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

---

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

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 177—190  
 UDK: 159.964:2  
 Besedilo prejeto: 10/2015; sprejeto: 03/2016

*Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič*  
*in Tanja Pate*  
**Vloga religije v psihoanalizi**

*Povzetek:* Terapevtski proces, ki se globoko dotika posameznikove najbolj ranljive notranjosti, lahko zato vedno poseže tudi v radikalni preobrat dojemanja religije in Boga, ki je lahko zaradi globokih travm zelo skrivljena. Ta preobrat pa lahko vedno recipročno in temeljno pomaga posamezniku k razrešitvi njegovih najglobljih zapletov. To se predvsem pokaže pri posameznikih, ki so bili kruto in travmatično zlorabljeni v najzgodnejšem obdobju razvoja, pa tudi v poznejših razdobjih življenja.

*Ključne besede:* analiza, religija, družina, relacijska travma, transformacija

*Abstract:* **The Role of Religion in Psychoanalysis**

The therapeutic process by which the individual's most vulnerable inwardness is deeply touched can always be intervened and the radical shift of religion and God perception can always be changed. This reversal can be reciprocally and fundamentally helpful for the individual in the resolving deepest trauma. Particularly this is apparent in individuals who have been cruelly and traumatically abused in the earliest stages of development and also in later phases of life.

*Key words:* analysis, religion, family, relational trauma, transformation

Vsaka družina ima svoj spomin, v katerem so zarisane najbolj skrivnostne zgodbe, doživetja ter vzgibi in motivi, pa tudi žalostni in tragični dogodki; vse to družino, ne samo zelo globoko zaznamuje, ampak hkrati tudi v marsičem določa. Zato je tudi vedno bistvo analitičnega procesa prav v odkrivanju teh silnic, ki so utemeljene na notranji psihično-organski strukturi vsakega posameznika v družini; to omogoča tudi razreševanje še tako globokih zapletov (Carlson in Sperry 2010, 33–37). Ob tem bi lahko rekli, da je narava odnosov v družini vedno temeljni prostor, v katerega lahko vstopa milost in na novo ustvari ali transformira še tako razbolele vzorce vedenja, ki so lahko posledica nerazrešenih psihičnih vsebin celih generacij (Siegel in Solomon 2013, 219–223; 245–249). Z relacijskega družinskega stališča zato sklepamo, da bodo verjetno tudi vsi naši odnosi z drugimi globoko zaznamovani z dinamiko že zdavnaj vzpostavljenih vzorcev vedenja, čutenja in razmišljanja, ki s tem postanejo tudi temeljni organizator našega doživljanja in obenem regulacije naših afektivnih stanj, pa tudi celotnega psihoorganskega sistema celotne družine (Scharff in Scharff 2014, 48–50). Tako močno smo namreč

vpleteni v družinski afektivni sistem, da lahko, kakor rečemo, zato postanemo dobesedne žrtve družinskih razmer in njenega celotnega ozračja, ki usmerja celo našo identiteto in intuicijo in v veliki meri odseva celo v naših organskih odzivih in senzacijah, tako v notranjih kakor v zunanjih, ki so lahko izjemno razboleli in jih izmijeta samo molitev in milostni božji dotik.

## 1. Statve psihoorganskega doživljanja

---

Začetne navezave med moškim in žensko so ponavadi polne vzhičenosti in ugodja, saj tedaj spregovori telo, in to z vso močjo, v strastnem boju za uresničitev najglobljih hrepenenj, ki pa so večinoma nezavedna. Kmalu pa lahko ta vzhičenost povsem zbledi in ta posameznika se znajdetata v starih, znanih interakcijskih modelih, ki jih drug z drugim ponovno ustvarjata, saj jima to, ne da bi vedela, omogoča stik s samim seboj, z drugim in predvsem stik s celotnim družinskim sistemom in s temeljnimi afekti oziroma celotno psihoorgansko strukturo, ki jima je poznana in jo nezavedno želita ponoviti drug z drugim (Cummings in Davies 2010, 43–45; Stern 2010, 78; Siegel in Solomon 2013, 44–47; Steinberg 2014, 39).

### 1.1 Osnovne senzacije in čutenja

Tu govorimo predvsem o petih čutenjih, na podlagi katerih posameznik ali partnerja sprejemata pomembne informacije iz zunanjega sveta, sveta zunanjih dogodkov, in zlasti o osebah v svetu okoli nas. Govorimo pa tudi predvsem o notranjih signalizacijah oziroma senzacijah, o tako imenovanem šestem čutu ali intuiciji, ki nas vedno znova globinsko usmerja v svet oseb in doživetij zunaj nas ali pa nas od vsega tega odvrča. Sedmi čut je tisti instrument, ki dokončno, s svojimi interpretacijami in v notranji refleksiji, da dokončni pomen našemu delovanju in delovanju drugih (Siegel 2007, 33–47; 2011, 53–58; Schore 2003, 17–32; 2012, 57–59). Temu lahko dodamo, da je v tem oziru psihopatologija v svojih brezmejnih variacijah refleksija naše podzavestne vtakanosti v globoko zvestobo familiarnemu, odsev navezanosti in predvsem kaže na nefunkcionalnost regulacije psihoorganske strukture. Kaže pa tudi na globinsko dinamiko cirkularnih relacijskih družinskih odnosov (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 77–85; Schore 2012, 111–113; Steinberg 2014, 19–27), v katerih je vsak član prejemnik in pošiljatelj najrazličnejših informacij, ki se procesirajo na enkratni način na individualni, na medosebni in na sistemski ravni. Zato lahko rečemo, da vsi ti odnosi oziroma narava teh odnosov, ki so izjemno močno afektivno-organsko regulirani, vedno znova kličejo po odrešenjski milosti; šele milost omogoči drugačno smer in pot razreševanja še tako razbolelih dinamik naših odnosov (Kim et al. 2014, 353–357).

V vsakem primeru pa se posameznik, ki se, na primer, bori z nefunkcionalnostjo odnosov, zlasti če je, zaznamovan s travmo, posredno ali neposredno soočen z nepremagljivo telesno, organsko privlačnostjo – to je lahko v popolnem nasprotju z njegovo drugo usmerjenostjo ali organizacijo, ki jo narekuje njegov sedmi čut (Siegel 2011, 27–33). Vsak partnerski, pa tudi vsak odnos nasploh je lahko tedaj

intenzivno konflikten; cena povezave z drugim pa je zato velikokrat zelo boleča (Cummings in Davies 2010, 49–53). Vse komponente njunega ali njegovega psihoorganskega doživljanja se namreč lahko v teh primerih združijo v model njegovega življenja, ki mu je nekoč omogočal močno povezanost z arhaičnimi ponotranjenimi odnosi, v katerih so vsako povezavo izvrstno uravnotežile zasilne poti, in ta posameznik zato vedno znova lahko postane čista žrtev teh relacijskih konfiguracij. Njegovo telo dobesedno sili v odnose, v katerih je spet lahko zlorabljen, pa čeprav ga njegov sedmi čut od tega še tako močno odvrča. Celotno tematiko večkrat spremlja prava shrljivost, ker je velikokrat v tovrstni posameznikovi relacijski matrici, pa tudi v njegovih statvah prisotna zloraba, ki vedno znova preprečuje izpolnitev upanja po zdravem odnosu, zato tudi cilj po vzpostavitvi pravega odnosa nikoli ni dosežen. Konflikt, ki ga je povzročila travma, in ravnotežje ali regulacija psihoorganskega stanja sta skrbno vgrajena v samo psihoorgansko kompozicijo njegovega doživljanja, zato človek izkuša nenehen konflikt med telesom in njegovimi vibracijami in sedmim čutom, ki zahteva nekaj povsem drugega (Schoore 2012, 17–19; Poulton 2013, 67–99; Steinberg 2014, 83–113).

## 1.2 Relacijska travma

Lahko bi rekli, da je travma v zgodnjem otrokovem razvoju eno od najtežjih izkušenj življenja, govorimo o tako imenovani relacijski travmi, travmi, ki so jo povzročili starši ali pomembni drugi. Takšen posameznik vedno dobesedno kriči po odnosih, ki so v skladu z vsebinami, kakršne so vsebovali najzgodnejši odnosi, saj v njih nezavedno vidi priložnost nečesa novega, a globoko razočaran kmalu ugotovi, da ga je telo ponovno vpletlo v statve starega. Ta posameznik spet neustavljivo išče ravnotežje zlorabo in privlačnostjo in si strahovito prizadeva, da bi se osvobodil obeh. Drugače povedano, posameznik, ki je doživel relacijsko travmo, si zato še bolj prizadeva, osvoboditi se teh spon zlorabe, a je, ne da bi vedel ali hotel, vedno znova porinjen v njene statve in doživlja intenziven konflikt med domačnostjo travme in zločinskostjo njene dinamike. Toda če pri tem jemljemo zlorabo kot dokončno določujočo dinamiko, ne upoštevamo relacijske konfiguracije in povezav, ki konstituirajo globljo strukturo doživljanja in proizvajajo kontekst, v katerem doživljanje zlorabe vzide in deluje (Mitchell 1988, 33–45; 2000, 71–79; Rothschild 2006, 73–77; 2010, 13–33; Schoore 2012, 35–39; Poulton 2013, 47–62). Z drugimi besedami, s tem izgubimo bistvene psihoafektivne dele relacijske matrice, ki posameznika ali partnerja najprej nezavedno prisilijo, da pride v stik z vsemi krutimi telesnimi senzacijami, in tu lahko potem tudi najde prostor milosti, nujno potrebne za razrešitev te travme, neusmiljeno zažrte v njegovo notranjost.

Posameznik, ki je utrpel relacijsko travmo, ima v sebi vsekakor veliko hrepene nje po pobegu iz konstantnega pritiska in iz nenehnih pričakovanj, kakršna so mu vsiljena v odnosu z drugim, ko ga ta – na primer – ponovno zlorablja. Želi se predati nežni skrbi drugega, a ta drugi, ki ga zlorablja, mu je ne zmore zagotoviti, vsaj ne dolgoročno, zato si tudi posameznik ne sme in ne more dovoliti, da bi v polnosti doživel nežnost drugega ali nežnost katerekoli osebe, ki prihaja v njegov svet, in tako ostaja v svetu zlorabe. Zato postane ponovna žrtev neogibne posesti dru-

gega, to pa pomeni, da postane samo figura na platnu statev drugega (Mitchell 2002, 76–79) in ne nastopa kot ustvarjalec svoje lastne usode. Posameznik, ki je bil zlorabljen, je vsekakor žrtev brez primere, spremeni se njegov psihoorganski svet dojemanja in doživljanja okolice, vendar je rešitev iz tega, kar je vsekakor izjemno krivično, vendar druge poti ni, da žrtev sprejme dejstvo, da ponovno ustvarja ali pa ne prepozna razmer, v katerih je lahko spet zlorabljen (Cummings in Davies 2010, 139–145; Schore 2012, 35–39; Fishbane 2013, 79–87; Poulton 2013, 77–83). Vendar pa moramo tu nujno upoštevati, da posameznik, vsaj dolgoročno, ni dokončno ali usodno zavezan zgolj svetu preteklih odnosov, svetu, v katerem je samo pasiven ostanek doživljanja, ampak je vedno tudi aktivno vtkan v vsakodnevno doživljanje, v katerem je vedno možna razrešitev, saj milost predpostavlja naravo, ki od posameznika vsekakor zahteva aktivno soustvarjanje.

## 2. Področje milosti

---

Tu se moramo ponovno vprašati, kako nekdo postane zvezan z nekom, s katerim ponovno zaide v najbolj temne odnose bolečin, ki jih že pozna iz preteklosti, oziroma zakaj nas zgodnji odnosi tako močno modelirajo in zakaj je navezava na arhaične objekte tako zelo zavezujoča (Carlson in Sperry 2010, 47–65). Zelo preprosto in enopomensko odgovorimo, da so vsi otroci vtkani v relacijsko matrico, ki jo v samem jedru določajo odnosi v zgodnjih pomembnih interakcijah z drugimi, in torej ne govorimo o rezultatu, niti o zgolj podedovani genetiki, niti o napačnem starševstvu ali vzgoji, ampak o neizogibni emocionalni odvisnosti zgodnjega življenja. Temu moramo seveda dodati, da je rast v partikularno osebnost na podlagi relacijske družinske paradigme mogoče videti kot izjemno kompleksen proces; to je psihoorganski, sakralni prostor, v katerem otrok išče drugega, kako biti z drugim, kako najti dom z drugim, in zato vključuje druge osebe, na katere se naveže, se okrog njih modelira in od njih dobiva priznanje. Vsak otrok ima široke možnosti; interakcije z zgodnjimi pomembnimi drugimi mu določajo širino in s tem omejujejo možnosti za izbiranje kanalov, v katerih bi se ta otrok lahko našel in bi ga pomembni drugi priznali (Mitchell 2002, 93–97; Siegel 2011, 68–79).

Ob teh ugotovitvah pa je nujno treba poudariti, da v otroku neizogibno vedno znova ostaja neizpolnjena želja po presežnem, po starših, hrepenenje po sakralnem, po notranjem miru, ki ga lahko da samo Bog (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 13–17). Otrok je zelo dolgo zelo močno odvisen od staršev in ta dolgotrajna otrokova odvisnost naredi odkritje in vkovanje zanesljivih dimenzij povezanosti ne samo za emocionalno potrebo, ampak tudi kot očitni pogoj fizičnega preživetja (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 68–73; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 93–37; Stern 2010, 233–239). In prav tu je mogoče odkriti področje milosti, saj Bog vstopa v sakralno okolje medosebnih odnosov, ti odnosi pa so obenem polni plastičnosti, vibrantnosti in nujno konfliktni, zato bistveno potrebujejo milost odrešenja. Skratka, vsi odnosi vsebujejo kompleksen, simultan pomen, v smislu samo-definicije in povezav z drugimi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 25–34). Relacijska dru-

žinska paradigma temu dodaja, da vsak otrok verjetno razvije globoko povezavo do zavednih in nezavednih ali odstranjenih tokov v starševski karakterni strukturanosti; kako dobro otrok integrira te tokove, je delno odvisno od tega, kako dobro je vsak od staršev integriran, kako fleksibilen je v svoji notranji organizaciji oziroma kako fleksibilna je njegova celotna psihoorganska struktura (Steinberg 2014, 129–134; 237–252). Tu pa lahko vedno najdemo konfliktna navezave na identifikacije z arhaičnimi odnosi in ljudmi; to je, lahko rečemo, univerzalna potreba vsakega posameznika, da razreši stare boleče odnose (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 123–137; Cummings in Davies 2010, 196–207; Fonagy et al. 2007, 284–289; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 297–312; Siegel 2011, 38–53). Zato tudi govorimo v analizi vedno o milostnem preobratu teh zapletenih stanj, da posameznik začne drugačno pot – pot, za katero lahko rečemo: to je prvi pogoj: posameznik najprej sprejme odgovornost za svojo razbolelost, saj je samo tako možno začeti terapevtski proces (Mitchell 1988, 27–37; 2000, 59–67; 2002, 49–57). Da se ta preobrat zgodi, pa posameznik potrebujejo milostni božji poseg, saj je to preustvaritev najprej notranjepsihične, psihoorganske strukture, ki te povezave s starimi strukturami omogoča in utemeljuje, in šele nato je mogoče govoriti o nadaljnjih spremembah.

## 2.1 Milost in transformacija

Tu seveda nastane vprašanje, kaj je analitična sprememba oziroma kaj je transformacija v analizi, vprašanje, ki je od vsega začetka zaposlovalo analitike. V vrsti psihoanalitičnih refleksij, ki jih je poimenoval v eseju »The Shadow of the Object«, je že pred desetletji Christopher Bollas (1987) odkril, da posameznik, ki doživi primarne afekte in tako postane del svoje lastne preteklosti, postane jaz, ki se prepozna iz svojega otroštva. Temu so sledili mnogi avtorji (npr. Siegel 2011, 124–131; Schore 2012, 33–45; Allen 2013, 70–85), ki so trdili: ta posameznik celo dojema, da je kriv vsega, in je zato globoko osramočen, saj vedno naredi kaj narobe, ali pa je v drugem ekstremu, nekdo, ki je občudovan. Če je bilo njegovo doživljanje samega sebe v zgodnjem otroštvu zavrnjeno kot neprimerno ali celo prepovedano, se ta posameznik v ponovnem soočenju s primarnimi afekti tudi v odrasli dobi ponovno počuti kot otrok, ki mu je bilo prepovedano, da bi se lahko v polnosti izrazil v svojih občutjih (Bollas 1987, 15–37; Siegel 2011, 117–134; Rothschild 2010, 45–49).

Govorimo o nekaterih stanjih afektivne zavesti, ki jo Bollas (1987, 33–99) imenuje jedro afektivnosti oziroma »konzervirani objekt«, doživetje ali odnos z drugim, ki je v tem smislu postavljen v diadično interpersonalno doživljanje. To stanje Bollas imenuje konzervacijsko, ker ohranja iz zgodnjega otroštva doživljanje sebe z drugim oziroma otrokov odnos s starši in pomembnimi drugimi; neokrnjeno je ohranjeno v posameznikovem internem svetu. Ta svet se ne spreminja, ampak ostaja kot konstitutivni spomin in hranitelj posebnega stanja odnosov z drugimi; to se ohrani, ker je povezano z otrokovim doživljanjem sebe in drugih; otrok si na vso moč nenehno prizadeva, da bi ohranil svoje starše, da bi vključil nekatere vidike zgodnjega otroškega doživljanja s starši in jih s tem ohranil. Ta globoka doživetja

in z njimi zvezane afekte je prav posebej mogoče zaznati v travmatičnih doživetjih, ki po sami definiciji povsem presegajo otrokovo nedozorelo ali še nerazvito sposobnost za simbolizacijo in v zvezi s tem integracijo, kakor se na primer to zgodi zlasti pri spolni zlorabi, ki v vsem zaznamuje posameznika (Rothschild 2010, 57–61; Siegel 2011, 27–35; Schore 2012, 12–17).

Z relacijskega družinskega stališča je tu še neki razlog, da se to stanje ohranja, obstaja v otrokovem ohranjanju psihoorganskega odnosa do staršev in do celotnega sistema. Ne glede na to, kako so bili odnosi boleči, ta občutja in stanja še dalje spodbujajo in ustvarjajo vsaj lažni občutek odnosa, ki se nadaljuje vse od otroštva do odrasle dobe. Tudi v odrasli dobi si posameznik ponovno prizadeva, da bi vzpostavil odnos na podlagi psihoorganske dinamike, ki jo je ustvaril predvsem na temelju telesnih senzacij s svojimi starši. Najsodobnejše raziskave kažejo, da so vsa poznejša občutja o sebi ali jazu in svetu grajena na doživetju odnosa med materjo in otrokom (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 47–54). Ta relacijska družinska matrika naredi osnovne prevodnike integracijskih doživljanj, kakor so: telesne senzacije, notranja telesna občutja, primarni vid, vonj in zvok, bolečina in ugodje, občutek za sebe in za drugega. Na podlagi tega Bollas (1987, 73–120) definira to najbolj primarno okolje kot transformacijski objekt, oziroma še bolje, kot transformacijski odnos z drugimi in s samim seboj, ker se v tem odnosu otrok lahko nauči transformirati doživetje v informacijo o sebi in o svetu okrog sebe. Tako se otrok uči, kako biti z drugimi ali drugimi (Siegel 2011, 93–112; Fishbane 2013, 27–51).

