

ISSN2464-0344

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Rok Andres

EXISTENTIALISM IN SLOVENIAN DRAMA AND THEATRE
IN THE PERIOD AFTER THE WORLD WAR II

Matic Batič

ITALIJANIZACIJA SAKRALNE ARHITEKTURE NA GORIŠKEM
V ČASU MED SVETOVNIMA VOJNAMA

Jan Dominik Bogataj

TRANSFORMATIVNA HERMENEVTIKA: SPREMENJENJE
V PATRISTIČNI PERSPEKTIVI

Nik Trontelj

VLOGA NEKRŠČANSKIH VERSTEV V APOLOGETIKI PROFESORJA
LAMBERTA EHRLICH

Zoran Vaupot

NEW INSTITUTIONAL ECONOMICS AND FDI DETERMINANTS

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut
Faculty of Law and Business Studies, Catholic Institute

LETNIK 6 • 2021 • ŠTEVILKA 2

RES NOVAE

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/sl/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

simon.malmenvall@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Matic Batič (Študijski center za narodno spravo, Ljubljana, Slovenija), Philip Booth (Institute of Economic Affairs, London, Velika Britanija), Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), Aleksandra Kostić Tmušić (Univerzitet u Prištini, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, Srbija/Kosovo), Aleksej Martinjuk (Respublikanski inštitut višje šole, Minsk, Belorusija), José Ignacio Murillo (Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona, Španija), Aniko Noemi Turi (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Mitja Steinbacher (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Zoran Vaupot (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija).

Leto izida: 2021

Tisk:

Primitus d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

200 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

Res novae

Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

LETNIK 6 • 2021 • ŠTEVILKA 2

Vsebina

Rok Andres

Existentialism in Slovenian Drama and Theatre
in the Period after the World War II

7

Matic Batič

Italijanizacija sakralne arhitekture na Goriškem
v času med svetovnima vojnama

35

Jan Dominik Bogataj

Transformativna hermenevtika: spremenjenje
v patristični perspektivi

77

Nik Trontelj

Vloga nekrščanskih verstev
v apologetiki profesorja
Lamberta Ehrlicha

106

Zoran Vaupot

New Institutional Economics
and FDI Determinants

123

UDK: 141.32:792(497.4)

1.02 pregledni znanstveni članek (overview research article)

Rok Andres

PhD in literary studies, teaching assistant
(Faculty of Humanities, University of Nova Gorica)
(Slovenia)

Existentialism in Slovenian Drama and Theatre in the Period after the World War II

Abstract: The artistic poetics that significantly define Slovenian drama and theatre after World War II were existentialism and existentialist drama. Authorial influences from the western side of the Iron Curtain were, above all, of Francophone or Anglo-American origin appeared in various directions within Slovenian drama. Existentialist drama experienced a sharp response from the political establishment, along with several polemics in mainstream magazines. The political establishment always had a say and opinion about artistic disciplines and genres. One of the most prominent examples that led the ideological front against the new artistic practices was Boris Zihlerl. The article introduces his views alongside critical and playwrights' reception of the existentialist drama. The period between 1945 and 1970 was a time of changes, as government policy, culture (and attitudes towards it), and the cultural situation changed over the course of the twenty-five years.

Key words: Existentialism, existentialist drama, Slovenian theatre, reception, Boris Zihlerl, Albert Camus, Jean-Paul Sartre

Eksistencializem v slovenski dramatiki in gledališču v času po drugi svetovni vojni

Izvleček: Slovensko dramatiko in gledališče v času po drugi svetovni vojni močno zaznamujeta filozofija eksistencializma in eksistencialistična drama. V tem obdobju je v slovenski dramatiki mogoče zaznati povečan vpliv frankofonskih in anglo-ameriških avtorjev. Eksistencialistična dramatika je bila sprejeta z ostrim nasprotovanjem vladajočih političnih struktur, ki se je najvidneje kazalo v časopisnih in revijalnih polemikah. Politika se je s svojim ideološkim aparatom javno izrekala o umetniških praksah in žanrih, pri čemer se kot najvidnejši nasprotnik eksistencializma vzpostavi Boris Zihlerl. Članek predstavi tako njegov (uradni) pogled na nove umetniške smeri kot tudi kritiško recepcijo in sprejem pri slovenski dramatiki. Čas med letoma 1945 in 1970 je bilo obdobje korenitih sprememb v političnem prostoru in kulturi, kar se zrcali tudi na področju novih umetniških tokov in njihovega vrednotenja.

Ključne besede: eksistencializem, eksistencialistična dramatika, slovensko gledališče, sprejemanje (recepcija), Boris Zihlerl, Albert Camus, Jean-Paul Sartre

Instead of introduction

Cultural policy in the two decades after the World War II in today's Slovenia was strongly marked by the rejection of existentialism by the ruling politicians. The fundamental differences between existentialism and Marxism were already evident in the basic concept of which subject was placed at the center of a particular philosophy. In existentialism this was the individual, in Marxism the community. Existentialism further had no significant higher purpose to which the community and the individual are guided, since it perceives history as a one-time event, while Marxism sees history as cyclically pre-determined. (Vasič 1984, 135)