## 2.2 Psihoorganska stanja

Kakor smo videli, je že Bollas (1987), pozneje pa mnogi drugi avtorji (Stern 2010, 39–42; Steinberg 2014, 45–57) odkril, kako je primarna transformacijska vez z materjo močna; tako zelo je močna, da lahko vpliva na celotno življenje vsakega posameznika, saj je to izjemno močna organska navezava (Siegel 2010, 13–17; Siegel in Solomon 2013, 32–43). V obdobjih krize posameznik hrepeni po transformacijskem odnosu, po osebi, po materi in po njeni čisti telesni in emocionalni bližini, ki bi mu lahko zagotovila ugodje in mu pomagala integrirati nova doživetja. V obdobjih ekstaze, ki jo Bollas (1987, 19–27) imenuje obdobje »estetičnosti«, posameznik v drugem odkrije transformacijsko osebo ali pa jo razbere v navdušujoči glasbi, v spodbujajoči poeziji ali veličastju narave. Ne samo da posameznik v teh obdobjih in teh doživetjih ter objektih, osebah išče izgubljeno transformacijsko osebo, išče jo vse življenje (Bollas 1987, 35–41). Da posameznika ti zgodnji afekti, zlasti tako imenovana psihoorganska stanja (Schore 2012, 10–37), tako globoko zaznamujejo, je torej vsekakor mogoče videti iz dejstva, da nekatere značilnosti zgodnjega doživljanja živijo dalje, in to v posebnem iskanju drugih v odrasli dobi. Spomin na zgodnji odnos, biti z drugim, se kaže v posameznikovem iskanju drugega, to je osebe, prostora, dogodka, ki obljublja njegovo transformacijo (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 15–29).

Ob tem tudi že Bollas (1987) trdi, da je iskanje transformacijskega odnosa, doživetja, osebe utemeljeno predvsem v pozitivnih doživetjih skrbnega izkustva odnosa mati – otrok, v katerem ni niti praznine niti umanjkanja strukture, ampak



naravno hrepenenje po ozdravljenju in po ponovnem doživljanju nečesa pozitivnega, kar bo spodbudilo rast. To so tako imenovana psihoorganska stanja in doživetja tega oziroma doživetja matere, ob kateri se otrok najprej nauči, kdo je, kaj je; nauči se bivati v svojem telesu, in ko posluša svoje telo, tam vedno sliši šepet matere in njene nežnosti. V religioznem jeziku bi rekli, da je to posebna milost, ki na novo ustvarja in preustvarja. Ekstaza romantičnosti, estetika in religija s tem postanejo nosilke pozitivnih doživetij, ki so nujno potrebna za razvoj in rast človeškega doživljanja (Bollas 1987, 335–349; Siegel 2011, 83–91). Vse pa zaznamuje materino telo, njena psihoorganska struktura, ob kateri se razvije tudi otrokova notranje psihoorganska struktura. Zato je mati tako globoko vrisana v vsa vlakna otrokovega bivanja (Siegel 2011, 87–111). To so transformacijski momenti, ki niso samo spomin na pretekle dogodke, ampak vrnitev temeljnih izkustev človeškega življenja. Ta vrnitev pa nosi v sebi upanje in možnost rasti oziroma ponovne predelave nekaterih vidikov sebe in svojega odnosa do sveta (Bollas 1987, 33–47), vrnitev, ki jo omogoča božji milostni poseg; vedno znova na najrazličnejše načine poteka v religioznih sferah, v liturgičnih obredih in v osebni in občestveni molitvi.

Lahko bi torej rekli, da je ta ustvaritev novega, drugačnega okolja, z religioznega stališča govorjeno, področje milosti in odrešenja. Iz tega tudi sledi, kar odkrivajo sodobni avtorji (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–13; Siegel 2011, 39–47): zelo pomembno je doživetje, ki ga resda velikokrat spregledamo, to je, fenomen odraslega življenja, ki se kaže v kolektivnem iskanju drugega in ga lahko identificiramo z razvojem osebnosti. Ko na primer v religiji posameznik veruje v dejansko moč božanstva, da lahko transformira celotno stvarstvo, ta posameznik obenem tudi ohranja povezavo z najzgodnejšimi drugimi v njihovi mitični strukturi, to pa je vsekakor lahko začetek pristne religioznosti. In če tega ni, potem lahko vidimo, kako na podlagi hrepenenja po presežnem polagamo upanje v različne objekte: v novo službo, v selitev v novo deželo, v dopust, v nov odnos z novim človekom itd. Vse to je lahko obenem zahteva po transformacijskem doživetju in hkrati kaže na kontinuiteto odnosa z drugim, ki je izjemno obarvan s telesnimi notranjimi in zunanji senzacijami, v katerih je možno doživeti transformacijo. Zato je tudi svet reklam, ki sledi temu trendu, tako izjemno močan in prodoren (Bollas 1987, 29–43; Stern 2010, 79–82; Siegel 2011, 19–32).

### 2.3 Sakralnost odnosov

Človek je po svoji naravi religiozno bitje. Vir želje po sakralnem pa, kakor smo videli, ni utemeljen v obrambnem mehanizmu ali nevrozi, ampak je to globoka notranja potreba, vrojena v človeško psiho, enako kakor spolnost in interpersonalni odnosi, ki kažejo na dejstvo, da se bo ta sila usmerila in osredotočila na neko določeno osebo ali objekt, in to ne glede na to, ali lahko ta oseba, objekt ali doživljanje zares tudi nosi celotno težo tega doživljanja svetega oziroma izpolni vse socialne in psihične funkcije sakralnega (Bollas 1987, 53–61; Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–11). Milostni odrešenjski moment v življenju vsakega posameznika je torej bistvena komponenta posameznikovega doživljanja (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 12–17). Zato je tu milostna sakralna podoba matere, ki je prva nosilka

sakralnosti, za otroka in zato tudi z religioznega stališča izjemno pomembna. Mati je namreč nositeljica božje brezpogojne ljubezni do človeka. To razvojno dinamiko lahko zato mati, ki ni na voljo, ki zanemarja ali celo zavrača svojega otroka, zelo zavira. Drugače lahko zelo instrumentalno ustvarja nove in nove možnosti, v katerih se otrok doživlja ljubljenega in hotenega.

Tudi Kohut (1984, 112–121) je s tem v zvezi že pred desetletji trdil, da osebe, ki trpijo zaradi zgodnjih travm, za vedno poskušajo doseči zvezo z idealiziranim objektom, ker se z vidika njihovega strukturnega deficita narcistično ravnotežje ohrani samo prek sedanjega interesa, odziva in potrditve objektov, ki naj bi jim nadomestili travmatična doživetja. Kohut (1984, 131–142) tudi trdi, da ti ljudje, ker jim manjka osebna struktura, lahko hitro postanejo odvisni od zunanjih oseb in doživetij ter objektov, ne samo za ohranitev, ampak tudi za osnovni čut za sebe. Ker idealizirani objekt, oseba ali doživetje vsebuje vso mogočnost in privlačnost, se otrok počuti praznega in nemočnega, kadar je ločen od njega. Zato ti ljudje z lahkoto postanejo tarče raznih fanatičnih političnih ali religioznih skupin, ki zahtevajo popolno zvestobo in pokorščino (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 2–11). To se velikokrat kaže v slepi zavarovanosti v razna prepričanja, ki jih posredujejo sekte, ko dobesečno izkoriščajo to globoko posameznikovo hrepenenje po razrešitvi bolečih notranjih vsebin in občutja pripadnosti, saj ga vedno znova lažno predstavljajo.

Če se povrnemo k terapevtskemu procesu, potem ugotovimo: sodobni avtorji, kakor je Siegel (2011, 113–21), pred njim pa že Kohut (1984, 27–53) in Clulow (2005, 52–61), so v tem oziru prepričani, da terapija ne odkriva zgolj posameznika, ampak predvsem njegov odnos, na podlagi katerega lahko predela preteklost. To je nova kvaliteta, ki je lahko zrcaljena v novem odnosu do stvarstva, do sakralnega, pa tudi do prijatelja, znanca itd. Tri osnovne odnosnostne potrebe posameznika – potreba po potrditvi, ki pride od drugega, potreba po umiritvi ob idealizirani podobi in potreba po sodelovanju in spremstvu tihe navzočnosti drugega – so lahko tudi vsaj delno zadovoljene prek povezave z vesoljem, pa tudi religija je lahko v tem pogledu vir zrcaljenja in potrditve. Tako je mogoče tudi transformacijo razumeti kot odnos z drugim, ki je povzdignjen v funkcijo sakralnega. Medosebni psihični prostor, ki obrne travmatično dinamiko, ko proizvede psihični prostor, omogoči, da se začne proces strukturiranja osebe, in to z odprtjem empatične poti med jazom in jaz – ti odnosom oziroma z vzpostavitvijo empatičnega sozvočja med njima. Novi kanal empatičnega odnosa prevzame permanentno vlogo v prej potlačeni in razcepljeni arhaični narcistični odnosih; novi odnos prekine povezavo, ki je prej vzdrževala arhaični jaz v odnosu z arhaičnim jaz – ti odnosom, kakor na primer z materjo (Siegel 2011, 72–110).

## 2.4 Sakralni odnos mati – otrok

Sakralni odnos med materjo in otrokom je v marsičem potrdila tudi sodobna analiza, ki je na podlagi izredno skrbnega dela in opazovanja otrokovih odzivov, prepoznanj, potrditev in drugih oblik vedenja odkrila, da so zametki čuta za sebe vsebovani že na samem začetku otrokovega razvoja, že ob rojstvu. V teh raziskavah

imajo zagotovo prednost Stern in njegovi sodelavci (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 17–43). Glede na Sterna (1995, 1998, 2004, 2010) je najpomembnejša dinamika otrokovega zgodnjega razvoja vzpostavitev interpesonalne interakcije z drugimi, zlasti z materjo. Otrok je namreč od vsega začetka globoko zaznamovan z interpersonalnimi interakcijami. V njem je že vrojena želja po odnosu in ima zato ob rojstvu vsaj zametke osnovnih zmožnosti, na podlagi katerih bo skušal vzpostaviti stik, spodbuditi odziv v drugih in odgovoriti na njihove odzive. Vstop v svet torej za otroka pomeni vstop v recipročni interpersonalni svet sistemsko-relacijskih konfiguracij, zato poznejši razvoj samo še obogati in naredi bolj kompleksno, kar je bilo v otrokovi psihi že od začetka (Stern 1995, 1998, 2004, 2010). Pri tem pa Stern (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 67–92; Stern 2010, 15–45) bolj kakor njegovi predhodniki – v skladu s sodobni znanstveniki (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 11–37; Siegel 2011, 120–32) – zelo močno poudarja posameznikove psihoorganske funkcije in njihovo regulacijo: bistveno so odvisne od materine fizične navzočnosti in od njene desnohemisferske komunikacije. Šele ta komunikacija v polnosti proizvede empatični odnos, ki pomeni navezanost in pripadnost; vedno jo lahko posredujejo tudi religiozne vsebine (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–13; Siegel 2011, 42–57).

Pri vsem tem moramo še izrecno omeniti, da Stern (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 39–48; Stern 2010, 73–92) na podlagi svojih raziskav izredno močno poudarja tako imenovano afektivno, psihoorgansko navezanost. Zanj je ta navezanost zelo pomembna tudi pri razumevanju fenomena transferja, ki ga vključuje psihoterapevtski proces, poleg tega pa tudi vsi interpersonalni odnosi in religiozno doživljanje. Zgodnja doživljanja različnih interakcij z drugimi so zato lahko posplošena daleč prek staršev in bratov ter sester, prijateljev in svojih lastnih otrok vse do samega odnosa z vesoljstvom in božanstvom (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 39–56; Stern 2010, 23–33). Lahko bi rekli, da s tem svoji teoriji še dodaja novo komponento in skuša pokazati, da so psihološke teorije obenem tudi moralni sistemi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 69–87). Prav tako so tudi modeli zdravja in zdravljenja kar normativni, saj predpisujejo točno določene načine vedenja in preprečujejo druge. In ne nazadnje so vsi psihoterapevtski sistemi obenem nujno tudi religioško-teološki, saj predpostavljajo idealni tip človeka ali ideal, h kateremu naj bi težili, skratka, k bogopodobnosti. Tako na primer zagovarjajo samouresničeno in avtonomno osebnost, osebo, sposobno odnosov z drugimi, osebo z moralno, z religijo, obenem pa zmožno interpersonalnih odnosov, če omenimo le nekatere bistvene teoretične postavke.

### 3. Boleč zaplet

Vsaka sprememba v človeškem življenju, ki vodi k razrešitvi, je vedno tudi milostni dogodek oziroma posledica odrešenjskega božjega posega v posameznikovo notranjost, le da se mora posameznik ali par, včasih pa celotna družina zelo aktivno vključiti v ta odrešenjski proces. Tej trditvi sledijo tudi sodobni avtorji, kakor so

Rizzutova (2004, 9–15), Siegel (2011, 53–72) ter Siegel in Solomon (2013, 115–121) saj so v svojih postavkah o navzočnosti duhovnega veliko bolj neposredni. Transformacija zanje pomeni predor in integracijo različnih psihoorganskih stanj in dimenzij, vse do polnega dojetanja sebe kot integrirane, suverene osebnosti, ki vključuje tudi duhovnost. Razcepljena in ne-integrirana oseba, ki na primer ni sposobna razločevati med preteklostjo in sedanostjo, lahko zato na podlagi preteklosti ustvari podobo o sebi kot popolnoma ubogljivem otroku ali pa kot hudobnem in torej popolnoma nesprejemljivem otroku – obe podobi pa s temi karakteristikami lahko najmeta svoje mesto v mnogih sektah in skrivljenih oblikah različnih religiozних praks. Nezdruva, skrivljena religija ali religija, ki si jo ustvari posameznik kar sam, lahko spodbuja posameznika, da sprejme eno ali kar obe obliki tega osebnostno destruktivnega stališča in obenem proizvede podobo Boga, ki velja kot prednostni temelj, na podlagi katerega se lahko posameznik identificira s temi obrambnimi pozicijami. Posameznik, tako imenovana pasivna osebnost, najde podobo Boga, ki je »kozmični zbiralec njenih napak«, v skladu s pokornim in prilagodljivim posameznikom. V odnosu s takšno podobo Boga potem ta oseba ponovno odigrava enake oblike vedenja, ki samo še potrjujejo njene nezadovoljive odnose z drugimi; tudi v svojem zunanjem svetu ostaja namreč prilagodljiva in nikoli ne zmore zadovoljiti svoje okolice, ki v njej vedno išče samo napake (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 15–24).

Lahko bi rekli, da bo ta posameznik vedno znova odigral psihoorganski skript, ki ga je začel pisati v odnosu s svojo materjo, tudi v povezavi z odmaknjanim in kritičnim Bogom. Lahko celo rečemo, da bo ta posameznik dojemal svojo usodo in usodo okolice kot nekaj, čemur mora biti vedno infantilno pasivno pokoren, vedno se bo na vso moč trudil, da bi se ji podredil, in to na vseh področjih (Cummings in Davies 2010, 29–47; Robins 2010, 39–56); zavrnil ali zanemaril bo svoje samouresničenje in se podrejal zahtevam drugih, vse do tega, da bo tudi Boga in religijo dojemal samo še kot skupek vedno novih prepovedi. Religija mu v tem pogledu omogoča, da ostaja za vedno identificiran s prilagajajočim stilom delovanja. Pri tem bo ostajal za vedno neodziven oziroma mu nikoli ne bo treba sprejeti ali tvegati nobene odgovornosti za svoje samouresničenje. V sebi bo prepričan, da bi takšna sebičnost povzročila pravi božji bes, in bo to tudi vedno znova doživljal. Na podlagi svojega lastnega izkustva in doživetij iz mladosti bo namreč vedel, da ga lahko vsaka njegova pobuda privede do strahovite bolečine zavrženosti (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 11–17). Vendar dokler se takšen posameznik ne bo soočil s samim seboj, bo lahko doživljal že čisto nedolžen odpor drugih proti njemu kot globoko zavrženost, ki ga lahko popolnoma pogubi, izkušal bo pravo prekletstvo bolečih afektov in bo zato na novo obtoževal samega sebe, to pa bo uporabil kot obrambo proti nesprejemljivim afektom ponovne zavrženosti.

### 3.1 Notranji uvid

Šele ob globokem soočenju s samim seboj, z notranjim uvidom (Siegel 2007, 37–49; 2010, 45–63; 2011, 57–71) in z odkritjem milosti, ki jo ponuja odrešenjski proces, je ta posameznik zmožen poleg sprememb, ki se dogodijo v njegovih od-

nosih do drugih, začeti novo pot. S tem je dana tudi možnost, da posameznik na novo ovrednoti in predela odnos do Boga, do Boga, ki piše svojo zavezo v njegovo srce, in postane avtonomno odgovoren, namesto da se še dalje prilagaja. To je milostni preobrat v njegovem življenju, ki lahko postane radikalno drugačno, če seveda ta posameznik začne sodelovati z milostjo (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 17–19). Tako lahko religiozna transformacija od vdanosti zahtevnemu Bogu, prevedena v osebno odgovornost, ki odseva globok psihološki preobrat od identifikacije ali z doživljanjem ničvrednega in osramočenega jaza, polnega krivde, privede do samouresničenja jaza (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 8–17; Robins 2010, 112–119; Siegel 2011, 76–82). Ta Bog ni več zahtevni in nadzorujoči kaznovalec, ampak Bog oče, ki spodbuja in spoštuje človekovo iniciativnost. Tudi moralnost ne pomeni več slepega sledenja zahtevam, ampak vključuje razvoj osebne vesti in čuta odgovornosti. V tem smislu Bog lahko postane temelj moralne avtonomije posameznika, ki se svobodno prepusti božji milosti.

Ta milostni božji poseg omogoča, da na primer posamezniki, ki so bili zlorabljeni, zanemarjeni ali zavrženi, nagnjeni k dojetanju Boga, ki jih nenehno obsoja, začnejo dojemati Boga na drugačen način; s tem se v njih vedno močnejše utrjuje prepričanje, da niso gnusni, neprimerni, nevredni ljubezni in pozornosti. Vsako religiozno učenje je zato zanje samo še novo potrdilo, da so vredni odpuščanja in torej ne zaslužijo več pogubljenja in prekletstva. Pred tem milostnim posegom božje milosti so namreč Boga ti posamezniki, namesto da bi ga dojemali kot odpuščajočega dobrega očeta, vedno znova doživljali kot nekoga, ki jih bo obsodil in zavrget. Velikokrat pa se zlorabljeni počutijo krive delno zato, ker čutijo, da so sami zakrivali ali zapeljali tistega, ki jih je zlorabil, in delno zato, ker preobrnejo jezo in bes nase, vendar pa se z milostjo odrešenjskega procesa lahko to v vsej polnosti spremeni. Drugače povedano, to je eden od načinov, kako se zlorabljene osebe znebijo strahovite bolečine in besa zaradi zlorabe in se v dojetanju sebe kot gnusne, grde in zlobne osebe začnejo sprejemati kot osebo, ki zasluži ne več zlorabo, ampak drugačno življenje; to jim omogoča bolj funkcionalno soočenje z odnosi, v katere vstopajo. Fairbairn (1958, 83–97) bi ta proces oziroma to dinamiko poimenoval moralni obrambni mehanizem nasproti zlobnim osebam. Posameznik se na začetku raje doživlja kot zlobnega in gnusnega, kakor da bi živel v okolju zlobnih drugih. Tako posameznik ali otrok prevzame nase vso težo zlobe, ki je navzoča v zlorabljalajočih drugih, in s tem, ko naredi sebe za zlobnega, obvaruje svojo okolico te zlobe, saj je lažje živeti kot zlobna oseba v svetu, kakor da bi bil prepuščen na milost in nemilost zastrašujočemu in nepredvidljivo zlobnemu svetu. Pozneje pa začne prek milostnega božjega posega dojemati sebe kot vrednega ljubezni in sprejetja (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 21–27).

### 3.2 Moč religioznega izkustva

Če se tu povrnemo k težkim afektom in z njimi povezani psihoorganski strukturi, ki jo doživljajo zlorabljeni posamezniki, potem je jasno, da ta zlorabljalajoča dinamika notranje interakcije ne dovoljuje zadovoljitve osnovnih potreb po odnosu oziroma razvoja kohezivne osebnosti in zato ta posameznik ostaja izredno ranljiv

in nagnjen k depresiji in k fragmentaciji. Tudi zgolj površno religiozno izkustvo in tem pogledu ne zmore proizvesti varnega in empatičnega odnosa in večina analitikov se strinja, da se osebnost začne razvijati šele, ko posameznik doseže emocionalna uglašenost, ki naj bi bila vzpostavljena že v zgodnji interakcije z materjo. Ta interakcija pa je v skladu s sakralnim doživljanjem milostne božje navzočnosti. Čeprav je lahko jezik posameznika z izkrivljenim ali poškodovanim dojetjem sebe brez ljubezni in odpuščanja, je prav terapija, ki vodi v globlje religiozno izkustvo, tisti kontekst, ki izkustvo, obarvano z jezo in z zavračanjem, transformira in ozdravi. Govorimo o ozdravitvi globokih in temeljnih doživljanj, ki so bila ponotranjena v teh posameznikih in tam čakajo na milost ozdravljenja. K temu dodajmo: če se ta posameznik še tako trudi, da bi sam uredil vse to in se očistil svoje zlorabljalno zgodovino, je tu nujen božji poseg, božji poseg milosti, ki dokončno preustvari posameznikovo notranjost. Pri tem pa mora Bog vstopiti v življenje vsakega, ki se iskreno trudi za očiščenje in za spreobrnjenje, tudi če religioznih vsebin izrecno ne prepozna kot religiozna oseba.

Zato so potrebni včasih meseci in meseci intenzivne terapije, preden ta oseba začne doživljati, da jo nekdo, v tem primeru terapevt, razume, in prek tega spet lahko zaživi. Samo v tem kontekstu ta posameznik počasi začne razumevati, kaj se je v resnici zgodilo, in prepozna osnovne telesne senzacije, ki mu šele omogočijo, da se prebudijo tudi afekti, ki so bistveno povezani z zlorabo, regulacija teh afektov pa šele omogoči spremembo (Rothschild 2006, 49–59; 2010, 29–43). Če se posameznik ne sooči z zlorabo, predvsem na podlagi telesa – telo namreč pomni vse in se ne moti –, lahko celo leta in leta trdega dela nenadoma samo še poglobijo samozaničevalno prepričanje posameznika, ki se ima za ničvrednega in gnušnega. Temeljni problem, ki tu nastane, je namreč, kako odpustiti sebi, saj je ta oseba prepričana, da jo preveva gnus in zloba oziroma da je včasih kar gnus in zloba sama. To se dogaja, vse dokler se ne izroči v naročje Boga, se prepusti njegovi milosti in dopusti, da jo Bog s svojo milostjo sam očisti. Temeljno izkustvo, ki je izkustvo zlorabe, pa ustvari podobo oddaljenega in jeznega Boga, ki nenehno omogoča takšnim posameznikom, da svoje potrebe obdržijo odcepljene od zrcaljenja in od empatije, skupno z bolečinami in jezo, ki je povezana z izdajstvom in zavrnjenostjo. S tem pa posameznik tudi ostaja ubogljiv, žrtvujoč se otrok v svoji družini in obenem v religiozni skupnosti, ki ji pripada. Ta neusmiljeni, zahtevni Bog dalje pomeni umanjkanje jaz-objektov, nujno potrebnih za razvoj močnega in integriranega jaza, ki bi se lahko razvil na tej podlagi (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 17–32).

#### 4. Sklep

Kakor smo videli, je terapevtski odnos proces, ki omogoča, da posameznik v sakralnem ali psihoorganskem prostoru med terapevtom in posameznikom – v vsej globini ta proces spominja na odnosom med materjo in otrokom – sprejme najprej svoje telo oziroma se najprej sooči s telesnimi senzacijami; te senzacije so namreč

najbolj zanesljiv vir, na podlagi katerega je mogoče priti do temeljnih afektov in jih regulirati. Tako posameznik ne potrebuje več svoje arhaične navezave na ka-znujoče in fragmentirane dele svoje osebnosti. Terapevt postane posrednik milo-sti, ki omogoči posamezniku, da se spremeni. Vsekakor pa je temu treba dodati še dejstvo, da morata terapevtski transfer in desnohemisferska komunikacija med posameznikom in terapevtom postati bistveni del terapije, ki vključuje terapevto-vo psihoorgansko strukturo kot instrument za regulacijo težkih psihoorganskih stanj posameznika, kakor to zagovarja relacijska družinska paradigma. Spremem-be v posameznikovem psihoorganskem svetu lahko vedno vplivajo tudi na njego-vo dožemanje sakralnega in religije na splošno, saj je jedro vsake terapije, da pre-budi intuitivni del posameznikovega dožemanja, tako imenovani šesti čut, in s tem v zvezi tudi sedmi čut, ki je nosilec religioznega in sakralnega. S tem pa je vsekakor povratno tudi dana možnost psihološke transformacije.

## Reference

- Allen, Jon G.** 2013. *Mentalizing in the development and treatment of attachment trauma*. London: Karnac Books.
- Bollas, Christopher.** 1987. *The shadow of the object: Psychoanalysis of the unthought known*. New York: Columbia University Press.
- Bruschweiler-Stern, Nadia, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum, Louis W. Sander, Daniel N. Stern Stern, Alexandra M. Harrison in Edward Z. Tronick.** 2010. *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Carlson, Jon, in Len Sperry, ur.** 2010. *Recovering intimacy in love relationships: A clinician's guide*. New York, NY: Routledge.
- Clulow, Christopher.** 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213–230. London: Routledge.
- Cummings, E. Mark, in Patrick T. Davies.** 2010. *Marital conflict and children: An emotional security perspective, The Guilford series on social and emotional development*. New York, NY: Guilford Press.
- Fairbairn, William R. D.** 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374–385.
- Fishbane, Mona DeKoven.** 2013. *Loving with the brain in mind*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Fonagy, Peter, Gyorgy Gergely, Elliot L. Jurist in Mary Target.** 2007. *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. New York: Other Press.
- Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon, ur.** 2009. *The healing power of emotion: Affective neuroscience, development, and clinical practice*. New York: W. W. Norton & Company.
- Kim, Sohye, Peter Fonagy, Jon Allen in Lane Strathearn.** 2014. Mothers' unresolved trauma blunts amygdala response to infant distress. *Social Neuroscience* 9, št. 4:352–363.
- Kohut, Heinz.** 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, Stephen A.** 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Poulton, James L.** 2013. *Object relations and relationality in couple therapy: Exploring the middle ground*. New York: Jason Aronson.
- Rizzuto, Ana-Maria, William W. Meissner in Dan H. Buie.** 2004. *The dynamics of human aggression: Theoretical foundations, clinical applications*. New York: Brunner-Routledge.
- Robins, Susann P.** 2010. *Exploring intimacy: Cultivating healthy relationships through insight and intuition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rothschild, Babette.** 2006. *Help for the helper: The psychophysiology of compassion fatigue and vicarious trauma*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *8 keys to safe trauma recovery*. New York: W. W. Norton & Company.

- Scharff, Jill S., in David E. Scharff.** 2014. *Psychoanalytic couple therapy: Foundations of theory and practice*. London: Karnac Books.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The science of the art of psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *The mindful therapist: A clinician's guide to mindsight and neural integration*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2011. *Mindsight: The new science of personal transformation*. New York: Bantam Books.
- Siegel, Daniel J., in Marion F. Solomon.** 2013. *Healing moments in psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Steinberg, Laurence.** 2014. *Adolescence*. 10. izd. New York: McGraw-Hill.
- Stern, Daniel N.** 1995. *The motherhood constellation: A unified view of parent-infant psychotherapy*. New York: Basic Books.
- . 1998. *The birth of a mother*. New York: Basic Books.
- . 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *Forms of vitality: Exploring dynamic experience in psychology, arts, psychotherapy and development*. New York, NY: Oxford University Press.



Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 191—201  
 UDK: 27-584:613.81  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 02/2016

*Nada Trtnik*

## **Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost**

*Povzetek:* Odrasli otroci alkoholikov imajo zaradi življenja ob zasvojenem staršu številne posledice, kakor so ponotranjeni strah pred zapuščenostjo, potreba po kontroliranju drugih, zanemarjanje svojih potreb in pretirano posvečanje potrebam drugih ter reševanje problemov drugih. V članku so predstavljeni odrasli otroci alkoholikov, njihove značilnosti in značilnosti njihovih primarnih družin. Poleg tega je predstavljena vloga duhovnosti pri okrevanju odraslih otrok alkoholikov iz nefunkcionalnih vzorcev bega pred čustvi, iz obrambnih vedenj v bolj primerno obliko stika s sabo in z drugimi.

*Ključne besede:* odrasli otroci alkoholikov, okrevanje, družina, alkoholizem, duhovnost

### *Abstract:* **Recovery of Adult Children of Alcoholics and Spirituality**

Adult children of alcoholics carry a number of consequences caused by their addicted parents, such as internalized fear of abandonment, the need to control others, neglect of their own needs and tending to the issues of others. In the article, adult children of alcoholics, their characteristics and features of their nuclear families are presented. The article also describes the role of spirituality in the recovery of adult children of alcoholics from dysfunctional patterns of repressing emotions and defensive behavior toward a more appropriate form of relation to self and interaction with others.

*Key words:* Adult children of alcoholics, recovery, family, alcoholism, spirituality.

Odraščanje ob staršu alkoholiku pogosto pušča njihovim otrokom številne negativne posledice, ki jih zaznamujejo v njihovem otroštvu, pa tudi pozneje v odraslosti in se prelivajo v njihove nove družine, na naslednje rodove. Za okrevanje oziroma spremembo disfunkcionalnih vzorcev na intrapsihičnem, interpersonalnem in sistemskem nivoju sta pogosto potrebni milost in vera v presežno. Kakor pravi Simonič (2015, 389), je le z vero v moč in lepoto odnosov in z zavedanjem o obstoju globlje dinamike mogoče spreminjati tudi najbolj brezupna stanja oziroma simptome.

## 1. Družina z izkušnjo alkoholizma in beg pred tesnobnimi občutji v odvisnost

Alkoholizem družinskega člana v družinsko okolje vnaša neenotnost in pomeni vir dolgoročnega stresa za otroke, ki ta stres in gorje doživljajo v svojem lastnem domu. Takšni otroci čutijo posledice tega še v odraslosti, tudi če se je njihov starš mogoče medtem že pozdravil od odvisnosti od alkohola ali pa umrl (Vernig 2011, 535–540). Vzdušje, ki preveva alkoholično družino, je pogosto prežeto s skrbjo, krivdo, strahom, sramom, ponižanjem, negotovostjo, žalostjo, osamljenostjo, jezo, užaljenostjo, konfliktom, agresijo, stresom (Gostečnik 2003, 18; Perko 2011, 27), vse to pa slabo vpliva na razvoj otrok (Rangarajan in Kelly 2006, 657). Napeto, nepredvidljivo vzdušje v družini med družinske člane lahko vnaša nemir in jih oddaljuje od stika s sabo, od stika s presežnim v njih, z Bogom.

Povzročitelj stiske – zlorabe v družini z odvisnim članom (navadno je to odvisnik) – se vede kakor »Bog«, s tem ko si dovoli prepovedano, neprimerno, zlorabljalno vedenje. Žrtve ob tem ponavadi čutijo veliko sramu. Odvisnik si s poseganjem po alkoholu ali drugih substancah nezavedno želi doseči odrešitev, drugačen razplet dogodkov, ki bi sprostil in razrešil njihovo stisko, zmedo in tesnobo, in tako ubežati tem tesnobnim notranjim doživljanjem (Jerebic 2013, 184). Občutja, pred katerimi želi ubežati s poseganjem po alkoholu, pa so pogosto posledica nepredelanih travmatičnih občutij iz otroštva in jim z zlorabo alkohola ne more uiti.

Zasvojenec postopno začne slepo verjeti svojemu »svetemu« nauku, da brez alkohola ni odrešitve (Bradshaw 1996, 235–236), to pa je afektivni psihični konstrukt, ki odvisnika ščiti pred soočanjem z razbolelimi notranjimi občutji. Odvisnik v svojih izkripljenih mislih ustvarja hipnotične samogovore oziroma obrede formulirane molitve, ki lahko zvenijo takole: neprimeren sem, ne bo mi uspelo, sam sem, samo alkohol me lahko potolaži /.../ Ne pomiri se, dokler ne dobi odmerka alkohola. O alkoholu lahko obsesivno razmišlja ure ali celo dneve, te obsesije pa nanj delujejo kot meditacija, mantra, molitev. Ritual oziroma obred udejanjanja odvisnosti lahko prepoznamo po tem, da odvisnik uporablja ritualno vedenje pred in med zaužitjem zasvojitvene substance, temu pa sledi faza omamljenosti. Takrat se lahko odvisnik počuti, da je povezan, da je celovit, kakor da je Bog, nato sledi zdrs iz »stanja milosti« v občutek ničvrednosti, sramu, ko ponovno nastopi praznina, ki leži v središču odvisnosti (Jerebic 2013, 184–185). Da bi ubežal tem občutjem, pogosteje posega po uživanju alkohola ali drugih substanc. Zasvojenost je med drugim duhovna motnja, ki je posledica posameznikovega neuspešnega poskusa zapolnjevanja duhovne praznine (May 1988, 4). Namen duhovnosti je, da človek najde pomen in smisel v življenju in da se čuti celega, povezanega. Zasvojenost omogoča zasvojeni osebi nadomestiti točno ta občutek enosti. Vendar je to le začasni nadomestek in posledica tega: ko nadomestka ni več, se posameznik počuti še bolj praznega in odrezanega kakor pred prvo uporabo zasvojitvenih substanc ali vedenja, to pa ga sili v destruktivni cikel poskušanja zapolnitve te praznine. Rezultat sta še večji obup in osamljenost (Sandoz 2001, 12–14).

Odvisnik navadno svoje odvisniško početje zanika in s tem ustvarja znotraj družine prostor, v katerem ni prostora za iskrenost, za srečanje z ranljivimi občutji ali

pristno povezanost. Tako so pogosto tudi družinski člani odtujeni sami od sebe, drug od drugega in tudi od Boga. Kakor pravi Bullitt (1991, 2), lahko v umirjenem stanju molitve in povezanosti s presežnim v zavest priplavajo razbolela čustva, s katerimi se posameznik še ni znal, ni zmozel ali ni smel srečati. To lahko blokira posameznikov odnos z Bogom.

## 2. Odrasli otroci alkoholikov

Navadno se izraz odrasli otroci alkoholikov uporablja za osebe, ki so odraščale v nefunkcionalni družini, v kateri je bil največji problem alkohol (Pasternak in Schier 2012, 51). Opredeljuje tudi odrasle osebe, ki so odraščale v nefunkcionalnih družinah, v katerih ni bilo težav z alkoholom ali drogami, so pa v teh družinah navzoče zlorabe, sram, zapuščenost in zanemarjenost (ACA WSO 2006); te osebe imajo enake značilnosti kakor odrasli otroci alkoholikov.

Izraz odrasli otroci alkoholikov ima dvojen pomen. Označuje odraslo osebo, ki je ujeta v strahove in reakcije otroka, in otroka, ki je bil prisiljen postati odrasel, ne da bi šel skozi naravne faze razvoja otroka, ki postopno vodijo do tega, da se otrok razvije v zdravo odraslo osebo (Ruben 2001, 8). Tako imajo odrasli otroci alkoholikov dve identiteti v tem smislu, da so hkrati odrasli in otroci, kajti nerazrešene vsebine iz otroštva ter potlačene in nepredelane travme iz preteklosti sooblikujejo njihovo funkcioniranje v odraslosti – funkcioniranje, ki je delno čustveno in socialno nezrelo (Pasternak in Schier 2012, 51–52). Ko se odrasel otrok sooči s težavnimi situacijami, lahko regresira v stanje otroka, to pa pomeni, da se lahko odzove na različne situacije v odraslosti z dvomom vase, s samoobtoževanjem, z občutkom, da se moti, da je manjvreden – kakor se je naučil v fazi otroštva (ACA WSO 2006). Odrasli otroci alkoholikov so na nekaterih področjih v reguliranju svojih čustev, v razmejevanju odgovornosti in v postavljanju meja ostali na stopnji otroka, saj ob starših niso imeli zgleda, kako se naučiti obvladovati, regulirati svoja čustva, kako razmejevati odgovornosti, kako postaviti meje, kako izražati ljubezen. Obenem pa so bili prisiljeni kot otroci prevzemati odgovornosti in vloge, ki jim kot otroci niso bili kos, ki bi jih morali prevzeti njihovi skrbniki, pa jih niso znali ali niso zmoogli.

Vpliv odraščanja v družini z izkušnjo odvisnosti se pozna tudi, ko otrok odraste. Vsi odrasli otroci alkoholikov ne doživljajo enakih problemov. Nekatere študije kažejo na to, da odrasli otroci alkoholikov poročajo o večji ranljivosti ob življenjskih stresorjih in o večjih prilagoditvenih težavah (Hall in Webster 2007, 425). Večino pa alkoholizem staršev povzroči številne negativne posledice na njihovih otrocih, med drugim tudi psihosocialne probleme, kakor so depresija, agorafobija, socialna fobija, generalizirana anksioznost, problemi v medosebnih odnosih, problemi na področju akademskih dosežkov, zloraba ilegalnih drog in alkohola, slaba samopodoba (Rangarajan in Kelly 2006, 656), jeza, zanikanje in izogibanje, popačeno razmišljanje, občutek krivde in sramu (Geddes 1993, 71) in težave v odnosu do Boga (Bullitt 1991, 2; May 1988).

### 3. Nekatere značilnosti odraslih otrok alkoholikov

Odrasli otroci alkoholikov reagirajo ne samo na alkoholikovo pitje, ampak tudi na odnosne vsebine, značilne za to družino, kakor so: jeza, kontrola, čustvena nerazpoložljivost alkoholika, čustvena praznina, zloraba vere. Nekatere skupne karakteristike odraslih otrok alkoholikov – povzeto po Bradshawu (1996, 98–103), po Stritihu (1993, 84) in po Svetovni organizaciji odraslih otrok alkoholikov (ACA WSO 2006) –, ki nastanejo kot posledica zanemarjenosti in sramu odraščanja ob zasvojenem staršu, so:

1. Bojijo se ljudi, ki predstavljajo avtoriteto.
2. Pogosto iščejo odobravanje, želijo ustreči drugim, da bi jih imeli radi.
3. Bojijo se jeznih ljudi in osebne kritike.
4. Pogosto vstopijo v odnos z osebo, ki je odvisna od nečesa (od spolnosti, iger na srečo, odnosov, alkohola, mamil, pornografije, laganja, samozadovoljevanja, dela, kakega prisilnega vedenja ali mišljenja ...), in s tem prebujajo že znana občutja zapuščenosti, nemoči, osamljenosti.
5. Sami postanejo odvisniki od alkohola ali katerega drugega kompulzivnega vedenja.
6. Igrajo vlogo žrtve ali rablja. Pogosto niso v stiku z zlorabami, ki so se jim zgodile, se pa pogosto znajdejo tudi v vlogi rablja in zlorablja naprej. Tako se, na primer, žena pusti zlorabljeni možu in sama zlorablja svoje otroke tako, da jih pretepa, zmerja.
7. Imajo čezmerno razvit občutek odgovornosti in prevzemajo odgovornosti, ki niso njihove. Laže jim je biti zaskrbljen zaradi drugih kakor zaradi sebe.
8. Imajo občutek krivde, kadar se postavijo zase.
9. Zamenjujejo ljubezen z usmiljenjem in pomilovanjem. Vstopajo v odnose z ljudmi, ki jih lahko »pomilujejo«, »rešujejo«, »popravljajo«.
10. Napolnjeni so s čustvi iz travmatičnega otroštva, ko so izgubili sposobnost čutenja ali izražanja svojih čustev. To se dogaja, ker je v otroštvu tako zelo bolelo. Postanejo čustveno otopeli. Zanikajo svoja čustva in ne vedo, kaj čutijo, ne vedo, kako izraziti svoja čustva.
11. Neusmiljeno kritizirajo sebe in druge (nič ni dovolj dobro). Kot posledica tega imajo zelo nizko samospoštovanje.
12. Ne znajo izraziti svojega stališča ali mnenja. Če imajo drugačno mnenje od drugih, so raje tiho ali pa se strinjajo z drugimi, čeprav v sebi mislijo drugače. Kadar pa mnenje povedo, so pri tem lahko grobi, žaljivi, saj drugače ne znajo.
13. Tolerirajo neprimerno vedenje. Vedno znova ugibajo, kaj je normalno vedenje, in v odnosih dovoljujejo stvari, za katere si rečejo, da jih nikoli ne bodo dovolili.
14. Verjamejo, da je bilo zlorabljanje v njihovem otroštvu bolj ali manj normalno.