Cultural opposition, which began to form in the 1950s, expanded in the 1960s. An important role was played by journals that were mostly discontinued after a short period of publication (such as: *Mladinska revija* [A Youth Magazine] that was published in 1946–1951, *Beseda* [Word] (1951–1957), *Revija 57* (1957–1958) and *Perspektive* (1960–1964)). Aleš Gabrič referred to a meeting of members of the Central Committee of the Communist Party of Slovenia, where (20 December 1951) the problems facing culture and politics were discussed. The main topic of the debate was the book by Edvard Kocbek *Strah in pogum* [Fear and Courage] and the journal *Beseda*. At this meeting Zihlerl stated: "There is a pronounced invasion of Western influences. This mentality stumbled upon a certain layer of Christian Socialists and in part of young people. Sartre's influence is an organized phenomenon. Sartre is being studied in groups. That group of young people moving in these circles is the one that is foreign to us (Hieng, Grün, Gradišnik). This is not limited to literature, but also penetrates elsewhere, for example,

in the theatre repertoires (Mestno gledališče ljubljansko, Narodno gledališče, Komorno gledališče, etc.). We recognise the same tendencies in painting. These are the phenomena against which we must fight.” (Gabrič 1991, 629) At some another session Zihelr used the term “existentialist extremism.” (Gabrič 1991, 630)

The literary historian Jože Pogačnik (1933–2002) noted that, after 1948 with the Cominform affair, the link between art and revolution began breaking and eventually they became completely opposite. “Art, which for several years was completely cut off from the spiritual streams of the rest of the world, began to gasp loudly for everything that was missing. First, it met with various types of literary and revolutionary action that, in the meantime, had originated in France.” (Pogačnik 1972, 33) Names such as, André Breton (1896–1966), Jean-Paul Sartre (1905–1980), Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) and Albert Camus (1913–1960) should be especially highlighted. It was emphasized that these authors were initially introduced merely on the “ideological and literary” level, and only later on (with intense contact with Sartre) did they move towards or nearly completely coincided regarding philosophical issues. The most important impulse was the discussion of Taras Kermauner (1930–2008), published in *Perspektive* (1961), on the theme of the Sartre’s *Critique de la raison dialectique* (1960). When confronting young members of the Critical generation with existentialism, three relationships to reality were established, and, consequently, to the authorities. Pogačnik distinguished them by: the concept of art that should be at the service of the revolution (social realism is consequently preserved), the conception of art and revolution as two completely separate concepts (born with the magazine *Beseda* and ushering in

a radical dispute between creators and authorities), and third was the concept of art as an autonomous activity and accepting revolutionary reality in a utilitarian manner (the most prominent direction in Slovenia was personalism). (Pogačnik 1972, 35) In publications such as *Tribuna* and *Problemi* in the 1960s, readers were introduced to the second wave of French philosophical thought, when the works or debates of the great authors were published.

Existentialist drama

Existentialism in drama is described by a variety of terms, all of which lead to the same marker. Dramatic theory has several expressions for existentialist drama: conceptual drama, ideological drama, philosophical drama, thesis drama. (Vasič 1984, 61) All of these descriptions are consequence of the processed content of this type of dramatic work. Perhaps the most characteristic aspect is the problematization of freedom (own/personal freedom and the freedom of others/collective freedom), which leads to the processing of philosophical topics on the principles of verism, or to absurd situations in order to paint a society with as much artistic expression as possible, to present a world or an individual trapped in a wheel of history. Most researchers agree that the main goal of these kinds of dramatic works is resistance (whether it be individual or collective). That is, accordingly, why this drama is always modern, engaged, and direct. In addition to its effects on prose and poetry, the philosophy of existence was aware of the expressive power of performing arts. So, Gabriel Marcel (1889–1973), Emmanuel Mounier (1905–1950), and J. P. Sartre rightly found that existentialist philosophy was

already dramatic and lent itself well to sensory dramatization. (Vasič 1984, 61)¹

Reception of Sartre and Camus

As already noted, at the highlight of existentialist thought and literature stood the most exposed authors Albert Camus and Jean P. Sartre. In the period of 1945–1970 Camus was staged six times in Slovenian theatres (nine times by 2018) and Sartre had been staged eleven times (twenty times by 2018). This proves that the performances of Sartre' and Camus' dramas were continuous and omnipresent in Slovenian culture. They were performed at all institutional theatres and some non-institutional ones (a special task was holding a performance at the Gledališče Ad Hoc, directed by Draga Ahačič, due to the frequent performances of western European authors during the 1950s),² as well as at the Akademija za gledališče, radio, film in televizijo (AGRFT).³ Regardless of the active opposition from existing power structures, both authors appeared often on institutional stages. Most of these performances took place within the institutions, and only three were listed outside of them. This confirms the pro-

- 1 In the European tradition of existentialist drama, the most prominent representatives were J. P. Sartre and A. Camus. Vasič urged that, in this context, only the drama of Simone de Beauvoir (1908–1986) *Les Bouches Inutiles*, *Antigone* by Jean Anouilh and *L'Archipel Lenoir* by Armand Salacrou (1899–1989) must also be considered.
- 2 We will focus on the Ad Hoc in the one of the following chapters, when introducing the work of the non-institutional theatre groups and their staging of the Western European authors.
- 3 Academy of Theatre, Radio, Film and Television, University of Ljubljana.

western orientation of artistic management in Slovenian theatres. Despite the opposition of cultural ideologists, theatres composed their repertoires according to the relevance and quality of individual authors, and not according to their ideological background. The performances' frequency should not come as a surprise, since both authors regularly appeared in various magazines dating back to the 1950s. They maintained their presence either by publishing their works or by reflecting upon it, penning criticisms and other derivatives that followed philosophical or literary texts.

Svetlana Velmar Janković⁴ in her essay "Subjektivne varijacije o generaciji i vremenu" [Subjective Variations on Generation and Time] (1957) described her first encounter with Camus and Sartre. She wrote that, when confronted with such literature, a door opened through which the reader enters the full, infinite spaciousness of the spirit. (Velmar-Janković 1957, 881) Her experience, which was strongly connected to the Belgrade cultural sphere, is of our particular interest because she represents the subjective experience of the author (writer) in contact with existentialist poetics. At the same time, research shows that Velmar Janković confirmed the fact that young authors enthusiastically received Western philosophy and aesthetics (in this case French), regardless of the official positions of politicians and Party ideologists. It also confirms that existentialist philosophical, literary, and dramatic flows came to Yugoslavia (especially in the capitals of individual socialist republics) as soon as they emerged. Velmar Janković's essay outlines her generation, which found in the flood of modern literature its own expression and the role of "hope for new literature." (Velmar Janković

4 Svetlana Velmar Janković (1933–2014), Serbian writer and essayist.

1957, 883) Along with the positive reception in the press, as this example suggested, more and more often a negative one appeared. In the 1950s the negative reception was led by Boris Ziherl and his ideological apparatus.

Case study: critical reception

The representative examples of the critical reception of both authors are the performances of selected *Les Séquestrés d'Altona* (J. P. Sartre, MGL, 14 October 1960) and *Caligula* (A. Camus, SNG Drama Ljubljana, 4 October 1963). Vasja Predan acknowledged that the performance of Sartre's play *Les Séquestrés d'Altona* is an important political, family, thesis drama. Predan says that it is not as good as Sartre's previous works, because "to some extent it denies the reputation of the dramatic efficiency of one of the most important authors of contemporary drama." (Predan 1960, 474) As one of the reasons for this, Predan stated that this was a subject matter or motif that was too extensive for effective staging. An important aspect was that "the drama *Les Séquestrés d'Altona* primarily has not solved the philosophical, ontological problems that we encounter in *Les Mouches* or in *Morts sans sépulture* or the social issues that Sartre dealt with in *La Putain respectueuse*." (474) Obviously, Predan knew Sartre's opus well, since before that play only *La Putain respectueuse* (twice) and *Huis clos* had been staged on Slovenian stages. The performance was judged as successful because it was a difficult task to transfer the atmosphere of a large and concentrated text into a theatre situation.

Critic Bogdan Pogačnik (1920–2005) in *Delo* emphasized that Sartre is a great thinker of modern times and that the stag-

ing of this text is the enrichment of Slovenian repertoires. He found the performance itself unimpressive, marking it as a difficult play, its structure oppressively tight and full of contradictions. In this regard, an interesting observation was offered: "Sartre is not an apparent playwright, or rather, beyond the fact that he is a philosopher, a critic, an essayist, writer, screenwriter, publicist, editor and many other things – he is also a playwright." (Pogačnik 1960, 6) This is why the criticism is certainly more lenient. The critic emphasizes that the text was very shortened:

"Even though it is a chamber drama, it has been staged in the style of a great tragedy. Perhaps throughout the course of the drama there was not enough rising action, but without a doubt, each act represented a strong and concise dramaturgical arch, which at the end eventually broke. Despite some small yet also justifiable disadvantages, the drama *Les Séquestrés d'Altona* can undoubtedly be counted among the best-known performances of the Mestno gledališče ljubljansko. Among the performances, which are not only to be seen, but also to think about them." (6)

At the critical reception of *Caligula* by Camus, the situation was quite different, as can be seen in the negative criticism of Josip Vidmar in *Delo*:

"The director A. Hieng pronounced this play as one of the greatest dramatic text of the century. Other critics describe it as an important link in the development of Camus' moral thought. Some of them write about it as a brilliant, if not a genius portrait study. Other critics celebrate it as an inaccessible mental drama, etc. Despite all this, I have to say and write that this play is basically a deeply flawed work, even an irresponsible mistake." (Vidmar 1963, 5)

Later Vidmar turned his attention to the character of Caligula, who, according to him, propagates evil, discarded perversity, meaningless life – the absurd. Regarding the direction he wrote: "The play was staged with enthusiasm and love by A. Hieng, as he expressed himself. /... / Nevertheless, he could not give to the performance either a clear sense of meaning or conviction. He gave the performance a smooth, fluent rhythm and enough stage taste. It seems to me that much more was impossible to give." (5) Then he focused on the actors who, in his opinion, have had an ungrateful and difficult task. In studying the reception of contemporary French drama, the content of the last paragraph of the critique is essential. He asked himself if this play was really a testimony about some important modern thought, about some modern lifestyle? Another question also occurred: does such a play belong on our stages? Vidmar concluded his criticism with:

"However, it seems to me that the thought inside it is so painfully burdened with existential facts that it cannot be ignored, that it does not tell the spectator what it might like to. As such, I find it as a delusion, an almost dangerous delusion. Who needs it? I do not think that anyone. I know that we certainly do not. In particular, it is irresponsible to start a season with such an unfortunate text. Because it should in any case be an important cultural creation." (5)

Vidmar, as the most important theatre critic, the most eminent of the critics in the post-war era, stands in this criticism (and many others) as an arbitrator of a text's appropriateness and not as much of its staging. Camus's text is socially critical and committed in its absurdity. It is impossible to expect

that official critics would recognize the quality of such an attempt.⁵

Vasja Predan's mentioned expertise of the French playwright was again proven in his criticism of *Caligula*, where in his text he paralleled references from other Camus works. A major part of his criticism is based on the appearance of the absurd in existentialist dramatics.