15. Imajo težave s tem, da bi kaj dokončali. Ostanejo v službi, ki nima prihodnosti.
16. Lažjejo, kadar bi bilo veliko lažje povedati resnico. Nekateri so popolnoma zavezani resnici in povedo stvari, za katere bi bilo bolj modro, če jih ne bi.
17. Imajo nizko samovrednost in ponotranjen sram. Kot ljudje se počutijo neprimerne.
18. V odnosih prevzemajo vloge skrbnika, odgovornega, junaka, zvezde, popolneža, grešnega kozla.
19. Ob zблиžanju z ljudmi nasprotnega spola doživijo občutek, da imajo pred seboj enosmerno pot v seksualni odnos.
20. So anksiozni in pretirano čuječi. Vedno so na straži. Imajo številne strahove in katastrofalna pričakovanja. So nervozni in prestrašeni. Dopust je zanje užitek šele, ko je mimo in ko gledajo slike.
21. Pogosto čutijo potrebo po dokazovanju.
22. Imajo težave pri uresničevanju in dokončevanju projektov – od zamisli do konca. Pogosto se zgodi, da spustijo stvari iz rok takrat, ko se že začneja sklepna faza, ko delo ni več naporno.
23. Imajo čezmerno potrebo po kontroli.  
(Bradshaw 1996, 98–103; Stritih 1993, 84; ACA WSO 2006)

V relacijski družinski terapiji (Gostečnik 2011) razumemo zgoraj opisane karakteristike kot afektivni psihični konstrukt (oziroma obrambna vedenja, mišljenja, čustvovanja), prek katerega posamezniki, ki so odraščali ob zasvojenem staršu, poskušajo regulirati svoje potlačene afekte sramu, ponižanja, gnusa, nemoči, osamljenosti, zapuščenosti, strahu, zavračanja, ki jih kot otroci niso mogli občutiti, saj niso imeli nikogar, ob komer bi to lahko doživeli in bi jih v tem lahko sprejel ter jim pomagal bolj funkcionalno regulirati te afekte. Njihovi starši (odvisnik in njegov partner) so polni zanikanja svojih čustev, to zanikanje pa bodo prenesli na svoje otroke: omejevali ali spodbujali bodo otroke pri izražanju posameznih čustev, da ne bi prebudili ogrožajočih bolečih občutkov.

#### **4. Uvid v posledice odraščanja ob staršu alkoholiku**

Odrasli otroci alkoholikov pogosto niso v stiku s svojimi lastnimi bolečimi čustvi, ki so se vanje neregulirano nalagala med odraščanjem. Doživljali so preveč bolečine, in če niso ob sebi imeli tople, ljubeče osebe, ki bi jim pomagala, da bi njihova ranjenost postala ranljivost, so začeli prenašati potlačena občutja na druge; podobno alkoholik prenaša svojo nerazrešeno ranjenost, pred katero beži v omaro, na svoje otroke. Rahne Mandelj (2015, 26–27) opisuje, kaj je razlika med občutkom ranjenosti in ranljivosti: osebe se v občutku ranjenosti zaprejo vase, saj se

bojijo biti še bolj prizadete, pri tem pa je zaprtost obramba pred možnostjo nadaljnje ranjenosti; ranljivost pa je stanje, ki ne označuje le neke pomanjkljivosti in s tem potenciala za večjo ogroženost, ampak se razvije, ko se v ranjenosti odpremo, ko nam ni težko pokazati nepopolnosti in ko v tej krhkosti hrepenimo po varnem zatočišču, v katerem bomo v ranjenosti sprejeti in zaščiteni. To pa je mogoče samo v okolju, v katerem sta navzoča varnost in zaupanje. (Rahne Mandelj 2015, 26–27) Tedaj je ranljivost nekaj pozitivnega, saj v sprejetosti v ranjenosti in v zavesti, da ne bo še bolj ranjena, oseba tvega, opusti obrambe in skrivanje ter je odprta za rast in spremembo (Simonič 2015, 490). Tako se lahko v varnem odnosu postopno srečuje s svojo ranjenostjo in kot posledica tega prihaja v stik z bolečimi čustvi, ki živijo v njej. Ko odrasli otroci alkoholikov vstopajo v stik s svojim čustvenim svetom, lahko začnejo proces okrevanja.

Prenos nepredelanih travmatičnih izkušenj in nefunkcionalnih vzorcev soočanja z bolečimi čustvi se kaže, kakor je opisano v nadaljevanju. Ljudje se – na primer – lahko bojijo svojega nadrejenega (strah pred avtoriteto) in se začno vesti tako, da iščejo odobravanje (iskanje odobravanja), pri tem doživijo in tolerirajo številne zlorabe na delovnem mestu, ker bi se drugače počutili krive, če bi zapustili takšno službo (počutijo se krive, kadar se postavijo zase). Počutijo se kot žrtve (vloga žrtve), odidejo domov k svojemu partnerju, odvisnemu od alkohola (postanejo alkoholiki ali pa se poročijo z njimi), to pa napolni njihov čustveni svet (zanikanje čustev). Doma prevzamejo številna hišna opravila in postanejo pretirano odgovorni (pretirani občutek odgovornosti). Želijo zapustiti svojega odvisnega partnerja, a so zamenjali ljubezen z usmiljenjem in se bojijo soočiti se z občutkom zapuščenosti, ki bi se prebudil s tem, ko bi odšli stran (zamenjujejo ljubezen z usmiljenjem in so nagnjeni k temu, da »ljubijo« ljudi, ki se jim smilijo in jih lahko rešujejo; strah jih je zapuščenosti). Krog se ponovi naslednji dan, naslednji teden, naslednje leto. Svoje lastnosti oziroma značilnosti pa tako prenašajo na svoje otroke in vnuke. (ACA WSO 2006)

Nasprotje naštetih lastnosti odraslih otrok alkoholikov je prav tako škodljivo. Primer: če se bojijo avtoritete, se morajo zavedati, da tudi sami postanejo avtoriteta svojim otrokom, partnerju ali drugim. Ko se ustavijo in razmislijo o tem, lahko to tudi spoznajo. Če živijo svoje življenje iz perspektive žrtve, potem številni med njimi lahko postanejo mučitelji ali rablji, ki ustvarjajo nove žrtve. Če se počutijo krive, ker se postavijo zase, lahko zmotno mislijo, da so neškodljivi, če drugega verbalno osramotijo. Številni odrasli otroci alkoholikov radi zanikajo, da so tudi sami dominantne avtoritete. Nočejo razmišljati v smeri, da mučijo ali kaznujejo druge ali da v druge projicirajo krivdo, čeprav prav to včasih tudi počnejo. Številni odrasli otroci alkoholikov ponovno delajo točno to, kar so drugi storili njim, in to opravičujejo s tem, da je njihovo vedenje upravičeno. Primer: Nekateri odrasli otroci alkoholikov se zapletejo v prepire, ki gredo prek meja besed, in ob tem v besu udarijo ali tepejo druge, včasih grozijo s telesnimi kaznimi, da bi prestrašili druge, nekateri kradejo denar ali druge stvari z opravičili, ki ne pomagajo. Ko razmišljajo o svojih dejanjih, čutijo sram ali gnus. To je zdrava krivda, ki je različna od strupene krivde, s katero so bili vzgojeni. (ACA WSO 2006)

Otroci alkoholikov kot otroci in mladostniki niso dobili pravega ali trdnega zgle-da ljubezni. Iz tega se poraja vprašanje, kako naj odrasli otroci alkoholikov vedo, kako imeti rad in kako prepoznati ljubezen. Njihovi starši so jih sramotili, poniže-vali, ker so bili ranljivi otroci. V svoji lastni zmoti so njihovi starši temu rekli ljube-zen. Dali so samo naprej, kar so njihovi starši ali skrbniki dali njim, z mislijo, da so skrbni starši. Kar številni odrasli otroci alkoholikov opisujejo kot ljubezen ali intimo, je v resnici soodvisnost ali stroga kontrola (ACA WSO 2006). Ljubeča, negujoča, sočutna, odzivna mati v posameznikovem življenju je pogoj za zdravo rast in razvoj. Mati za otroka pomeni tudi prvi stik z Bogom, s presežnim, tu se gradijo zametki za poznejši stik z Bogom (Gostečnik 2005, 350). Kaznujoča, groba, hladna mati, ki je zaradi alkoholikovega ali svojega pitja razočarana nad življenjem, bo v otroku lahko ustvarila občutenje tesnobe, strahu, praznine, to pa se bo v njem prebujalo v odraslosti v odnosu do Boga, če odnosa z mamo ne bo predelal.

V družini z izkušnjo alkoholizma otroci pogosto skrbijo za svoje starše in namesto njih opravljajo naloge, ki bi jih morali opravljati starši. Zato se že zelo zgodaj naučijo skrbeti za druge, naučijo se, da ni prostora zanje, za to, da bi drugi poskrbeli za njihove potrebe, začnejo se sramovati svojih lastnih potreb in se osredotočijo na potrebe drugih, ker tako dobijo stik, povezanost, brez katere ne zmorejo. Takšni otroci, ko odrastejo, igrajo isti vzorec, kakor so se ga naučili v primarni družini, skrbijo za potrebe drugih ljudi, svoje pa zanemarjajo. Občutek imajo, da so lahko v odnosih le, če skrbijo za druge. Tako živijo svoje soodvisniško vedenje in težko uvidijo, da imajo tudi sami težave, da to, kar se je dogajalo v njihovi primarni družini, ni zdravo, da so bili zane-marjeni in da morajo začeti ozaveščati svoje lastne potrebe in želje in skrbeti zanje, se naučiti prositi druge, da jim pomagajo zadovoljevati njihove potrebe, se naučiti po-stavljati bolj zdrave meje glede odgovornosti za probleme drugih (Trtnik 2010, 11).

Uvid v svoje lastne vzorce vedenja, odzivanja, čustvovanja, ki spominjajo na vzor-ce, ki so jih uporabljali starši, še zlasti če so to vzorci starša, ki ga posameznik prezi-ra, je lahko zelo boleč. Posameznik se lahko vpraša, kdo sem potem jaz, če včasih delam sebi in drugim podobne boleče stvari, kakor so jih drugi meni. Včasih je lažja pot, zavzeti stališče zanikanja (»Ne, jaz pa česa takšnega že ne počnem!«), kakor pa si dovoliti raziskati svoj vzorec, razumeti, zakaj se vedem, kakor se, kdaj se tako vedem, katera čustva poganjajo moje odzive. Dovoliti si biti s sabo, razumeti sebe, to postopno vodi do okrevanja in do preseganja nefunkcionalnih bolečih vzorcev. Tako se ustvarja tudi več prostora za srečanje s sabo in z višjo silo. Saj srečevanje s sabo ni več tako boleče in pred tem ni več treba bežati v nefunkcionalne odnose in v ne-ustrezna vedenja pretirane skrbi za druge.

## 5. Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost

Krščanski in teološki pogled na možnost spremembe v človeku zagovarjata, da je za človekovo spremembo potrebna milost, sprememba v odnosu, ko človek sebe doživi na nov način v odnosu do sebe in do drugih. Ta milost pride v odnosih, ko se posameznik osvobaja in očiščuje vezi, ki ga delajo nesvobodnega; to bi pri odvisnosti lahko

pomenilo osvoboditev od telesne odvisnosti, od obupa nad sabo in nad drugimi, od nezdravih navezovanj na končne, minljive stvari (Jerebic 2013, 175). Pri soodvisnosti in okrevanju odraslih otrok alkoholikov pa bi to lahko pomenilo preoblikovanje nefunkcionalnih vzorcev delovanja in čustvovanja v bolj funkcionalne vzorce, v bolj zdravo postavljanje meja, v sprejemanje odgovornosti zase in za svoje potrebe, v manjšo potrebo po kontroli, v prepoznavanje in izražanje svojih potreb in čustev, v uresničevanje svojih ciljev namesto reševanja drugih, v skrb za svojo varnost, v prihajanje v stik s pravim jazom namesto z lažnim jazom in v razvijanje zdrave navezanosti.

Otroci alkoholikov so v otroštvu navadno razvili vzorec nevarne navezanosti, saj niso mogli ponotranjiti občutka varnosti, ker je bilo starševsko odzivanje na njihove potrebe nepredvidljivo. V procesu okrevanja so številne prednosti, če lahko posameznik razvije novo navezanost, ki mu daje občutek varnosti. Proces razvijanja nove varne navezanosti je povezan z ločitvijo, s preoblikovanjem in z novim grajenjem jaza in posameznikove identitete; vse to vpliva na razvoj nove, bolj varne navezanosti v odnosih. Nov odnos pa lahko posameznik zgradi s terapevtom, s podporno skupino, z duhovnikom ali z Bogom. Če lahko odrasli otrok alkoholika razvije pozitiven, varen odnos z Bogom, lahko kot posledica tega razvije bolj zadovoljujoče odnose tudi z drugimi odraslimi osebami. Navezanost na Boga lahko pomaga otrokom alkoholikov v procesu ločevanja od njihove izvirne družine. Odnos z Bogom je lahko nadomestek za varno navezanost oziroma možnost varne navezanosti, ki je niso imeli ob starših ali skrbnikih (McPeak Dumont 2009, 114–16).

Tudi proces okrevanja za skupine anonimnih alkoholikov, svojcev alkoholikov in najstnikov, otrok alkoholikov, temelji na priznavanju neke sile, ki je močnejša od nas samih (Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov 2005, 3). Bistvo za napredovanje v al-anonskem programu je obravnavanje korakov, ki so univerzalni in uporabni za vsakogar, ne glede na to, kakšno je njegovo osebno versko prepričanje. Med dvanajstimi koraki zadevajo presežno, višjo silo oziroma Boga:

2. korak: Začeli smo verjeti, da nam lahko neka sila, ki je močnejša od nas, povrne prisebnost.

3. korak: Odločili smo se, da bomo svojo voljo in svoje življenje predali v varstvo Bogu, kakor ga razumemo.

5. korak: Priznali smo Bogu, sebi in še nekomu bistvo svojih napak.

6. korak: Bili smo pripravljeni brez zadržkov prepustiti Bogu, da odpravi vse te napake v našem značaju.

7. korak: Ponižno smo ga prosili, naj odpravi naše pomanjkljivosti.

11. korak: Z molitvijo in duhovnim poglobljanjem smo si prizadevali okrepiti svoj zavestni stik z Bogom, kakor ga razumemo, in ga pri tem prosili le, da bi razumeli, kakšen je njegov namen z nami, in imeli moč, da bi ga uresničili. (Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov 2005, 5)

Kakor vidimo, se kar šest korakov od dvanajstih zanaša na višjo silo oziroma Boga.

Ob korakih, ki so povezani z višjo silo, posameznik laže sprejme svoje lastne omejitve in omehča svojo obrambo, povezano s kontrolo, tako da jo nadomešča s predajo.



Bolj ko kdo poskuša kontrolirati pitje alkoholika, bolj njegovo življenje postaja neobvladljivo, kaotično. Neuspešni poskusi kontroliranja vedenja drugega v posamezniku podžigajo in krepijo občutja sramu, nemoči ali pa tudi večvrednosti. Posameznik se počuti vse bolj osramočenega, nevrednega, defektnega kot človek, v njem pa klije prepričanje, da mu ni pomoči. Koraki, ki so povezani z višjo silo, se navezujejo na duhovno praznino in usmerjajo posameznika, da se začne opirati na silo, ki je večja od njega. Prav tako pa tudi jasno povedo, naj ne poskuša drug pri drugem kontrolirati razumevanja Boga (Bradshaw 1996, 216–217). Vsi smo duhovna bitja in predaja višji sili nam lahko pomaga, da se laže sprejmemo, da se laže naučimo imeti radi sebe in druge, ki jih ne bomo nič več reševali niti se ne bomo mi pustili reševati njim (Beattie 1999, 193). Posameznik se laže in bolj uspešno sooči s tiskami tega sveta, če najde tolažbo v pomirjujoči navzočnosti presežnega. V nemirnem svetu nas tolažba višje sile pomirja in nam ob soočanju s težkimi trenutki daje mirnost (Matjaž 2011, 54). Človeku, ki je veren, prav sakralni vidik lahko pomaga pri preseganju mladostnih ran, bolečin, groze in pomanjkanja starševske odzivnosti in zrcaljenja. Molitev je tu bistvena, saj v procesu spremembe in okrevanja govorimo o reverznem razvojnem procesu, v katerem se mora posameznik soočiti z ozadjem svojega obrambnega, lažnega jaza in prek obupa, besa, groze in zavrženosti priti do svojega pravega jaza. Tako lahko ponovno vzpostavi proces separacije in individualizacije s ciljem, da doseže avtonomijo. Tu lahko posameznik tudi prvič doživi, da ga ljubi Nekdo (višja sila oziroma Bog), ki visoko presega njegove želje in potrebe. To je trenutek milosti, ki zdravi še tako razbolelo notranjost (Gostečnik 2005, 350). Vsaka sprememba v človeškem življenju je milostni dogodek, odrešenjski proces, v katerem se mora posameznik aktivno vključiti (357).

V najbolj razširjenem programu dvanajstih korakov za pomoč alkoholikom in njihovim svojcem (Anonimni alkoholiki, Al-Anon, Al-Ateen), ki se uporabljajo tudi pri premagovanju drugih kompulzivnih motenj (prenajedanje, odvisnost od spolnosti idr.), uporabljajo molitev za spokojnost, ki se glasi:

»Bog, nakloni mi spokojnost,  
da sprejmem, česar ne morem spremeniti,  
pogum, da spremenim, kar morem, in  
modrost, da sprevidim razliko.«

(Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov 2014, 26)

Molitev govori o prošnji Boga za spokojnost, da zmoremo sprejeti, česar ne moremo spremeniti. Vsekakor ne moremo spremeniti tega, ali bo alkoholik še pil ali ne, to lahko spremeni samo on sam. Tudi za neodgovorno vedenje drugih nismo odgovorni mi. Prav tako ne moremo spremeniti ničesar iz svoje preteklosti. Od nje se lahko samo učimo. Pogum potrebujemo za to, da spremenimo, kar moremo spremeniti. Da se zmoremo soočiti z najbolj bolečimi afekti v naši notranjosti, jih sprejeti, ker so del naše zgodovine, ker smo jih preživeli, ker tako hudo, kakor je bilo, ko smo bili nemočni otroci, ne bo več. Pogum potrebujemo tudi za to, da zmoremo na novo razumeti tako sebe kakor tudi druge, postaviti odgovorne meje sebi in drugim, preseči razdiralna boleča čutenja, ki nas vodijo v stare, utirjene nefunkcionalne vzorce odnosov z novimi, drugačnimi vzorci, da zmoremo mimo strahu pred novim, ki vleče v

stare, znane odnose, in zavestno graditi nove odzive, novo dojetje Boga, novo dojetje svojih staršev in drugih, s katerimi vstopamo v odnose. Pri tem pa potrebujemo modrost, da sprevidimo razliko, kdaj moramo nekatere stvari samo sprejeti, kdaj pa moramo biti aktivni igralci in sprejeti odgovornost in akcijo za spremembo.