"Personally, I am interested in *Caligula* as that conceptual literary phenomenon, which in his unusual intensity thrilled and reflected the structure of the contemporary European, more precisely Western European spiritual and thinking milieu. And probably because of this excitement and reflection it came – though relatively late – to the repertoire of SNG Drama Ljubljana." (Predan 1963, 421)

But the long criticism still dealt more with the problem of the protagonist Caligula and the Camus' text, and the philosophy surrounding them, but a little less with the performance itself. However, we notice that Predan, who is clearly extremely familiar about the circumstances and genesis of the text and the author, can with all legitimacy blame the performance for its incompleteness and inconsistency with the theoretical background. We recognized his search for

5 In the Theatre Bill of the last staging of the *Caligula* in SNG Drama Ljubljana (season 2013/14) Lara Simona Taufer wrote: "Between the rule of extreme nihilistic and cynical autocrat and the infinite story of a self-replicating power elite that does not serve anything other than itself, there is no difference at all. Both are equally limited, equally devastating. Camus, less a philosopher than an artist, did not look for political alternatives. The rebellion is life itself, though short and pointless." (Taufer 2013, 8)

a contemporary theatrical expression, when he recognised that, despite serious efforts and wishes for changes, Slovenian theatres were all trying to find a psychological approach for Camus' abstract, metaphysical content. He also pointed out the problem of the acting and the challenge of reorienting the actor's creative nature. Certainty that unemotional or insensitive, non-psychological, or even anti-psychologizing acting cannot be achieved overnight. Predan wrote that it may be equally difficult to describe what we actually think about such stage creation. (421)

Predan concluded this demanding critical writing with these reconcilable final words, which certainly arise from belief in the necessity of performing the contemporary dramatic works:

“Despite a fairly individualistic interpretation, the truth of Camus' drama was not truncated. Maybe even originally completed. And this recognition is the answer to all who rejected Camus' confession and its stage appearance with a sighing finger and to those who tried to understand certain issues of the contemporary world in it.” (421)

Because of this, we can read Predan's critical reception of *Caligula* as an encouragement and not as a reprimand.

Special case of the reception: Ziherl and *Les Mains sales*

The attitude of the Socialist regime was most visible and prominent on the reception of Sartre's plays. Main thoughts can be found in various publications with editorial boards influenced by the Communist Party. Throughout the whole

text “Eksistencializem in njegove družbene korenine” [Existentialism and its social roots] Zihlerl also discusses Sartre’s text *Les Mains sales* (1948), which is considered one of the most successful of Sartre’s plays. By far it was the most popular in France (625 performances after the premiere), but, due to interpretations of the text during the Cold War, Sartre decided not to allow new performances, except in agreement with the communist parties in the countries of the performance. He banned the play in Vienna (1952, 1954), as elsewhere in Europe. After 1962 he again allowed performances in Yugoslavia, Italy, and Czechoslovakia. There were three Slovenian performances in the 1960s: Gledališče Ad Hoc (6 February 1962, dir. Draga Ahačič), SSG Trst (18 April 1964, dir. Jože Babič), and SLG Celje (4 February 1966, dir. Franci Križaj).

Zihlerl established a discourse that showed the complete rejection of everything that was not from working-class culture or at least domestic (social) realistic creativity. Peković stressed that an even greater ideological accusation against Sartre than Zihlerl’s had been written by Erich Koš.⁶ His assertion was that Sartre and Malraux were the traitors of the working class and the renegades of the Resistance movement. According to Koš’s opinion, Sartre with his *Les Mains sales* joined the reaction, especially the American one in order to “repeat, along with the reactionary press in the field of literature, known slanders against Communist parties and national democracies, in which mistrust, fear, and insecurity prevailed. This is also where the secret police were present everywhere, at every step following citizens, and where

6 Erich Koš (1913–2010) was a Serbian writer and politician working in culture. He shared beliefs similar to Zihlerl’s.

communists wandered with their pistols in their hands and killed people in the streets.” (Peković 1986, 51)

Les Mains sales takes place in the fictional state of Illyria in Eastern Europe in the middle of World War II. During the German occupation, there is a drama between two groups, between the more extreme communists on the one hand and the more moderate leftists on the other. The first group is represented by Hugo, the second by Hoederer, who has already begun talks with other parties (liberals, conservatives and even the occupying government) about cooperating in order to survive the war with as few casualties as possible and without escalating to a civil war. Because the Communists considered his tactics as treacherous, Hugo was determined to kill Hoederer. But he could not do it, because as an intellectual he understood Hoederer's attempts. Eventually Hugo killed him, but it was an honour killing, because he discovered that Hoederer and his wife were having an affair. Hugo was sentenced to two years in prison for murder, and, when released, he realized that the political situation (due to orders from Moscow) had resulted in a more moderate policy and cooperation. Even though many lives were saved, Hugo insisted on his extremist beliefs and was assassinated by his former colleagues (those who ordered Hoederer's murder).

The position of dramatic characters is, by its origin, existentialist. It is directed by dramatic events (war, underground movement, occupation, etc.), relations between characters (trust, cooperation, treason) and, last but not least, questions about principles, i.e. how to live fairly with a clear conscience and stay alive. The war is an environment where freedom is most problematized at all levels, as the work questions the

freedom of the community, the individual, and the human race. Sartre's plays lead us to the fact that it is necessary to be engaged at all costs, although this eventually costs Hugo his life.⁷ In his critique of *Les Mains sales*, Zihlerl mostly problematizes the term "the right person", which he showed as a personality independent of society. Therefore, on one side, he set the "real" Hugo and against him the political and historical people, when he wrote that the resistance of the "real" man against the historical and political man is the resistance of the existentialist philosopher against the living social problems of modern times. (Zihlerl 1953b, 116) Zihlerl saw man in a Marxist manner as part of a community, as a historical and political person, who when choosing always sees the community – the class.