Odrešenje, očiščevanje in obred novega začetka v konceptu relacijske družinske terapije pomeni prav poimenovanje in razreševanje afektivnega psihičnega konstrukta in začetek nečesa novega, hkrati pa odpoved staremu, da lahko nastane novo; to je prvi pogoj tudi v procesu zdravljenja v relacijsko-družinski terapiji (Gostečnik 2005, 17–18) in v procesu okrevanja odraslih otrok alkoholikov od nefunkcionalnih vzorcev, ki so se jih naučili v preteklosti.

Srečevanje z višjo silo je včasih lahko boleče. Čut za presežno se v otroku razvija od otroštva dalje. Otrok lahko sebe doživlja kot dragocenega in vrednega obstoja. Če pa so otrokova zgodnja dožitja prepolna bolečine in čustvenih zapletov, se bo posameznik na podlagi teh občutij doživljal kot nevrednega, pogosto kot gnusno in umazano bitje, ki si ne zasluži osnovnega sočutja (153). Srečevanje odraslih otrok alkoholikov z višjo silo je lahko tudi boleče, saj se bodo ob srečevanju z višjo silo morda srečali z bolečim dojetjem sebe in se bodo počutili nevredne, gnusne, umazane /.../ Tudi prek predelave notranjega dojetja sebe, prek ozaveščanja tega dojetja, prek vere v višjo silo si posameznik zmore postopno notranje spremeniti tako podobo o sebi kakor tudi podobo o Bogu. Preseganje dojetja sebe kot nevrednega in gradnja novega, bolj ljubečega, sprejemajočega odnosa do sebe privedeta tudi do večje mirnosti v odnosih, do večjega zaupanja vase, do večje sposobnosti postavljanja razmejitev. Na tem pa morajo pogosto delati prav odrasli otroci alkoholikov in tudi njihovi družinski člani (Jerebic in Jerebic 2012, 299–300). Pogosto je odnos otrok alkoholikov s primarnimi skrbniki neuresničen, poln hrepenenja, neuspešnega iskanja drugega in s tem povezan z žalostjo oziroma pogrešanjem pomembnih drugih oseb, ki jih ni bilo v njihovem življenju na način, kakor bi si oni želeli. Okrevanje odraslih otrok alkoholikov bi moralo vključevati tudi dokončanje procesa žalovanja, da ne bodo imeli več potrebe po vedenju, s katerim bodo bežali proč od sebe. Kakor navajata Jerebic in Jerebic (2012, 299–300), to drži za zasvojene.

## 6. Sklep

Smiseln je razmislek o tem, kako se v pastoralnem delu zares približati ranjenosti, da se ne bo še bolj poglobila, ampak da se bodo ljudje v svoji ranljivosti čutili nagovorjene, sprejete in ne zavržene. Tako bo v ranljivosti mogoče najti možnosti za spremembo in razvoj (Simonič 2015, 490). Razumeti je treba čustvene bolečine, ki mučijo otroke alkoholikov in tudi blokirajo njihov odnos z Bogom. Bolj ko duhovni vodja razume čustvene težave tistih, ki so odraščali ob staršu alkoholiku in v nefunkcionalni družini, bolj je lahko učinkovit pri vodenju takšne osebe proti duhovni rasti in celovitosti (Bullitt Jonas 1991, 2). Skozi obrede, molitev, dinamiko v majhnih skupinah lahko duhovni vodje pomagajo posameznikom odkrivati njihova nefunkcionalna prepričanja o Bogu, izboljšati njihov odnos z Bogom in izboljšati nji-

hovo zadovoljstvo v odnosih (McPeak Dumont 2009, 230). Odrasle osebe, ki so varno navezane na Boga, govorijo o večjem zadovoljstvu v odnosih kakor tisti, ki niso varno navezani na Boga. Mogoče lahko to prepriča posameznika v pomembnost tega, da razvije bolj varen, zadovoljujoč in zaupen odnos z Bogom (231).

## Reference

- ACA WSO.** 2006. *Adult children of alcoholics/dysfunctional families*. 9. izd. Torrance: ACA WSO. Elektronski vir.
- Beattie, Melody.** 1999. *Zbogom, soodvisnost*. Ljubljana: Orbis.
- Bradshaw, John.** 1996. *Bradshaw on: The family*. Deerfield Beach: Health Communications.
- Bullitt, Margaret J.** 1991. Spiritual direction for adult children of alcoholics. *Human Development* 12, št. 1. [Http://www.holyhunger.org](http://www.holyhunger.org) (pridobljeno 17. februarja 2016).
- Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov.** 2005. *Poti do okrevanja: Al-Anonski koraki, izročila in izhodišča*. Ljubljana: Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov.
- . 2014. *Dvanajst korakov in dvanajst izročil*. Ljubljana: Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov.
- Geddes, Doreen.** 1993. An International Perspective on the Communication Problems of Families with an Alcoholic and Adult Children of Alcoholics. *World Communication* 22, št. 2:68–73.
- Gostečnik, Christian.** 2003. *Srečal sem svojo družino*. Zv. 2. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- Hall, Cathy W., in Raymond E. Webster.** 2007. Multiple stressors and adjustment among adult children of alcoholics. *Addiction Research & Theory* 15, št. 4:425–434.
- Jerebic, Drago, in Sara Jerebic.** 2012. Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija. *Bogoslovni vestnik* 72:297–309.
- Jerebic, Drago.** 2013. Odnos mama in sin v povezavi s kasnejšo sinovo zasvojenostjo z alkoholom. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Matjaž, Maksimiljan.** 2011. Biblični in odrešenijski vidik družine in medosebnih odnosov: Izbrana poglavja biblične antropologije za program Zakonske in družinske študije. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- May, Gerald G.** 1988. *Addiction and grace*. San Francisco: Harper SanFrancisco.
- McPeak Dumont, Karin.** 2009. God's shield: the relationship between god attachment, relationship satisfaction, and adult child of an alcoholic (ACOA) status in a sample of evangelical graduate counseling students. Doktorska disertacija. Lynchburg: Liberty University.
- Pasternak, Aneta, in Katarzyna Schier.** 2012. The role reversal in the families of adult children of alcoholics. *Archives of Psychiatry and Psychotherapy* 3:51–57.
- Perko, Andrej.** 2011. *Otroci alkoholikov in tiranov*. Kamnik: Zavod Mitikas.
- Rahne Mandelj, Tina.** 2015. Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Rangarajan, Sripriya, in Lynne Kelly.** 2006. Family communication patterns, family environment, and the impact of parental alcoholism on offspring self-esteem. *Journal of Social and Personal Relationships* 4, št. 23:655–671.
- Ruben, Douglas H.** 2001. *Treating Adult Children of Alcoholics: A Behavioral Approach*. San Diego: Academic Press.
- Sandoz, Jeff.** 2001. The spiritual secret to alcoholism recovery. *Annals of the American Psychotherapy Association* 4, št. 5:12–14.
- Simonič, Barbara.** 2015. Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine. *Bogoslovni vestnik* 75:487–494.
- Stritih, Bernard.** 1993. Socialno delo z ljudmi, ki imajo probleme v zvezi z alkoholom. *Socialno delo* 32, št. 5–6 [Socialna Slovenija]:71–98.
- Trtnik, Nada.** 2010. Odrasli otroci alkoholikov. Diplomsko naloga. Fakulteta za socialno delo Univerze v Ljubljani.
- Vernig, Peter M.** 2011. Family Roles in Homes With Alcohol-Dependent Parents: An Evidence-Based Review. *Substance Use & Misuse* 46:535–542.



*Ciril Sorč*

## **Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti**

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

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

## Ocene

**Marjan Turnšek. *Prebudimo dremajočega velikana*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba, 2014. 256 str. ISBN: 978-961-265-129-9.**

Avtor knjige, Marjan Turnšek, docent pri katedri za sistematično in dogmatično teologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani, je avtor več samostojnih knjižnih del in strokovnih člankov ter prispevkov v znanstvenih revijah. Njegove najbolj znane knjige so: *Pot v globino* (1998), *Najdragocenejše* (1999), *Govori, Gospod* (2002), *To troje* (2005), *Iz obličja v obličje* (2006) in *Prva setev* (2007).

Naslov knjige avtor razloži v predgovoru, ko pravi: »Naslov je vzniknil iz intuicije, ki se je v meni sprožila pred leti, ko sem prvič srečal obliko nove evangelizacije ›župnijske celice za evangelizacijo‹, kjer me je prevzela misel, da so cerkvena občestva ›speči velikani‹, ki jih je treba prebuditi. V upanju, da slovenska župnijska občestva niso v trdnem spancu, ampak šele dremljejo, sem v njih, tudi na osnovi izkušenj, ko sem jih v zadnjih sedmih letih kot škof obiskoval, prepoznal ›dremajočega velikana‹, ki ga želimo z iskanjem slovenskega načina ponovne evangelizacije ›prebuditi‹, da ne bi popolnoma zaspal.« (7) Tako avtor sam pokaže dva pomembna poudarka. Najprej, da je nujen teološko-pastoralni premislek našega delovanja (smer nova evangelizacija). Poleg tega poudari, da izhaja iz konkretne situacije, to pa pomeni, da dobro pozna temelj in ozadje sedanjega stanja v Cerkvi in v družbi. Knjiga ne želi biti samo opis nekkih preteklih in sedanjih dejstev, ampak predvsem pogled v jutrišnji dan, v prihodnost. Avtor jo vidi v »biti Cerkev«.

Poleg tega, da dobro pozna smernice drugega vatikanskega koncila, mu je domača tudi vizija konkretne podobe katoliške Cerkve v Sloveniji, ki je dokaj jasno izstopila na plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem in je v sklepnem dokumentu tudi predstavljena. Ta vizija se želi nadaljevati in uresničevati še posebno po poti vseslovenskega skupnega pastoralnega načrtovanja, zbranega v krovnem dokumentu *Pridite in pogledite* (2012). V vseh teh prizadevanjih želi vizija Cerkve na Slovenskem »slediti Kristusovi skupnosti« v luči prve Cerkve, ki jo je ustanovil Kristus in jo poslal v svet kot svoje skrivnostno telo, da bi vsem oznanjala evangelij (11).

Knjiga je razdeljena v tri sklope: 1. Občestvo Cerkve – kdo sem?, 2. Organizem za ponovno evangelizacijo in 3. Samo kdor sam bedi, lahko druge dramati.

V prvem delu, Občestvo Cerkve – kdo sem?, se avtor ustavi ob širšem razmisleku o temeljni istovetnosti Cerkve, ki se udejanja tudi na slovenskih tleh. Temeljito predstavi ekleziološko ozadje, ki je rezultat drugega vatikanskega koncila in teološkega snovanja po njem. To je vsebina, ki ima v slovenskem prostoru še veliko »ustvarjalnega prostora«. Hkrati ne moremo mimo sveta, družbe in okolja, v katerem živimo. Ugotovitev je preprosta: svet se oddaljuje od Cerkve in od Boga. Vsem naštetim je namenjeno prizadevanje nove evangelizacije, ki naj bi bila po besedah avtorja nova v gorečnosti, v metodi in v načinu, nikakor pa ne po vsebini, ki ostaja oseba Jezusa Kristusa (17). Avtor navaja papeža Benedikta XVI., ki pravi: »Nujna naloga

Cerkve v našem stoletju se mi zdi, da spet prebudi veselje nad Bogom, veselje nad božjim razodetjem, nad prijateljstvom z Bogom.« (58)

V drugem delu, Organizem za ponovno evangelizacijo, avtor spomni, da je bil evangelij izročen apostolom, ki so ga nato posredovali učencem in drugim ljudem, ena generacija drugi; tako je prišla vesela blagovest do vsakega med nami. Spomni pa tudi, kako je evangelist Matej zapisal, da se je na gori zbralo enajst učencev. Eden je torej manjkal. S tem je že na začetku delovanja Cerkve jasno postavljeno dejstvo nepopolnosti skupnosti Cerkve (59). Kljub nepopolnosti Cerkev nadaljuje svojo pot. »Pojdite torej,« je Jezusova oporoka, ki nas kot sinove v Sinu usmerja k bratom in sestram, ki Kristusa še ne poznajo ali ga poznajo premalo poglobljeno (60). Pri tem poslanstvu ni pomembno »delo« svoje lastne moči, ampak predvsem to, da je vsak »orodje« v njegovih rokah: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence!« Pri tem pa vsi oznanjevalci računajo tudi na delovanje Svetega Duha. Ob pogledu na konkretno situacijo v Sloveniji, v Evropi, v Ameriki je nujna odločitev za ponovno evangelizacijo. Avtor v tem poglavju predstavi tudi življenje v Cerkvi: izhodišče našega poslanstva ni ničelna točka, ampak izhajamo iz neke podlage, iz že obstoječih dejavnosti: sistem župnijskih celic za novo evangelizacijo, tečaj Alfa, župnije z različnimi aktivnostmi in skupinami, občestvi /.../ Poleg tega je pomembna zavest občestvenosti: »Zavedanje Cerkve, da je živi organizem z lastno identiteto, se v nekaterih segmentih spreminja glede na zgodovinsko-kulturno okolje, v katerem živimo /.../ Ne da bi koncil zanikal hierarhični ustroj Cerkve, je prenesel

poudarek v zavedanju na njeno občestveno razsežnost, označeno s svetopi-semsko *koinonio*, ki izvorno pomeni odnos z Bogom in šele v njem odnose med ljudmi.« (89)

Tretji del nosi naslov Samo kdor sam bedi, lahko druge dramati. To je parafraza Slomškove misli: »Kdor hoče druge vneti, mora sam goreti.« Avtor se zaveda, da ni prave poti dalje, če ni budnega in gorečega nosilca evangeljskega oznanila. (121) Ne zatiska si oči pred svetom, ki Boga in vere »skoraj« ne potrebuje več. V novi evangelizaciji vidi možno uresničitev ponovne prebuditve srca in razuma. Današnja situacijo poveže z Apostolskimi deli, v katerih je rečeno, da so se sodobniki čudili življenju prvih kristjanov. V tem delu jasno osvetli lik, podobo novega oznanjevalca, ki naj bi postajal ljudem v svetu vidno obličje božjega usmiljenja, njegove bližine. Predstavi nam tudi definicijo evangelizatorja, ki je »kristofor«, nosilec Kristusa svetu, v katerem živi (121). Sveto pisimo, evangeliji so najprepričljivejša referenca našega delovanja. Kakor je Kristus izstopil iz božje sfere bivanja in prišel med nas ljudi, tako je tudi vsak kristjan poklican, povabljen, naj izstopi iz svojega varnega bivališča (skrivališča) in se napoti drugim naproti, da jih sreča (122). Slovenski pastoralni načrt je prav zato v središče postavil srečanje z živim Jezusom Kristusom, to pa je glavna vsebina poglobljene osebne vere in najpomembnejši cilj nove evangelizacije. V tem sklopu avtor spregovori o tistih, ki so poklicani, da evangelizirajo (evangelizatorji), najprej s tem, kar so, s svojim življenjem, s svojim pričevanjem. V nadaljevanju so predstavljene glavne značilnosti versko-kulturnega okolja. V drugem podnaslovu tretjega dela je zapisa-

no, da se ponovna evangelizacija ne more in ne sme odreči osrednjemu mestu eharistije v cerkvenem občestvu, saj prav obhajanje zakramenta svete eharistije omogoča tudi skrivnostno telesno navzočnost Gospoda samega (182). Iz vsega tega avtor izpelje bistvo resničnega pričevanja. Po pričevanju je Kristus živo navzoč sredi sveta s tem, kar je v njem novega storil, kar je prenovil. Če želimo biti pričevalci, nam ni treba ničesar iznajti, ampak samo dati na voljo svoje »telo«, svoj *sarx*, da more milost v njem zasvetiti kot Kristusova luč (242–243).

V sklepu se avtor sprašuje: »Ali iščemo vzroke samo zunaj sebe, tako osebno kot občestveno, ali pa si upamo kri-

tično izpostaviti tudi sami sebe?« To pomeni, da je treba začeti pot evangelizacije (prve ali druge oziroma nove) pri sebi.

Knjiga daje odlična izhodišča za teološki in pastoralni razmislek. Zgledi iz dokumentov, iz Svetega pisma in iz cerkvenega nauka nam želijo pomagati na poti iskanja odgovorov na pastoralne potrebe. Na koncu najdemo reference, to pa daje delu znanstveno težo. Knjiga je dobrodošla kot predstavitev »stanja« v Cerkvi na Slovenskem, hkrati pa je tudi spodbuda za nadaljnje raziskovanje in za iskanje smernic, ki bodo privedle do uresničenja nove evangelizacije.

Andrej Šegula

**Maksimiljan Matjaž. *Klic v novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom*. Znanstvena knjižnica 45. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 216 str. ISBN: 978-961-6844-44-4.**

Teološka fakulteta UL je ob izteku leta 2015 v zbirki Znanstvena knjižnica izdala znanstveno monografijo z naslovom *Klic v novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom*. V proces hrepenenja, da bi Beseda vstopala v slovensko kulturo in življenje, ki sega ne samo do Trubarja in do Dalmatina, ampak vse do prvih prevodov (svetopisemskih) besedil v slovenski jezik Cirila in Metoda v 9. stoletju, lahko dodamo nov pomemben mozaik, prevod Prvega pisma Korinčanom. Prevod temelji na izvornih besedilih in na sodobnih načelih prevajanja ob hkratnem

upoštevanju bogastva starih prevodov. Čeprav ima preučevanje Svetega pisma v slovenskem jezikovnem prostoru dolgo tradicijo, pomeni delo hkrati tudi prvi slovenski kritični eksegetski komentar, to je: znanstveno razlago in interpretacijo Prvega pisma Korinčanom.

Monografija je sestavljena iz treh temeljnih delov. V prvem delu avtor najprej podrobno razgrne glavne koordinate za razumevanje antičnega besedila. Prvo pismo Korinčanom oziroma vsa svetopisemska besedila so zgodovinska besedila in nosijo znamenja svojega časa. Razumeti neko določeno besedilo zato ne pomeni samo razumeti pomen besed in stavkov, temveč poznati in razumeti tudi kulturne in duhovne predpostavke. Da bi se avtor dokopal do izvornega zgodovinskega okolja (t. i. »Sitz im Leben«), v prvem delu odgovarja na

vprašanja časa in kraja nastanka, naslovljencev, odnosa med avtorjem in naslovljenci. Pri tem uporablja tudi rezultate drugih znanosti (zgodovino, arheologijo, primerjalno književnost itd.).

V prvem delu tako predstavi nekatere geografske, politične in duhovne značilnosti mesta Korint, glavnega mesta province Ahaje, ki je bilo gospodarska in kulturna metropola sredozemskega sveta na prepihu različnih miselnih in duhovnih tokov tistega časa. To dejstvo je imelo neizogibne posledice za tam živečo krščansko skupnost, večji del sestavljeno iz vrst nekdanjih poganov, ki je po sprejetju evangelija našla različne odgovore glede tega, kako živeti *novo življenje* v moralno razvpitem okolju. Na to kažejo številne poganske navade in zlorabe, ki jih Pavel obravnava v pismu, na primer udeležba pri kulturnih gostijah (1 Kor 8,10; 10,27), procesi pred poganskimi sodišči (6,1–8) in prostitucija (6,12–18). Temeljni povod za nastanek pisma pa v resnici niso bile navade starega poganskega življenja, temveč notranja razdeljenost in neki določen razdor med skupnostmi. Pismo je tako najprej poziv k edinosti. Pavel si ni prizadeval, da bi odpravil razlike med posameznimi skupnostmi, ampak da bi kristjani živeli med seboj v edinosti in ne v prepiru – pod avtoriteto križa. V istem delu avtor odgovarja tudi na vprašanja, kdaj in kje je bilo pismo napisano, razširi ga tudi s kronologijo Pavlovega življenja. V zadnjem poglavju prvega dela knjige umesti Pavlovo živahno misijonsko dejavnost pisanja pisem v širši okvir grške retorike in epistolografije. Pavlova pisma obravnava na podlagi (in primerjavi) poznavanja literarne oblike grške epistolografije in pravil grške retorike. Na koncu prvega dela predstavi temelj-

no zgradbo pisma, ki se zaradi praktično-pragmatične narave nekoliko oddalji od »učbeniške« klasične epistolarne strukture.

Drugi in najboljširnejši del knjige je nov prevod Pavlovega pisma, pospremljen s kritično eksegetsko analizo in z interpretacijo. Vsako od šestnajstih poglavij pisma je strukturirano enotno: splošnemu uvodu v poglavje sledijo manjše enote posameznega poglavja – z uvodno razlago, ki ji sledi eksegetski komentar po vrsticah. Čeprav Pavel v Prvem pismu Korinčanom odgovarja na najrazličnejša vprašanja, ki se porajajo v mladi korintski krščanski skupnosti, je motiv, ki se kaže skozi celotno pismo, *telo* v najrazličnejših pomenih. Tako je v začetnih poglavjih predstavljen križani Kristus kot tisto telo, ki je temelj, na katerem verniki gradijo svojo poklicanost, in povezuje vse v eno občestvo Cerkve. Vsak razdor med njimi je zato najmanj pohujšanje in norost, v resnici pa odpad od vira življenja (pogl. 1–4). V nadaljevanju spregovori o skrunjenju telesa, ki se dogaja v različnih oblikah nečistosti in nemoralnosti (pogl. 5–6). Človeška telesa niso predmeti brez posebne vrednosti, s katerimi bi lahko počeli karkoli in pri tem ne bi zaznamovali celotnega človeka, tako njegove duševne kakor duhovne resničnosti. Pavel oznanja za grško kulturo nezaslišano novost: da so prava svetišča človeška telesa, da je telo človeku podarjeno in posvečeno, da se lahko prav z njim najbolj približa Bogu (6,19–20). V telesu je mogoče živeti poročeno ali samsko. V vsakem stanu je telo odsev božjega načrta za človeka. Najpomembnejše pri tem je, da živi zvesto svoji poklicanosti in raste v predanosti Gospodu (pogl. 7). Dalje spregovori o potrebi telesa po hrani in po kon-



kretnih dobrinah (pogl. 8–9). Nič, kar je ustvarjenega, ni greh in nečisto samo po sebi, ampak stvari onečašča človekov namen. Če bodo imeli pravo spoznanje, to je: ljubezen, ki gradi (8,1), lahko uživajo vse in bodo ostali svobodni. Pavel še posebej opozori na možno zlorabo obredov in gostij, ki se lahko spremenijo v malikovanje (pogl. 10–11). Vse je resda dovoljeno, a ne koristi vse (10,23). Zavedati se morajo, da se v njihova telesa vtisne vse, kar delajo: če jedo z Gospodove mize, postajajo Gospodovi, če z mize malikov, postajajo maliki (10,18–21). Človek je in pije svojo sodbo (11,29). Pavlovo oznanilo o telesu doseže vrh s poročilom o *tisti noči*, ko se je Gospod izročil v *telo*, ki ga lahko človek je in pije (11,23–27). Evharistična miza tako postane središče občestva, ki je tako trdno povezano med seboj, kakor so med seboj povezani in odvisni posamezni udje v človeškem telesu (pogl. 12–14). Verniki postajajo otipljivo Kristusovo telo (12,27), obdarjeni z različnimi darovi milosti ali *karizmami*, ki jih Gospod po Duhu daje v službo drug drugemu, da se gradi nova skupnost – Cerkev. V zadnjem poglavju spregovori še o *koncu*, to je: o cilju in smislu človeškega telesa (pogl. 15). Ker je božji Sin živel v telesu in je v telesu umrl in vstal, bodo tudi človeška telesa rešena umrljivosti in bodo dobila podobo neumrljivega. Takrat se bo dokončno uresničila obljuba o novem – *nemirljivem* življenju (15,54–55). Dolgo zadnje poglavje je *post scriptum*, sklep pisma s spodbudami, z navodili in s pozdravi.

Za vsakega razlagalca je Pavlovo Prvo pismo Korinčanom nelahek izziv, tako zaradi kompleksnosti zgradbe pisma, v katero je najverjetneje integriranih več različnih pisem, kakor zaradi nekaterih

najbolj spornih Pavlovih izjav (npr. o vlogi in videzu ženske v bogoslužju, o podrejenosti žene možu, o vzdržnosti oz. celibatu ipd.). Avtor je svoje delo zastavil tako, da je uporabljal kritično eksegetsko analizo besedil, pa tudi poglobljeno duhovno biblično razlago, ki najde svoj odmev v »besedah življenja«, to je: v aktualizaciji besedil v temeljnih eksistencialnih vprašanih in konkretnih življenjskih situacijah – danes. V zavedanju, da je aktualizacija mogoča in nujna, ker ima biblično besedilo zaradi polnosti svojega pomena veljavo za vse dobe in za vse kulture, avtor ne ostaja na doktrinalno-znanstveni ravni, temveč jo v smislu inkulturacije presega, nadgrajuje in prilagaja sodobni miselnosti in govorici.

Vsako poglavje Prvega pisma Korinčanom vsebuje slikovno gradivo, ki prikazuje različne arheološke najdbe in arheološke ostanke iz Korinta, opremljeno je s kratkimi komentarji (dr. Samo Skralovnik). Na koncu vsakega poglavja so različno obsežne razlage cerkvenih očetov, za izbor in prevod katerih je poskrbel dr. Špelič Miran OFM, ki na koncu knjige tudi predstavi strnjen patristični pregled eksegeze in teologije Prvega pisma Korinčanom od Origena do Avguština.

V tretjem, zadnjem delu knjige avtor spregovori o značilnostih Pavlove teologije in etike. Ob zavedanju, da je problematično govoriti o Pavlovi sistematični teologiji in iz nje izhajajoči etiki, predstavi nekatere ključne teološke pojme in koncepte za poglobljeno razumevanje Prvega pisma Korinčanom. Tako na primer spregovori o Pavlovem evangeliju in o univerzalnosti evangelija in končno predstavi Pavlovo teologijo križa, to je: kerigmatično funkcijo »besede o križu«

prek vzpostavljenega nasprotja med Bogom in svetom, modrostjo in norostjo, sooči Kristusov križ in božjo modrost. Na koncu dela je zbrana obsežna bibliografija, ki je razdeljena na vire, komentarje, monografije in na članke ter na dela o Pavlu in o njegovi teologiji.

Prvo pismo Korinčanom je nastalo v specifičnem okolju in času, za specifično skupnost vernikov, vendar sodi med danes najbolj preučevana in aktualna besedila Nove zaveze. Stanje duha danes namreč ni bistveno drugačno od tistega v Korintu pred skoraj dva tisoč leti. Slovenska (in evropska) kultura je v svojem jedru še krščanska, a vendar ji postaja evangelij vedno bolj tuj in nepomemben. Znanstvena monografija *Klic v*

*novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom* zato pomeni nepogrešljivo obogatitev slovenskega prostora tako na strokovno-biblični ravni, kot prvi slovenski komentar Prvega pisma Korinčanom, kakor na duhovni ravni, kot pristop, ki ne ostaja ujet v strogo specializirano znanstveno analizo. Delo ponuja razumevanje Pavlovega Prvega pisma Korinčanom na sintetični ravni, hkrati pa ga z inkulturacijo in z naobračanjem na sodobnega človeka nenehno prerašča in tako spodbuja k poglobljenemu vstopu v Besedo, k vstopu v življenje. V tem smislu ga moramo razumeti kot *klic v novo življenje*.

Samo Skralovnik

**Fanika Krajnc - Vrečko in Jonatan Vinkler, ur. Zbrana dela Primoža Trubarja. Zv. 6, Ta celi Novi testament 1582.** Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2010. 716 str. Elektronski vir. [Http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=88](http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=88). ISBN: 978-961-270-041-6.

**Fanika Krajnc - Vrečko, ur. Zbrana dela Primoža Trubarja. Zv. 6, Ta celi Novi testament II 1582.** Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2014. 532 str. Elektronski vir. [Http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=150](http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=150). ISBN: 978-961-270-215-1.

Usoda znanstvenokritične izdaje *Zbranih del Primoža Trubarja* (ZDPT) je dokaj nenavadna. Edicija je začela izhajati leta 2002. Medtem ko so prve štiri knjige izšle v dostojni knjižni obliki (Založba Rokus, potem Darila Rokus), je peto knjigo dobiti v branje samo v Na-

rodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani, v knjigarne ni prišla. Naslednje knjige tega lepega in več kakor potrebnega projekta do zdaj niso bile natisnjene, v upanju na knjižno izdajo nekoč v prihodnosti izhajajo na spletu. Za tem je zgodba o propadli založbi in o iskanju druge, ki bi prevzela to veliko in nadvse potrebno delo, ki pa ne prinaša dobička.

Želim predstaviti in oceniti šesti in sedmi zvezek, v katerih se skriva Trubarjev prevod celotne Nove zaveze, katerega je v dveh delih izdal v Tübingenu leta 1582. Trubarjevi svetopisemski prevodi drugače segajo v leto 1555, ko je izšel evangelij po Mateju. Po vmesnih delnih izdajah (1575, 1560, 1561, 1567 in 1577) pa je izdaja iz leta 1582 neka-kšna dokončna verzija Trubarjevega prevoda Nove zaveze v dveh delih. Naj

opozorim, da imamo faksimilno izdajo teh Trubarjevih tiskov v delu *Biblia slavica*, zv. 4/3 (Paderborn: Ferdinand Schöningh), 304–599.

Način transkripcije Trubarjevih tiskov je določil prvi urednik zbirke, ddr. Igor Grdina, dr. Fanika Krajnc - Vrečko je opravila prepis bibličnih besedil v nam laže berljivi zapis s strešicami, da so nam tako dostopnejši tudi Trubarjevi slovenski uvodi in povzetki pred vsakim svetopisemskim poglavjem. Ta izdaja svetopisemskih besedil pa ima še druge značilnosti. Urednica Fanika Krajnc - Vrečko je posebej zanjo pripravila diskretno številčenje svetopisemskih vrstic, ki se v Trubarjevem času še ni uveljavilo. To zelo olajša delo bralcu, ki hoče Trubarjev prevod primerjati s kako kritično izdajo grškega izvirnika ali s katerim od modernih prevodov. Druga posebnost ob samem svetopisemskem besedilu pa so reference. Izvirne Trubarjeve reference so prepisane, vzporedno pa postavljene reference, kakor se pišejo v modernih slovenskih izdajah Svetega pisma, skupaj s kraticami naslovov posameznih knjig, s števkami poglavij in s števkami vrstic, ki jih Trubar seveda tudi v referencah nima. Poleg tega so v opombah ob robu popravljenе očitne tiskarske napake v bibličnem besedilu, ki so drugače ohranjene v prepisu.

Urednica dr. Fanika Krajnc - Vrečko je za ZDPT 6, torej za prvi del prevoda Nove zaveze, katerega sourednik je dr. Jonatan Vinkler, napisala obširno spremno besedo z dolgim seznamom uporabljenе literature na koncu (647–714). V njej ob uporabi zbrane literature o Trubarju povzema in razčlenjuje, kar je mogoče reči o Trubarju kot prevajalcu. Že na začetku poudari reformatorjevo protestantsko izhodišče in njegovo pa-

storalno zavzetost za preprostega slovenskega kristjana. Po tej izraziti pastoralni orientaciji se Trubar dokaj razločno razlikuje od Lutra. Dragocen je avtoričin povzetek vsega, kar so strokovnjaki dognali o Trubarjevem načinu prevajanja in o virih, ki jih je pri tem uporabljal. Avtorica se opira na moderno lingvistično in poudarja antropološke vidike človeške govornice, od teh pa prehaja na teološko govornico in poudari neprecenljivi pomen Primoža Trubarja kot začetnika teološke govornice v slovenskem jeziku. V drugi knjigi (ZDPT 7) je spremna študija dr. Fanike Krajnc - Vrečko krajša (507–519) in je posvečena predvsem Trubarjevemu duhovnemu izročilu kot pomembnemu za slovensko kulturo in vernost.

Naj se vendarle ustavim še pri posodabljanju bibličnih referenc v obeh knjigah. Poleg številčenja posameznih vrstic v celotni Novi zavezi – to nikakor ni majhno delo – je prenašanje referenc v moderni slovenski sistem pomenilo prav poseben izziv. Toda to usmerjanje na vzporedna mesta znotraj Stare in Nove zaveze je velikega pomena za branje posameznega bibličnega besedila. Najprej so tu kratice za naslove svetopisemskih knjig, ki so pri Trubarju, kakor je bilo v 16. stoletju navada, napravljene po latinski Vulgati. Nekatere so težavne zato, ker zaradi Trubarjeve ali stavčeve nedoslednosti lahko veljajo za različne knjige. Takšne nejasnosti je bilo treba razrešiti glede na vsebino vrstice, za katero referenca velja. Težje je bilo reševanje vprašanja, katera vrstica ali vrstice so mišljene, saj ima Trubar navedene samo številke poglavij. Treba je bilo torej odkriti prav določeno mesto znotraj poglavja, ki ga navaja Trubar. To je zahtevno in izredno zamudno delo.

Spet se včasih zdi, da so se v prvotni natis prikradle nekatere napake. Za vsako številko poglavja, ki jo navaja Trubar, je bilo torej treba poiskati še ustrezno vrstico v tistem poglavju. Naj za zgled navedem reference pri vrstici Mt 5,44. Tam stoji: »lest pag vom poveim, lubite vaše sovražnike, žegnute te, kir vas sovražio /.../« Referenca je dvojna: Levit. 19 in Rom. 12. Na zunanjem robu strani sta natisnjeni posodobljeni citaciji: 3 Mz 19,18 in Rim 12,14. To šele bralcu omogoči preprosto primerjavo evangeljskega stavka z mestoma v Levitiku in v Pismu Rimljanom, saj mu ni treba prebirati celotnih poglavij, da bi našel vzporedno mesto. Včasih je moral urednik ostati le pri številki poglavja. Kar šest mest Trubar navaja k besedam apostola Filipa v prvem poglavju Janezovega evangelija: »Mi smo nešli Jezusa Nazarenskiga, ložefovega synu, od kateriga ie Moizes pissal v ti postavi inu ty pre-roki.« (Jn 1,44) Reference so: Gen. 3, 22, 49; Deut. 18; Esa. 7, 9; Ioh. 7. V moderni obliki so to: 1 Mz 3; 22; 49; 5 Mz 18,18; Iz 7,14; Jn 7,41. Očitno urednik za poglavja iz Geneze ni našel ustreznih vrstic. To so tako imenovane mesijanske napovedi v Stari zavezi. Rešitve za Deuteronomij, za Izaija in za Janezov evangelij so prave. Pri 22. poglavju Prve Mojzesove knjige (1 Mz) se mi zdi prav, da je urednik pustil le številko poglavja, saj je Trubar očitno imel v mislih celotno pripoved o Abrahamovem darovanju Izaka (1 Mz 22,1–19), ki obsega večji del poglavja. Žrtvovanje Izaka naj bi bila predpodoba Kristusove daritve na križu. Drugače je s 3. In z 49. poglavjem. V prvem primeru govorimo o izročilu, po katerem napoved zmage nad kačo pome-

ni Kristusovo odrešitev človeškega rodu. Torej je to vrstica 1 Mz 3,15. Da je moral Trubar misliti prav na to mesto, potrjuje opomba v Lutrovi Bibliji (1545) ob robu te vrstice: Christus verheissen in poznejša Dalmatinova predstavitev: Obluba od Cristusa. Prav tako so od Jakobovih predsmrtnih napovedi v 49. poglavju »mesijansko« razlagali besede o Judu, torej odlomek 5 Mz 49,9–12. Drugače sem našel celo vrsto zelo skrbno in točno razrešenih referenc. Pri tako zahtevnem in obširnem delu ni nič čudnega, če se prikrade kaka napaka. Pri Pismu Galačanom (ZDPT 7) je napako najbrž zagrešil stavec v Tübingenu, ko v referenci za Gal 3,11 beremo: Rom. 1.20. Potemtakem naj bi bili vzporedni mesti v 1. in v 20. poglavju Pisma Rimljanom. Ker pa ima Pismo Rimljanom le šestnajst poglavij, številka 20 ne more biti prava. Napako je urednica ponovila, ko je zapisala: Rim 1,17; 20. V Gal 3,11 Pavel navaja iz preroka Habakuka, da »ta pravičin bo te suie vere živ«. Pogled na reference v Dalmatinovi Bibliji pokaže, da bi Trubar utegnil misliti na 10. in ne na neobstoječe 20. poglavje Pisma Rimljanom. Dejansko dobimo vzporednico v Rim 10,10. Seveda se pri takšni obilici primerov nujno zgodijo kake drobne napake.

Pred seboj imamo edinstveno izdajo prvega slovenskega prevoda Svetega pisma Nove zaveze. Za tema knjigama je veliko kompetence in garanja. Teološko in kulturno osveščena javnost bi najbrž morala narediti več za to, da bi kmalu doživeli tudi dostojno tiskano obliko.

Marijan Peklaj

**Marko Medved. *Riječka Crkva u razdoblju fašizma: Nastanak biskupije i prvi talijanski upravitelji*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2015. 751 str. ISBN: 978-953-11-0927-7.**

Razširjeno in dopolnjeno izdajo doktorske disertacije, ki jo je avtor M. Medved zagovarjal na Fakulteti za cerkveno zgodovino in kulturno dediščino papeške univerze Gregoriana leta 2007, so skupaj izdale tri založbe: poleg že omenjene Kršćanske sadašnjosti še Nadškofija Rijeka in Državni arhiv v Pazinu. Tudi ta vidik daje objavljenemu delu pomembne razsežnosti in dodatno vrednost. Ko je v italijanščini izšel separat disertacije, ga je BV na kratko predstavil (2009, 227–229). Zajetno razširjeno delo je obogateno z novimi dognanji, s sadovi raziskovalnega dela v zadnjih letih v zvezi z arhivskim gradivom na Hrvaškem, v Italiji in v Sloveniji. Pri tem ima poseben pomen gradivo Vatikanskega tajnega arhiva iz časa papeža Pija XI., ki je raziskovalcem postalo dostopno konec leta 2006, saj je prav to omogočilo nova zgodovinska spoznanja o odnosu med katoliško Cerkvijo in italijanskim fašizmom.

Kakor zagotavlja avtor v uvodni predstavitvi, pomeni monografija pregled zgodovine cerkvene ustanove, to je: krajevne Cerkve, ki je nastala v izvirnih zgodovinskih okoliščinah in jo lahko gledamo kot osrednji dogodek cerkvene zgodovine na področju Reke in njenega zaledja v obdobju med obema svetovnima vojnama, čeprav v manjšem obsegu, kakor ga nadškofija Reka zavzema danes (še leta 1947 sta ji bila priključena vzhodna dela, to je Trsat in Sušak). Pretežni del arhivskega gradiva, ki je bilo uporabljeno kot podlaga za pripra-

vo knjige, najdemo v arhivu nadškofije Reka. Gradivo je začelo nastajati v letu 1920, ko je v mesto sv. Vida prišel italijanski apostolski administrator, z ustanovitvijo nove škofije pa je bil ustanovljen tudi škofijski arhiv, ki sta ga v nadaljevanju obogatila dva fonda, arhiv stolnega kapitlja in arhiv reškega arhidiaconata.