The period when Boris Zihlerl led cultural policy or actively influenced it was not encouraging for modern artistic, aesthetic, and philosophical movements, which left a great legacy in Slovenian theatre, dramatic arts, and journalism. The rejection of existentialism took place at the declarative level. It cannot be said that Zihlerl (or his affiliated apparatus) interfered with the theatre repertoires to the extent that the already chosen drama should have been withdrawn. However, there were possibilities that the authorities (politicians) gave their opinion and left the final decision to (ar-

7 Zihlerl writes of Sartre's heroes: "There are no complete characters among his characters. Their actions are without motivation and are arbitrary, random." (Zihlerl 1953a, 16) Janko Lavrin (1887–1986) wrote about Sartre's drama that man makes decisions according to others and chooses himself according to others, so he always chooses better. Nothing can be better for an individual if it is not better for everyone. (Lavrin 1967, 572) Lavrin also repeats the popular thought of existential philosophy that man is condemned to be free.

tistic) directors and/or councils of the institutions. In this undefined zone and (non-)option of choice, there was the possibility of (self) censorship, which for most of the time went unrecognized.⁸

We meet a totally different cultural and political situation than existentialism in the reception of the drama and philosophy of the absurd, where such strong opposing factors or public discourses cannot be discerned. Existentialistic aesthetics extremely marked Slovenian culture, which will be shown later in case-by-case examples.

Existentialism in Slovenian drama

The history of Slovenian drama hit a milestone in the mid-1950s that separated the post-war period of dramatic writing and performing partisan agitational propaganda (and the social realism) from the new wave of young Slovenian playwrights. In 1955, the dramaturg of SNG Drama Ljubljana, Lojze Filipič (1921–1975), launched a competition for the best original Slovenian drama. Three texts won the anonymous

8 On that problem Denis Poniž published a monograph *Censorship and self-censorship in Slovenian Drama and Theatre 1945–1990*. In the chapter on self-censorship he wrote: “Self-censorship may be the result of intervention by the censors, whose aim as a first step is to caution and intimidate the writer, and only as a second step to make specific encroachments on their text (the first step is suited to the stage of the genesis of a literary/dramatic work, and the second for the time when the work is already presented to the public). /... / In any event it is impossible (or almost impossible) to prove the self-censorship of texts, when self-censorship is ‘merely in the author’s head’, while what is written down is the result of this process, and offers no evidence of what was self-censored and where.” (Poniž 2010, 22)

competition: *Povečevalno steklo* [Magnifying glass] (Jože Javoršek), *Potovanje v Koromandijo* [Travel to Koromandija] (Dominik Smole), and *Delirij* [Delirium] (Igor Torkar).⁹ This event symbolically broke with the socialist approaches in the theatre and the generation of authors who were more oriented to a socially engaged and critical direction. This was also the time when the works of Camus were performed on Slovenian stages for the first time: *Le Peste* (Drama SNG Maribor, 1 October 1955, dir. Fran Žižek) and Sartre's *La Putain respectueuse* (PG Kranj, 18 December 1954, dir. Igor Pretnar).

The main representatives of the generation of the authors emerging after the 1955 were Primož Kozak,¹⁰ Marjan Rožanc,¹¹ Dominik Smole,¹² as well as Peter Božič,¹³ Dane Zajc,¹⁴ Gregor Strniša,¹⁵ and Veno Taufer.¹⁶ In the same generation, authors who were close to existentialism (although, for example, Jože Koruza did not define them directly as existential authors), they wrote – conditionally – thesis drama (Kozak, Rožanc, partly Smole) or were devoted to poetic drama (Zajc, Strniša, Taufer, etc.); in a philosophical context, theorists cannot agree on how to classify such drama. Vasič gave an example when with Zajc's first drama *Otroka reke* [Children of the River] Boris Paternu (1926) wrote that it was

9 All three winners were among unwanted authors. (Troha 2015, 38; Borak and Fischer 2006, 1027)

10 Primož Kozak (1929–1981), playwright, professor, essayist, writer, dramaturg.

11 Marjan Rožanc (1930–1990), playwright, essayist, writer.

12 Dominik Smole (1929–1992), playwright, dramaturg, writer.

13 Peter Božič (1932–2009), playwright and writer.

14 Dane Zajc (1929–2005), playwright and poet.

15 Gregor Strniša (1930–1987), playwright and poet.

16 Veno Taufer (1933), playwright, poet, essayist, translator.

a metaphoric creation of poetry. Jože Koruza added that it was an early existentialist feeling and opinion. Further, the classification of authors into narrower ideological groups, in this context shows as they belong to the same philosophical flow, but each of them encountered and faced it differently. The following classifications were done by Marjeta Vasič (1984, 123–124), who partly summarized the texts of Jože Koruza and Jože Pogačnik.

Dominik Smole had intensive confrontation with the existential drama in his texts *Potovanje v Koromandijo* (1956) and *Igrice [Little Plays]* (1957), and in a most effective way in *Antigona* (1960), where Koruza recognised the fusion of philosophical and poetic drama. He took absurdity as the starting point of his writing, but he also described conflicts between representatives of different beliefs, ignorance, aimlessness, drowning in routine, the unsuccessful search for the higher truth – resignedness. As Koruza wrote, Primož Kozak expressed the symbiosis of Marxism with existentialism (influence of Sartre). The dramas *Dialogi* (1958) and *Afera* (1961) have in their central point a philosophical question about personal responsibility for decisions/choices. Marjan Rožanc expressed the problems of living through social issues, but he also devoted his work to alienation, the inability to communicate, etc. The philosophy and writing of the avant-garde anti-drama are attributed to Peter Božič. (Vasič 1984, 122)

To summarize the main topics that the authors dealt with between 1955 and 1970, one finds political, intimate, allegorical topics, as well as engaged and poetic works. Therefore, we can draw a parallel and write that in both French existentialism as well as in Slovenian there are two concepts:

the hopeless and nihilistic, and the engaged perspective. (Vasič 1984, 140)

Jože Pogačnik highlighted two stages in existentialist drama in Slovenia. The first is the substantiation of an individual search for the truth – Smole, Kozak, and partly Božič. The second is the defeat of expansive activism that wants to change the world in the name of historical or metaphysical existence, with authors like Hieng,¹⁷ Kozak (*Legenda o svetem Che*) [Legend of the holy Che] (1969), and conditionally *Kongres* (1968)), and Smole (*Krst pri Savici* [Baptism at Savica] (1968)). (Pogačnik 1972, 151) Meanwhile, Jože Koruza recognized the three directions that appeared during this time: poetic (poets and Smole with *Antigona*), existentialist (Kozak, Rožanc), and avant-garde (Božič, Smole without *Antigona*). (Vasič 1984, 125)

In this part of the discussion we are mainly dealing with texts that emerged in the shadow of popular existentialist philosophy. It should be emphasized that a complete definition of genre is impossible in parts because different principles began to blend with the individual subject, scene, or act. Therefore, in so-called “Perspektive drama,”¹⁸ which showed the largest share of influences of the philosophy of existentialism, there can also be found elements of bourgeois drama and emerging ludus and the absurd. Troha warned of the enigmatic structure of existentialist drama, moreover

17 Andrej Hieng (1925–2000), writer, playwright, director; author of: *Burleska o Grku* [The Bourlesque of a Greek Man] (1969), *Gluhi mož na meji* [A Deaf Man on the Border] (1969), *Cortesova vrnitev* [The Return of Cortes] (1969), and *Osvajalec* [The Conqueror] (1971).

18 With this term the dramas published in the journal *Perspektive* are named.

he states that it is a transitional form that developed after World War II and “succeeded, despite the new content linked to the philosophy of existence, in retaining at least a seemingly traditional form. In fact, this is a structure whose essential element is the absence of an opposition couple (assistant/opponent) in an actantial model, which should lead the drama into silence and the realm of monologue, or in the vicinity of the epic.” (Troha 2006, 63) The author is covering this absence, the fundamental defect, continues Troha, by creating a threatening situation. Such a situation is relevant, since it gathers substance from the actual situation in society and as such carries social criticism. The absence of the opposition couple as an important feature of existentialist drama fills the process described by Troha:

“The threat to Sartre is formed by the subject itself, which assigns to certain persons the function of an assistant and an opponent. But when he realises that this act is unfounded, the drama quickly takes its course. With Camus the threat comes from the realisation that an individual’s freedom is limited by the freedom of others. It is therefore a question of the coexistence of different tendencies in the context of the same space and time. Evidenced by Camus’ texts the coexistence of independent and incomplete actantial models that to each other represent the missing opposition couple, therefore, the collapse of one of the models necessarily leads to the end of the drama.” (Troha 2006, 63)

These claims are only partly valid for Slovenian drama. Especially if we take the example of Kozak’s *Dialogi*, where we have the dialogues between two prisoners (Martin Haymann and Peter Sigismund), who are then joined by vari-

ous authorities (agent Mathias, chief Mender and Benedikt Minsky). They are preparing a political process against the two of them, but then the play turns to its opposites when an opposition actant becomes the subject – the defendant. (Borovnik 2005, 58) Far fewer opposition tensions are found, e.g. in Kozak's *Afera*, which (like in *Les Mains sales*)¹⁹ is about the issue of revolution and dissolution within the revolutionary camp. It can be noted that *Afera* can carry the claim that the subjects represent to each other the missing opposition pair, or even that it is represented by an organization (that is, a collective that is subordinate to the same idea).

We must also consider the additional dimension in Slovenian drama, which relies on or takes inspiration from existentialism, namely that resorting to dramatic forms of thesis (philosophical) and poetic drama can be a consequence of pressure, censorship, or a regime that did not allow direct criticism, where this is the only way to express social criticism. For a related principle we can compare Sartre's dispute with Heidegger, which was a kind of French resistance to the symptoms of the post-war capitalist system in western countries. This ideological distinction was taken by Sartre's circle with Soviet means and methodological principles (Leninism, Stalinism, Trotskyism, conditionally also Maoism, etc.). In Yugoslavia, however, this struggle against the system, with artistic and aesthetic principles, turned against communism (regardless of its "moderation"), when it created a critical stance with the tools of Western European philosophy and aesthetics. This did not turn so much against a political

19 A comparison between *Afera* and *Les Mains sales* was made also by Kos (*Primerjalna zgodovina slovenske literature*, 2001) and Troha (*Ujettniki svobode*, 2015).

system that, according to the consequences of Cominform showed increasingly liberal tendencies, but the drama criticises that societal aspect which restricted the individual and failed to guarantee personal freedom.

Playwrights from the circle around *Perspektive* found it essential to invent new writing processes, which were far away from just social issues, back to the individual and his position in society. Many of them were inspired by Western patterns (existentialism, absurd etc.) and Lev Kreft wrote: "*Perspektive* has often been accused of uncritically transmitting foreign thoughts into Slovenia. /... / They undoubtedly transferred to us those authors and those of their texts that, from today's point of view, are among the best that could then be taken into account and attached to them their own analysis and their own views." (Kreft 1998, 101)²⁰ With this he considered various publications of philosophical works that have found their way to Slovenian readers through the journal *Perspektive*. The strongest was contact with French philosophical thought, for example, the continuous publication of *Critique de la raison dialectique* by Jean-Paul Sartre, against which there proved to be already from the beginning (No. 5/6 of the first year of the journal) a certain amount of cultural opposition. Kreft emphasised that Sartre was a "popular and a scandalous author for the official Marxist circles. To declare him in September 1963 as the greatest author of the century and to declare that this Frenchman explains our own social practice, it was a provocation." (Kreft 1998, 113)

20 Kreft also explained why the group around *Perspektive* were not (just) existentialists. (Kreft 1998, 113)

Perhaps it is necessary to emphasize in particular the other Western influences that defined drama from the *Perspektive* circle and through which we must understand this drama. In his book *Perspektivovci* [The People of Perspektive] Kermauner described how in the period from the beginning of the 1960s Slovenian consciousness became more like the European one.