Dejstvo, da je bila škofija Reka ustanovljena v času fašizma, daje njenemu začetnemu obdobju in nato nadaljnjemu razvoju poseben pečat. Cerkevne razmere v njenem prostoru so bile zelo podobne razmeram, ki so vladale v večnarodnostnih škofijah na vzhodni meji italijanskega prostora, to je: v poreško-puljski, tržaško-koprski, krški, goriški in v zadrski nadškofiji, ki so po razpadu avstroogrske monarhije v celoti ali deloma prišle pod oblast Italije. V njej se je po prvi svetovni vojni uveljavil fašizem in leta 1922 prevzel krmilo oblasti. Cerkevne skupnosti v omenjenih škofijah so čutile posledice novega režima tako na ravni cerkvenopolitičnih odnosov kakor v odnosih med duhovniki, ki so bili različnih narodnosti, največ Slovenci in Hrvati, manj Italijani. Načrten in sistematičen proces raznarodovanja so čutile cerkvene skupnosti in njihovi voditelji (velja spomniti na usodo škofov Andreja Karlina in Alojzija Fogarja v Trstu in Frančiška B. Sedeja v Gorici). Drugače od prej naštetih škofij, ki so imele za sabo že dolgo zgodovino, so reška škofija in druge cerkvene strukture nastale prav v tem času, tudi kot izraz italijanskih oblasti, da bi bile v službi širjenja italijanskega vpliva na vzhodni obali Jadranskega morja.

Poleg uvodnega poglavja, v katerem je na kratko predstavljena zgodovina krščanstva na tleh Reke in cerkvena orga-

nizacija skozi stoletja, je vsebina razdeljena na štiri obsežna poglavja. Najprej so orisane cerkvene razmere na Reki ob koncu prve svetovne vojne, osrednje osebnosti cerkvenega življenja, cerkveni objekti in redovne skupnosti, ki so v mestu imele svoje ustanove. Več pozornosti je namenjene jezikovnemu vprašanju v cerkvi ter verskemu in cerkvenemu stanju v mestu Sušak. Drugo poglavje (109–282) je osredinjeno na položaj katoliške Cerkve med D'Annunzijevo zasedbo Reke, apostolskemu administratorju Celsu Costantiniju (1920–1922) in vzpostavljanju možnosti za osamosvojitve nove cerkvene strukture. V tem času so se v reški Cerkvi, ki se je osamosvajala od senjsko-modruške škofije, pokazali vsi problemi, ki jih je drugače katoliška skupnost čutila v Državi/Kraljevini SHS in nato v Kraljevini Jugoslaviji, dodani so bili novi, povezani z ureditvijo, ki jo je uvajal administrator Costantini. Odločilni za nadaljnji razvoj sta bili rapalska in rimska pogodba. Kot primerjalni vidik študije je avtor dodal pregled razmer v tržaško-koprski škofiji, v kateri so morali med obema svetovnimi vojnami zaradi napetosti med Cerkvijo in politično oblastjo odstopiti kar trije škofje. Po odhodu z Reke je bil Celso Costantini postavljen za apostolskega delegata na Kitajskem in nato za tajnika misijonske kongregacije; leta 1953 je bil imenovan za kardinala.

Osrednje in najbolj obsežno poglavje (283–484) obravnava ustanovitev reške škofije (bulo o ustanovitvi je papež Pij XI. izdal leta 1925) in njenega prvega voditelja, Izidorja Saina (voditelj škofije do leta 1932). Benediktinec Sain, doma iz Istre, je posvetil velik poudarek organiziranju nove škofije, tudi z ustanavljanjem novih župnij – tako v mestu kakor

na podeželju – in drugih škofijskih struktur (kurija, malo semenišče, stolni kapitelj idr.). Ob vedno večjem pritisku fašističnih oblasti (leta 1929 je bil podpisan lateranski sporazum) je Sain dajal prednost italijanski narodni skupnosti, pri tem pa so nastajale napetosti s kleriki in s člani cerkvenih skupnosti hrvaške in slovenske narodnosti. V raziskavi je posebna pozornost namenjena obravnavi Sainovega odnosa do redovnih skupnosti, do neitalijanske duhovščine, njegovim pastoralnim pobudam in vprašanju italijanizacije cerkvenega življenja nasploh. Postopoma je iz cerkva izginjal hrvaški jezik, čeprav je sveti sedež od škofa Saina pričakoval, da se bo naučil »slovanskega« jezika in v njem komuniciral z ljudmi. Tega ni storil, kljub temu da je izhajal iz hrvaškega okolja in so v domači družini govorili samo hrvaško. Po Sainovi smrti je škofijo krajši čas (1932–1933) upravljal duhovnik tržaško-koprške škofije in prošt tamkajšnjega stolnega kapitlja, Carlo Mecchia.

Zadnje poglavje (485–672) je namenjeno obdobju, ko je reško škofijo vodil Antonio Santin (do leta 1938), to je čas okrepljenega italijanskega pritiska na večnarodnostno škofijo Reko in uvajanja ureditve po italijanskih vzorih. Santin je bil Istran, rojen v Rovinju, v Kopru je bil v malem semenišču in obiskoval gimnazijo. Med prvo svetovno vojno je bil v mariborskem bogoslovju, nato v Stični, kjer je gostovalo goriško semenišče. Bil je duhovnik poreško-puljske škofije. Po petih letih na čelu reške škofije je Santin prevzel vodenje tržaško-koprške škofije in v Trstu ostal do leta 1975 ter tako močno zaznamoval cerkvene razmere v Istri nasploh. Santin ni imel veliko smisla za jezikovne in narodnostne vrednote Slovencev in Hrvatov, zla-

sti ko sta postali pomembni vprašanje izločanja njihovih jezikov iz šol in iz cerkva in vprašanje pošiljanja italijanskih duhovnikov na slovenske in na hrvaške župnije; posebna pozornost velja njegovemu odnosu do fašizma. Med zgodovinarji so sodbe o Santinu zelo različne; na to avtor posebej opozori (pri ustvarjanju negativne ocene ima v veliki meri zasluge slovenski avtor Lavo Čermelj) in analizira razloge za takšno razdeljenost. Med vodenjem reške škofije je Santin največ pozornosti namenjal utrjevanju škofijskih ustanov, ureditvi škofijskih meja (pod njegovo oblast je prišlo več slovenskih župnij na Notranjskem), gradnji cerkva, ljudskim misijonom in drugim oblikam utrjevanja verskega življenja. To je bil čas, ko so se napetosti med narodnostmi v njegovi škofiji dodatno zaostrile.

Monografija M. Medveda je temeljita in celovita študija o reški krajevni Cerkvi, ki je nastala v posebnih zgodovinskih okoliščinah, bila z njimi zaznamovana v svojih začetkih in je nato zaradi političnih in cerkvenopolitičnih razmer imela zapleteno zgodovino. Pri pravi besedila so bili upoštevani vsi pomembni arhivski fondi in doslej objavljene študije. Kakor se spodobi za pravo znanstveno monografijo, knjiga obsega bogato bibliografijo (vanjo so vključeni tudi naslovi slovenskih raziskovalcev in njihovih razprav o obdobju fašizma) ter osebno in krajevno kazalo. Ob množici imen, s katerimi se je avtor moral srečati, in dokumentov, ki so bili napisani v raznih jezikih, je povsem mogoče, da je kako ime zapisano v spremenjeni obliki ali da je nastala kaka pomyta. Besedilu je dodanih veliko ilustracij, zemljevidov, preglednih kart in grafiknov, ki so vanj vključeni kot integralni del in pomagajo pri razumevanju razgibane zgodbe.

Bogdan Kolar

**Miha Šimac. *Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom. Acta Ecclesiastica Sloveniae* 36. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014. 422 str. ISBN: 978-961-6844-37-6.**

Avtor as. dr. Miha Šimac je za *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 36 pripravil dopolnjeno izdajo svoje doktorske disertacije z naslovom *Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom*. Delo je izšlo ob 100. obletnici začetka prve svetovne vojne, na katero se vsebinsko opira. Bralcu daje vpogled v neposredno vpetost katoliške Cerkve v

avstroogrski vojni projekt, saj so vojaški duhovniki spremljali vojake neposredno na bojnih črtah številnih bojišč.

Uvodni del je avtor posvetil predstavitvi tematiki ustrezajoče literature in virov, pa tudi odmevov v tedanjem časopisju. Nato se je pomudil pri orisu razmer v slovenskih deželah v zadnjih desetletjih pred veliko vojno.

Da bi bralec laže razumel razvejanost avstroogrške vojaške organizacije, je avtor napravil posrečen prerez njenega razvoja in vzporedne organiziranosti duhovne oskrbe v njej. Primerjal jo je tudi z nekaterimi evropskimi državami. Po-

sebnost je posvetil obdobju po uvedbi dualizma. Poudaril je težavnost duhovne oskrbe zaradi pestre narodnostne oziroma jezikovne sestave dvojne monarhije, ki so ji morali biti kos prav vojaški duhovniki. Tovrstna problematika se je še posebno pokazala ob izbruhu vojne, saj je primanjkovali duhovnikov »poliglotov«. Zato ne preseneča dejstvo, da so prav slovenski vojaški duhovniki zaradi znanja več tujih jezikov prišli še kako prav takratnemu vojaškemu režimu.

Začetek vojne je takoj razgalil pomanjkljivosti sistema. Na novo so se pokazali številni izzivi, ki so bili postavljeni pred vojaške duhovnike. Avtor posebej izpostavi mobilizacijo, vojaške poroke in težave ob razporeditvi vojaških duhovnikov. Črno senco na režim je pri Slovencih vrgla aretacija številnih štajerskih in koroških duhovnikov ob začetku vojne. Sčasoma so se razmere glede duhovne oskrbe vojakov uredile tudi zaradi smisla za improvizacijo. Velik je bil razkorak med hierarhično organizirano stjo duhovne oskrbe od vojaškega škofa navzdol in dejanskim dogajanjem na bojiščih. Avtor je natančno opisal juri-dikijske pristojnosti posameznih členov vojaške duhovščine in njihov položaj na oficirski lestvici. Število in položaj vojaških kuratov je večkrat statistično prikazal v ustreznih razpredelnih, ki bralcu dajejo takojšen vpogled v delež slovenskih vojaških duhovnikov; bil je nesorazmerno velik v primerjavi s takratnim številom Slovencev znotraj habsburške monarhije. Ne nazadnje je bil tudi prvi v bojih padli vojaški duhovnik prav Slovenec.

Posebej se avtor pomudi pri pastoralnem delovanju vojaške duhovščine v specifičnih vojnih razmerah. Splošna

opažanja skozi celotno delo vedno podkrepi z zgovornimi zgledi posameznikov, ki s številnimi navedki tudi sami »spregovorijo« in tako bralcu posredujejo svoje čutenje. Vojaška duhovna praksa se je zrcalila zlasti v prilagojenem načinu maševanja, pridiganja, spovedovanja, podeljevanja zakramentov svete evharistije in poslednjega maziljenja. Posebno skrb so kurati posvečali duhovni oskrbi ranjencev in umirajočih in pokopu padlih. Odlikovali so se tudi pri gradnji vojaških kapel, drugače pa je večina njihove dejavnosti potekala pod milim nebom.

Za svoje delo so bili številni vojaški duhovniki odlikovani ali pa povišani, čez nekatere pa so prišle tudi kritike. Zelo dragocena je avtorjeva razlaga problematike »blagoslova orožja«, ki se v zgodovinsko pisju navadno napačno interpretira.

Zadnje leto vojne je bilo zaradi izčrpanosti posebno. Zaznamovali so ga prihodi vračajočih se vojakov iz ruskega ujetništva, upori vojakov in katastrofalni razpad vojaške organizacije na italijanskem bojišču. Vloga kuratov je bila v tistem obdobju silno nevhvaležna, zlasti ko so morali spremljati na smrt obsojene vojake na morišče.

Delo v zadnjem poglavju uravnoteži predstavitev organiziranosti vojaške oskrbe takoj po prevratu v Državi SHS, pri bojevnikih za severno mejo in v Kraljevini SHS. Tako je avtorju uspelo z uvodnim in s sklepnim delom tematiko obdelati tudi v širšem kontekstu. Posebno dragocene so objave dokumentov v prilogah in imensko kazalo, ki bralcu omogoča orientacijo pri iskanju zares številnih v delu omenjenih osebnosti.

Pisanje je od avtorja zahtevalo konzultacijo in študij številne literature in



virov, kakor je razvidno iz opomb in iz bibliografskega seznama. Metodološko in interpretativno je nalogo zelo dobro opravil. Pri tem velja poudariti, da se je srečal s problematiko razpršenosti virov, ki jo je zadovoljivo razrešil in sešil v berljivo pripoved kljub množici raznovrstnih in na prvi pogled nezdržljivih podatkov. Študij arhivskega gradiva mu je omogočil, da je popravil tudi nekatere napake iz literature. Delo je izvirno, saj je (razen uvodnega dela) večinoma napisano na podlagi raznovrstne doku-

mentacije, ki je podkrepljena s članki iz časopisov in revij in z različnimi dnevniškimi zapiski posameznih udeležencev vojne; to doda delu dodatno pričevanjsko težo.

Delo odlikujeta natančnost in smisel za razlago posameznih obravnavanih materij. Avtorju je uspelo napraviti sintetično-analitični pregled obravnavane tematike in s tem zapolniti še eno vrzel v našem zgodovinsko opisju. Iskrene čestitke!

Matjaž Ambrožič

**Pavlina Bobič. *Vojna in vera: Katoliška Cerkev na Slovenskem 1914–1918*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2014. 261 str. ISBN: 978-961-278-154-5.**

Knjiga *Vojna in vera* je prevod angleškega izvirnika *War and Faith*, ki je izšla leta 2012 pri založbi Brill (Leiden). Prevod v slovenščino so leta 2014 izdali pri Celjski Mohorjevi družbi. Avtorica Pavlina Bobič je po študiju na Teološki fakulteti v Ljubljani doktorirala na Univerzi Oxford. Knjiga temelji na doktorski disertaciji.

V knjigi *Vojna in vera* se avtorica sprašuje o vlogi vere med prvo svetovno vojno. Knjiga se omeji na katoliško Cerkev na Slovenskem in na njeno delovanje med vojno. Pojasnjuje, kako je Cerkev dala vojni »ideološko legitimnost«. Cerkev je vojno legitimizirala na podlagi svetopisemskih besedil, Tomaža Avkinskega in Avguština. Knjiga preučuje retoriko Cerkve in religiozne koncepte, ki jih je Cerkev na Slovenskem uporabila ob posameznih ključnih dogodkih, obenem pa omenjeno reto-

riko povezuje z izkušnjami vernikov, vojakov in predstavnikov ljudstva. Skovanka »Vse za vero, dom in cesarja«, ki so jo kot prvo uporabili v katoliškem taboru, postane vseslovenski motiv in smisel vojne. Kljub temu da je vera v skovanki na prvem mestu, sta prvotno vodilo vojne domoljubje in zvestoba cesarju. Kakor pravi Jalušičeva, vojak, ki nosi »cesarsko suktnjo«, pripada cesarju in se bojuje za cesarja (Jalušič 1995, 649), ne glede na upravičenost, ki jo vojni priznava Cerkev. Za vero pa bi lahko dejali, da je podstat vojakov in s tem neposredno povezana z vojno.

Tematika, ki jo avtorica obravnava, je novost v slovenskem prostoru. Celostno poveže zgodovinsko dogajanje na slovenskem ozemlju med prvo svetovno vojno in zgodovinska dejstva z izkušnjo vere med vojno. Med dosedanjimi viri so bile večinoma zbirke dnevnikov, zgodovinsko-politične biografije in monografije, pa tudi leposlovna dela. Kot zgled naj navedem diplomsko delo Miha Sluga. Sluga – drugače od Bobičeve – ne raziskuje vpliva religije in katoliške Cerkve na

dojemanje vojakov in na potek vojne, temveč se posveti doživljanju in odnosu vojakov do habsburške monarhije (Sluga 2007). Sluga, pa tudi drugi avtorji, ugotavlja, da sta bili med pomembnimi komponentami vojne religija in vernost vojakov, vendar se ne poglobi v samo povezavo med vero in doživljanjem vojakov. Bobičeva torej kot prvo poveže doživljanje vojakov ter politično in družbeno ozračje z delovanjem katoliške Cerkve. Bobičeva v obzir pri preučevanju razmer vzame obstoječe vire, predvsem s slovenskega področja, ki se povezujejo s samo tematiko, od župnijskih kronik, pastirskih pisem in zgodovinskih zapisov do osebnih dnevnikov. Ti dnevniki še posebej poudarijo komponento dojemanja vojne, žrtvovanja in prizadevanj.

V prvem poglavju se knjiga posveča začetku vojne. Opisuje odziv Cerkve na atentat na prestolonaslednika Franca Ferdinanda in retoriko, ki jo je Cerkev uporabila ob nagovorih ob njegovi smrti. Na podlagi župnijskih kronik, dnevnikov in zapisov raziskuje, kako je Cerkev opravičevala vojno kot boj za katoliško vero habsburške monarhije proti pravoslavni Srbiji. Poglavje dobro argumentira tezo, saj opisuje, kako so škofje in duhovniki s svojim delovanjem na podlagi cerkvenega nauka spodbujali k udeležnosti pri vojskovanju. Akterji na političnem in na družbenem področju so bili večinoma katoličani. Religija pa je bila v tistem času pomemben in neločljiv del družbenega življenja.

Tretje in četrto poglavje se posvečata liku moškega in ženske med vojno, motivaciji, ki je vodila moške v boj. Sprašujeta se o samem žrtvovanju in o pomenu in smislu žrtvovanja na bojiščih, kakor so ga videli vojaki. Kljub njihovi vernosti, na podlagi katere so se tolažili v

času vojnih grozot, v vojni, kakor ugotavlja Bobičeva, v žrtvovanju niso videli smisla; to nazorno prikaže z zapisi in z leposlovnimi deli. Vera je bila za vojake vir tolažbe, ne pa toliko smisel in motiv, zaradi katerega bi se vojskovali. Zaradi tesne povezave habsburške monarhije s katolištvom bi vojno lahko imenovali tudi sveto, saj so se bojevali pod božjim okriljem. Bobičeva utemelji, na podlagi česa bi lahko vojno označili kot sveto, obenem pa pokaže na razliko med sveto vojno in idejno zasnovo prve svetovne vojne. Habsburška monarhija je veljala kot steber, varuh prave katoliške vere. Bistveni motiv za ohranitev države je bilo domoljubje. Cerkev ni bila neposredno napadena, prav tako tudi katolištvo ni bilo neposredno ogroženo; to bi bilo lahko protiargument. Kljub temu pa je vera imela med vojno pomembno vlogo, kakor upravičeno sklepa avtorica. V zapisu Komel opiše vojaka kot vernika. V boju prosi za pomoč Boga (Komel 1889, 2). Vojaki so bili pred vstopom v vojsko deležni blagoslova, za uspeh na bojišču pa so duhovniki organizirali razne pobožnosti, to pa ponovno potrjuje neločljivost vere in prve svetovne vojne. V uvodu v poglavje napove, da bo v tem poglavju preučena tudi cerkvena razlaga moralne čistosti, vendar se napovedanega zgolj dotakne.

Prva svetovna vojna – kot zadnja častna vojna – tudi v civilni sferi vojaka predstavi kot junaka, kot častnega in krepkega moža. Smrt na bojišču, v jarku pa je veljala kot mučeniška in junaška ter zavirljiva (Košar 1992, 72). V knjigi bi lahko bil kot dodatni argument ali protiargument predstavljen odnos cerkvene hierarhije in cerkvenega nauka do dezertterjev. Dezertter je kot glavno vrednoto izbral življenje, pred lojalnostjo, pred

zvestobo do vladarja in do vere. Zanimivo je dejstvo, da vojaki za bedo vojne niso krivili religije, vere, ampak oblast (Tušar 2003, 16–23), to pa dodatno potrjuje pomembnost mnenja katoliške Cerkve in njenega nauka o vojni.

Peto in šesto poglavje govorita o koncu leta 1916 in o ideji o jugoslovanski državi. Germanizacijo so imeli katoliški duhovniki, intelektualci in drugi politični akterji za večjo grožnjo kakor združitve s Hrvati in s Srbi. Škof Jeglič je zato pozval tako politične voditelje kakor tudi kleriške in laične intelektualce, naj podprejo majniško deklaracijo. Cerkve ne moremo ločiti od političnega dogajanja, saj je imela Cerkev predstavnike, ki so govorili in delovali v imenu katoliške vere in njenega nauka v samem središču političnega dogajanja. Podporo majniški deklaraciji opraviči s teksti teologa Josipa Podlipnika in filozofa dr. Aleša Ušeničnika.

V sklepu knjige avtorica povzame bistvo celotne knjige, ki je: pokazati na povezavo med vero in vojno, na retoriko Cerkve in aplikacijo omenjene retorike v posameznikovo razmišljanje in doživljanje, ki pa nista bili vselej popolnoma kompatibilni. Katoliška Cerkev na Slovenskem je ne le z naukom, temveč tudi z aktivnim udejstvovanjem bistveno vplivala na politično in duhovno ozračje tedanjega časa. V knjigi bi bil lahko bolj podrobno predstavljen nauk Cerkve, ki se dotika vojne in žrtvovanja, in s tem bi se pokazali primernost in upravičenost delovanja slovenske cerkvene hierarhije in morebitna razhajanja.

Knjiga je za lažjo predstavo opremljena z nekaterimi fotografijami, vključno

z zemljevidoma. Vsako poglavje se začne s kratkim povzetkom, to pa še posebno pripomore k lažjemu dojetju in sledenju poteku zgodbe. V svojo raziskavo je avtorica vključila tudi knjige, ki opisujejo zgodovinsko dogajanje na področju habsburške monarhije. Knjiga kaže na razumevanje filozofskih tekstov, ki so botrovali razumevanju in razvoju vojne, prav tako tudi teologije, Svetega pisma in delovanja Cerkve v obravnavanem obdobju. Ob koncu ima bralec jasno predstavo o bistvu knjige. Obenem pa ga z retoričnimi vprašanji in z jasnim orisom tedanjega dogajanja skozi vso knjigo spodbuja k samostojnemu razmišljanju in k preučevanju situacije. Hipoteza je dobro argumentirana in jasno predstavljena. Protiargumenta na področju meni poznane literature, ki bi govoril drugače, kakor dokazuje avtorica, nisem našla. Knjiga, kakor napove že v uvodu, temelji na osebnih izkušnjah, na izpovedih in mentaliteti ljudi, zato lahko rečemo, da je na podlagi ciljev raziskovanja dobro predstavljena, hipoteza pa odlično argumentirana.

#### Reference

- Jalušič, Vlasta.** 1995. Vojaki in njihova armada. *Borec* 47, št. 542/543:649–675.
- Komel, Andrej.** 1889. *Prisega in vojni členi*. Celovec: samozaložba.
- Košar, Alojz, in Tomaž Košar.** 1992. V pismih iz prve svetovne vojne. *Borec* 44, št. 1/2:47–78.
- Sluga, Miha.** 2007. Lojalnost slovenskega vojaka med prvo svetovno vojno. Diplomsko delo. Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.
- Tušar, Brane.** 2003. Janez Benčina na fronti. *Vojnozgodovinski zbornik*, št. 12:16–24.

**Ines Angeli Murzaku, ur. *Monasticism in Eastern Europe and the former Soviet Republics*. London: Routledge, 2016. 403 str. ISBN: 978-0-415-81959-6.**

Obsežna monografija o meništvu v vzhodni Evropi na prvi pogled prinaša ozko temo, pomembno predvsem za zgodovinarje redovništva. Vendar nam ob branju knjige kmalu vsebina zasije z več različnih zornih kotov kot zelo zanimiva in aktualna, predvsem za razumevanje današnje Evrope. Knjiga prinaša vpogled v globoko povezanost temeljev antiteze Zahod – Vzhod, ki je, kakor pravi Georgij Florovski, »večkrat stvar zgolj polemične in publicistične frazeologije«. *Consensus patrum*, ki sta ga cenila tako Zahod kakor Vzhod, se izrisuje tudi prek te monografije, ki skuša prikazati koeksistenco krščanskega meništva tako v vzhodni kakor v zahodni tradiciji.

Prizadevanje za edinost je v srčiki meniškega ideala, ki je združitev z Absolutnim; *ἁγιωσις* nujno vključuje enotnost človeka v samem sebi (gr. *μοναχός*) in enotnost z drugimi in z vsem kozmosom. Tudi meniška gostoljubnost, kakor je formulirana že v 53. poglavju *Pravila sv. Benedikta: Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur*, poudarja odprtost vsem ljudem, poslušanje različnih idej, kultur in kot posledica tega dialog z njimi.

Namen knjige, ki vključuje sedemnajst poglobljenih študij različnih svetovno priznanih avtorjev s tega področja, ni le predstavitev zgodovinskega razvoja meništva v tem delu Evrope, ampak je usmerjen v iskanje pomena in prispevka, ki ga je imelo meništvo znotraj krščanstva za združevanje Evrope (npr. EU), za ekumenizem in za medreli-

gijski dialog. Tematika je predstavljena z več gledišč; zgodovinske, religiozne, politične in kulturne perspektive odkrivajo enotnost različnosti obravnavanega področja. Monografija preučuje v grobem dve osrednji tematiki: intenzivne in trajajoče interakcije zahodnega in vzhodnega meništva in redovništva z družbo, v kateri so živeli menihi in redovniki in še živijo, in njihovo vlogo pri porajanju nacionalne identitete narodov na dveh večjih področjih (centralna in vzhodna Evropa in postsovjetske republike).

Nekaj člankov je še posebno zanimivih, bodisi zaradi relevantnosti za slovenski prostor bodisi zaradi njihove aktualnosti. Julia Verkholtantsev (University of Pennsylvania, ZDA) pod naslovom *Croatian monasticism and Glagolitic tradition: Glagolitic letters at home and abroad* piše o kulturno-jezikovnem prispevku slovansko govorečih benediktinskih menihov, ki so s področja Dalmacije glagoljaško tradicijo razširili globoko po Evropi.

Izjemno zanimiv je prispevek Grahama Speaka (*Friends of Mount Athos, Združeno kraljestvo*), *Mount Athos: relations between the Holy Mountain and Eastern Europe*, ki najprej predstavi v grobem zgodovino in pomen gore Atos za pravoslavni svet, zatem pa opisuje obdobje od leta 1850 do leta 2000, ki ima velik pomen za razumevanje pravoslavja in tudi političnih razmer v Grčiji, Rusiji itd. Avtor se osredotoči na vlogo negrških manjšin na Atosu in na bolj ali manj uspele poskuse sožitja. Razveseljivo in spodbudno je, ko prikaže kar nekaj uspešnih praks včasih težavnega sobivanja različnih narodov. Sploh pa so dragoceni podatki tako o številčnem kakor tudi o duhovnem razcvetu, ki ga Atos doživlja v zadnjih desetletjih.

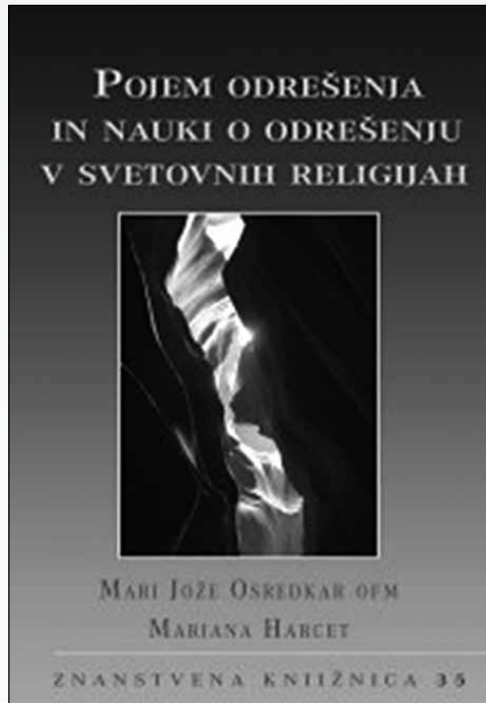
Daniel Galadza (Universität Wien, Avstrija) predstavi članek *Greco-Catholic monasticism in Ukraine: between mission and contemplation*, ki govori o izjemno specifični temi grškokatoliškega menišтва. Na tej strani so bazilijanci (OSBM), na drugi strani pa studiti v 20. stoletju; vsi so pomembno oblikovali duhovnost, liturgično življenje in cerkveno organiziranost kristjanov vzhodne tradicije, ki priznavajo primat rimskega škofa. Članek je ob sodobni krizi in vojni v Ukrajini še posebno dragocen za razumevanje odnosa Ukrajine in Rusije, odnosov med katoliško in pravoslavno Cerkvijo in za pravilno umeščanje med njihovim ohranjanjem svojega lastnega izročila in latinizacijo.

*The Church and religious orders in Slovenia in the twentieth century* je naslov članka Bogdana Kolarja (Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, Slovenija); to je bogat pregled delovanja redovnikov na našem ozemlju. Skozi različna obdobja novejšje zgodovine prikazuje obsežni prispevek različnih moških in ženskih redov na Slovenskem, ki je bil zaznamovan z velikimi kulturnimi, družbenimi in političnimi spremembami (padec avstroogrske monarhije, prva svetovna vojna, medvojno obdobje, druga svetovna vojna, totalitarno povojno obdobje, novi začetki v samostojnosti). Profesor Kolar prispeva v svojem delu tudi več izčrpnih statističnih podatkov o številu redovnikov in redovnic po različnih redovih in kongregacijah v različnih časovnih obdobjih (1914, 1939, 1998); to ima zagotovo velik pomen za vsako nadaljnje raziskovanje na tem področju. Popoln pregled redovnikov v zadnjem obdobju pri nas pomeni okostje, ki omogoča in vabi k podrobnejšem preučevanju zgodovine posameznih redov

na naših tleh. Vsekakor se dr. Kolar s svojim prispevkom v tej monografiji uvršča med ugledne vodilne svetovne zgodovinarje redovništva in to je nedvomno velik dosežek.

Drugi prispevki so prav tako vredni študija, saj prinašajo poglobljene preglede zgodovine redovništva, na primer v Bolgariji, na Slovaškem, na Madžarskem, v Črni gori, na Poljskem, v Romuniji, v Srbiji, v Albaniji. Nekaj prispevkov je namenjenih tudi študijam o ruskem meništvu, tako z zgodovinskega zornega kota kakor tudi s kulturnega, ekonomskega in duhovnega vidika. Prispevka o Armeniji in o Gruziji prinašata našemu prostoru še dokaj neznano vsebino, ki odkriva veliko vlogo menišтва pri oblikovanju intelektualnega življenja v teh deželah.

Monografija se brez dvoma uvršča v sam svetovni vrh na področju literature o redovništvu in meništvu v osrednji in v vzhodni Evropi. Njena vrednost pa ni zgolj strogo omejena na področje menišтва, temveč pokriva širšo tematiko cerkvene in politične zgodovine tega območja in tematiko cerkvene ureditve, bogatega teološkega in duhovnega vrenja, kulturnega, ekonomskega in družbenega vpliva različnih cerkvenih struktur. Posebno relevantnost knjige pomeni tudi na več mestih obravnavana tematika razpada vzhodnega bloka v navezavi s cerkvenimi razmerami v tem času. Knjiga bo zato obogatila naš prostor in pomagala pri našem prizadevanju za spravo, pri iskanju mesta Cerkve in njenih raznovrstnih aspektov v demokratični družbi 21. stoletja, pri delu za edinost med Cerkvami itd.



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

---

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

Poročilo

## Obisk delegacije Teološke fakultete na Centru za medreligijski dialog

*Teheran, 13.–17. december 2015*

Na vabilo veleposlaništva Islamske republike Irana v Ljubljani se je od 13. do 17. decembra 2015 delegacija Teološke fakultete v Ljubljani udeležila posveta o medreligijskem dialogu z naslovom Vloga religij v boju proti ekstremizmu in nasilju v današnjem svetu, ki ga je organiziral Center za medreligijski dialog v Teheranu. Delegacijo je vodil dr. Mari Jože Osredkar, njeni člani pa so bili še dr. Tadej Strehovec, dr. Vojko Strahovnik, dr. Lenart Škof in dr. Bojan Žalec. To je bil drugi krog pogovorov, prvi krog se je zgodil leta 2008, ko je iranska delegacija prišla v Ljubljano in sodelovala na konferenci, ki jo je takrat organiziral prof. Janez Juhant.

Iranska republika je v sklopu ministrstva za kulturo leta 1990 ustanovila Center za medreligijski dialog, ki je kot samostojna državna ustanova začel delovati leta 1995. Njegovi nameni so: postavitve temeljev za medsebojno razumevanje pripadnikov različnih religij, sodelovanje znanstvenikov in voditeljev religij po svetu, raziskovanje skupnih točk med svetovnimi religijami, pospeševanje solidarnosti med voditelji in pripadniki religij ter odpravljanje nepravilnega razumevanja islama z oznanjevanjem pravih idej islama na splošno, posebno šiizma.

Z začetkom v osemdesetih letih, z redno prakso pa v devetdesetih je center organiziral bilateralna srečanja s predstavniki različnih religij. Iz lične publikacije Centra za medreligijski dialog, izdane v začetku leta 2011, je razvidno, da so šiiti organizirali pogovore z več organizacijami, to so: World Council of Churches (Teheran in Ženeva – šestkrat), grška pravoslavna Cerkev (Teheran in Atene – petkrat), ruska pravoslavna Cerkev (Teheran in Moskva – sedemkrat), armenska Cerkev (Teheran in Bejrut – štirikrat), anglikanska Cerkev (Teheran in Birmingham – petkrat), z Judi so se enkrat srečali v Teheranu, srečali so se tudi z budisti (Teheran in Tajsko – trikrat), posebej z budisti iz Šrilanke (dvakrat), s predstavniki Zaratustrovske religije (enkrat v Teheranu) in z asirskimi kristjani (dvakrat v Teheranu). Iz katoliške Cerkve so v srečanja vključeni: sveti sedež, ki je izvedel že sedem srečanj, Inštitut sv. Gabriela iz Avstrije (štiri srečanja), filipinska škofovska konferenca (tri srečanja), švicarska škofovska konferenca (tri srečanja), Fundacija Giovanni Angeli iz Torina (eno srečanje), po eno srečanje pa je bilo tudi v Zagrebu, New Yorku, Barceloni in v Avstraliji.

Naša delegacija je v sklopu konference predavala na treh različnih ustanovah. V ponedeljek, 14. Decembra, je bilo prvo akademsko srečanje, ki ga je priredil Campus of Islamic Culture and Relations Organizations. Sprejel nas je direktor centra, dr. Ali Mohammad Helmi, pozdravni govor pa je imel predsednik tega cen-

tra, dr. Abuzar Ibrahim. Tam je bilo pet predavanj, dva slovenska profesorja sta predavala in trije iranski. Dr. Bojan Žalec je s predavanjem *Obstacles in the Way of Dialogue and Peaceful Coexistence: Islamism and Islamophobia* predstavil problematiko islamizma in islamofobije v Evropi, dr. Tadej Strehovec pa je v predavanju *Religion and family: Two Sources of Ethics and Non-Violence* religijo in družino izpostavil kot dva vira etike in nenasilja. Center nas je tudi seznanil z deklaracijo iranskega verskega vodja mladini proti ekstremizmu, z naslovom *Message of Ayatollah Seyyed Ali Khamenei to the Youth in Europe and North America*.

V popoldanskem času istega dne smo obiskali teološko fakulteto teheranske univerze Allama Tabatabai, kjer smo se pogovarjali o možnostih sodelovanja. Strinjali smo se, da je lahko prvi korak našega sodelovanja v izmenjavi znanstvenih člankov za teološke revije obeh ustanov. Prav tako smo se dogovorili za sodelovanje profesorjev na mednarodnih simpozijih, ki jih naši ustanovi organizirata. V nadaljevanju je možno obojestransko povabilo profesorjev na fakulteti za daljše obdobje, v prihodnosti pride v poštev tudi izmenjava študentov. Vsekakor smo bili na obeh straneh mnenja, da bi lahko fakulteti podpisali sporazum o sodelovanju.

V torek, 15. decembra, je bila naša delegacija gostja Filozofskega inštituta v Teheranu; poslušali smo štiri predavanja, dve slovenski in dve iranski. Dr. Vojko Strahovnik je v predavanju *Universal Justice, Religion and Hospitality* spregovoril o religiji, pravičnosti in gostoljublju, dr. Lenart Škof pa je svoje razmišljanje naslovil *Faith and Humbleness in Future of Theology in Religions*.

V sredo so nas organizatorji odpeljali v 100 km oddaljeno mesto Qum, kjer je versko središče iranskih šiitov z velikim romarskim svetiščem. Tu smo bili gostje dekana Islamskega raziskovalnega inštituta, nato pa smo odšli na University for Religions and Religion denominations, kjer sta bili dve plenarni predavanji, iransko in slovensko. Dr. Mari Jože Osredkar je predstavil temelje in razloge za katoliški medreligijski dialog v predavanju *Reasons for Dialogue between Muslims and Catholics based on Catholic Teaching* in poudaril, da v islamu ni verske svobode in spoštovanja različnosti, zato na teološki ravni dialog med katoliško Cerkvijo in islamom ni mogoč, dobrodošlo pa je dobro sodelovanje.

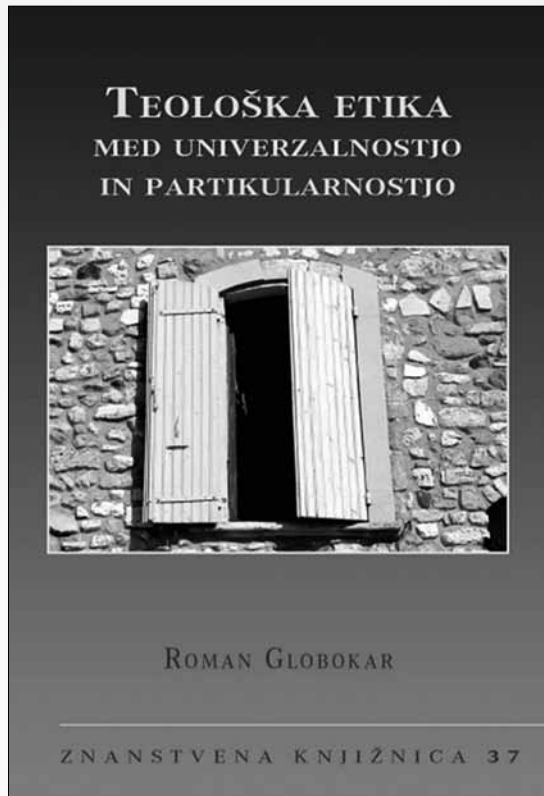
Delegacija teološke fakultete iz Ljubljane je bila deležna gostoljubja na visoki ravni. Gostitelji so ji v nedeljo omogočili udeležbo pri maši na teheranski katoliški župniji, kjer so se člani delegacije srečali tudi s tremi katoliškimi duhovniki, ki tam delujejo (v celotnem Iranu so štirje katoliški duhovniki), med tednom so imeli priložnost obiskati tudi armensko pravoslavno cerkev, zaratustrovski tempelj v središču Teherana in najpomembnejše turistične točke: narodni muzej, mestni bazar, letno rezidenco odstavljenega kralja, šaha Reza Pahlavija, in bivalne prostore ajatola Homeinija, ki je »oče« sedanje republike. Posebno doživetje je bila tudi udeležba pri molitvi v najpomembnejšem šiitskem svetišču v Qumu.

Organizator, Center za medreligijski dialog, bo vsa predavanja članov slovenske delegacije v obliki znanstvenih člankov objavil v teheranski znanstveni publikaciji. Vsekakor pa je vredno razmisliti o akademskem sodelovanju s teheransko teološko fakulteto, ki je ponudila podpis sporazuma. S Centrom za medverski dialog, ki je



organiziral srečanje, se je vodja slovenske delegacije dogovoril, da bo tretji del konference v Ljubljani leta 2017, organizirala ga bo teološka fakulteta v Ljubljani.

Mari Jože Osredkar



*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

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

# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop
<b>Prevodi / Translations</b>	Janez Arnež
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Christian Gostečnik
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLSI2X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)



## 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