“When we read Faulkner, Kafka, Camus, etc., in their works we learned something that was also true for us. I am not saying that we have not imitated anything; imitation is natural among the younger generation, as the older discover or find out a little earlier. But for us imitation was not essential. In fact, we identified with the world of Kafka, Pingnet, Beckett – in the first half of the 1950s – because we lived it before we knew their literary expression. So, we were able to accept Sartre’s existentialism immediately. As if it had been written directly for us, to the soul, all feeling of being lost, his heroes, their disgust and despair.” (Kermauner 1995, 48)

Strong western influences and contemporary literature in general were the main identifying characteristics of this generation of authors. Both principles, existentialism and the absurd (both in dramatic and performance terms), are mentioned as crucial in determining influences. Sometimes these processes were quiet and slow, such as for example reading literature; in other times they were stronger and faster, for example in a performance. Kermauner also wrote about the experience of seeing Jean-Louis Barrault’s performance of Kafka’s *Das Schloß* in Paris (1958) with Kozak:

“The essence of Stalinism is not only terror, but absurd: absurd terror as the opposite of the purpose of a revealing collegial conversation in the establishment of equality of the mind and personal security (human rights, etc.). In the 1950s Kafka’s novels were carefully read and understood as parables for our world – we discovered Kafka’s world as the absurd in Stalinism.” (Kermauner 1994, 944)

As Kermauner later wrote this experience was crucial for the emergence of Kozak’s *Dialogi*.²¹ It was precisely the perception of one’s own (political, artistic) reality, supported by Western literature that established critical distance to the position of the intellectual in socialist society. Especially since state policy and a large part of the pro-Party intellectuals rejected everything that came from the capitalist world. *Perspektive* and all the derivatives that came from the journal – dramatic writing, especially since it was tested in art practice – were a platform of opportunity for everything that was beyond the permissible and acceptable. Kermauner described this situation as openness to everything that was not particularly significant for the conceptually and culturally artistic West. (Kermauner 1995, 17) This was rejected by the other two central groups of that time – the group gathered around the Party and the humanist group. (17)

21 “Kozak in *Dialogi* originated from what the Left Revolution changed since it won. It was transformed into a Stalinist, the Party’s and the police’s terror, which moulded society into a prison, and men into prisoners. Paradoxically tragic: it also made for the prisoner a left revolutionary, the one who, through personal sacrifices as an elite warrior, realized a new society, specifically Dr. Sigismund and Professor Haymann.” (Kermauner 1998, 586)

An example of the experience of Kozak and Kermauner, as well as other examples from *Perspektive*, confirmed the thesis about the significance of the performances, which repeatedly presented a starting point for the emergence of new dramatic texts.

The history of drama teaches us that every artistic and aesthetic movement that develops in a certain environment, and that then through influences, reception, and publications occurs in some other environment, it is unique only for an exactly defined space. Yet every drama has its own conceptual, stylistic, linguistic, and historical features that distance it from narrow terminological classifications, and every drama attempts to unite fragments into larger conceptual units. When dealing with existentialist drama, attention should therefore be paid to the socio-political situation, and to the aesthetic moment. As Gašper Troha wrote: "individual forms of existentialist drama were dominant in certain periods, from which it can be concluded that their specific structure corresponded to the social role occupied by drama and theatre." (Troha 2006, 54)

The presence of philosophy and the existentialist drama was not only generationally episodic but was also questioned in the later forms of original drama. The continuation of the reception of existentialism is in the reception of the drama of the absurd.

Conclusion

After World War II, Slovenian theatre experienced a revival. The presence of contemporary Western European authors

became a constant on Slovenian stages. The presence of Western European authors and their reception in the Slovenian cultural space is therefore an important marker of the period. Also important was their influence (direct or indirect) on the new Slovenian drama. Slovenian drama and theatre in the first two decades after the War were most influenced by existentialist drama and drama of the absurd. In the reception of existentialistic drama (and thought) it was emphasised that it was a broader phenomenon, since French existentialism was chosen by generations of cultural workers who were united around magazines and non-institutional theatres for their own expression. A look at the next phenomena would show that the drama of the absurd did not have such broad reception, as it was not associated with a distinct philosophical movement. Its origin was in existentialist drama and its reception was mostly limited to staging and influence on Slovenian drama.

Existentialist drama and philosophy marked our cultural space at the artistic and political level. This is evident with the intensive development of dramatic writing, new contemporary forms, and influence on young authors. On the other hand, the opinion of domestic political structures was also evident in the public evaluation of a particular drama or theatre performance. The artistic and philosophical movement marking European (and partly American) drama in the decades after the War experienced good reception in Slovenian culture, which can still be observed in today's creativity as well.

References

Borak, Neven; Fischer, Jasna, eds. 2006. Slovenska novejša zgodovina. Ljubljana: Mladinska knjiga, Inštitut za novejšo zgodovino.

Borovnik, Silvija. 2005. Slovenska dramatika v drugi polovici 20. stoletja. Ljubljana: Slovenska matica.

Gabrič, Aleš. 1991. Slovenska agitpropovska kulturna politika 1945–1952. Ljubljana: Borec, Mladika.

Kermauner, Taras. 1994. Perspektivovski svet v perspektivovski dramatiki. Borec: revija za zgodovino, literaturo in antropologijo, vol. 46, no. 535/537: 941–1044.

Kermauner, Taras. 1995. Perspektivovci. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Kermauner, Taras. 1998. Dramatika Primoža Kozaka. Sodobnost, vol. 46, no. 6/7: 584–593.

Kreft, Lev. 1998. Zjeban od Absolutnega. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Lavrin, Janko. 1967. Sartre in eksistencializem. Sodobnost, vol. 15, no. 6: 561–575.

Peković, Ratko. 1986. Ni rat ni mir: panorama književnih polemika 1945–1965. Beograd: Zavod za izdavačko delatnost Filip Višnjić.

Pogačnik, Bogdan. 1960. Jean Paul Sartre: Zaprti v Altoni. Delo, 21. 10. 1960, 6.

Pogačnik, Jože. 1972. Zgodovina slovenskega slovstva, vol. 8. Maribor: Obzorja.

Poniž, Denis. 2010. Cenzura in avtocenzura v slovenski dramatik in gledališču 1945–1990. Ljubljana: Akademija za gledališče, radio, film in televizijo, Slovenski gledališki muzej.

Predan, Vasja. 1960. Zaprti v Altoni. Naši razgledi, 20. 10. 1960, 474.

Taufer, Lara S. 2013. Umetnik na oblasti. Gledališki list SNG Drama Ljubljana, vol. 93, no. 4: 6–8.

Troha, Gašper. 2006. Eksistencialistična drama. Jezik in slovtvo, vol. 51, no. 2: 53–68.

Troha, Gašper. 2015. Ujetniki svobode. Maribor: Aristej.

Vasič, Marjeta. 1983. O eksistencializmu na Slovenskem. Sodobnost, vol. 31, no. 8/9: 824–836.

Vasič, Marjeta. 1984. Eksistencializem in literatura. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Velmar-Janković, Svetlana. 1957. Subjektivne varijacije o generaciji i vremenu. Delo, vol. 12: 873–883.

Vidmar, Josip. 1963. Albert Camus: Kaligula. Delo, 7. 10. 1963, 5.

Ziherl, Boris. 1953a. Eksistencializem in njegove družbene korenine. Naša sodobnost, vol. 1, no. 1: 2–18.

Ziherl, Boris. 1953b. Še enkrat o eksistencializmu. Naša sodobnost, vol. 1, no. 5: 460–475.

UDK: 172.15:27-9(450.367)
1.01 izvorni znanstveni članek

Matic Batič

doktor zgodovinskih znanosti, znanstveni sodelavec
(Študijski center za narodno spravo) (Ljubljana)

Italijanizacija sakralne arhitekture na Goriškem v času med svetovnima vojnama¹

Izveček: Po koncu prve svetovne vojne je Kraljevina Italija najprej okupirala in po sklenitvi rapalske pogodbe leta 1920 tudi anektirala ozemlje nekdanje habsburške dežele Goriško-Gradiške. V prihodnjih letih so italijanske oblasti izvedle vrsto italijanizacijskih ukrepov, ki naj bi preobrazili jezikovno in narodnostno podobo te zgodovinsko večetnične pokrajine. Italijanizacijski ukrepi so se v tem času odražali tudi pri posegih v kulturno krajino. Podoba pokrajine naj bi izražala njen »italijanski« značaj, skladno s kulturno-zgodovinskimi koncepti tedanjih nacionalističnih intelektualcev. Članek pokriva del tega procesa, to je italijanizacijo sakralne arhitekture na Goriškem. Tudi pri posegih v lokalno sakralno arhitekturo lahko najdemo izrazit ideološki naboj,

- 1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0272 (B), financiranega s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Nekatere ugotovitve so že bile predstavljene v doktorski disertaciji z naslovom *Italijanizacija kulturne krajine v Goriški pokrajini od konca prve svetovne vojne do kapitulacije Italije*, ki jo je avtor članka leta 2020 pod mentorstvom dr. Boruta Klabjana in dr. Petre Kavrečič zagovarjal na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem.

saj so italijanski odločevalci v procesu povojne obnove, ki je zahtevala popravilo ali novogradnjo številnih lokalnih cerkva, načrtno odstranjevali arhitekturne vplive iz srednje Evrope in jih nadomeščali z neoromanskim stilom. Na ta način so želeli vzpostaviti predvsem arhitekturno povezavo s starokrščansko umetnostjo in posledično rimsko antiko, ki je predstavljala temeljno referenčno točko nacionalistične zgodovinske naracije.

Ključne besede: Goriška, nacionalizem, italijanizacija, sakralna arhitektura, obdobje med svetovnima vojnama

Italianization of Sacral Architecture in the Land of Gorizia (Goriška) between the First and Second World War

Abstract: After the end of the First World War, the Kingdom of Italy first occupied and then, following the Treaty of Rapallo in 1920, annexed the territory of the former Habsburg land of Gorizia-Gradisca (Goriško-Gradiška). In the following years, the Italian authorities implemented a series of Italianization measures aimed at changing the linguistic and ethnic character of this historically multi-ethnic area. Italianization measures were also reflected in the interventions in the local cultural landscape carried out during this time. The landscape was also supposed to express its "Italian" character, in accordance with the cultural and historical concepts of the nationalist intellectuals. This paper addresses a part of this process, namely the Italianization of sacral architecture. Interventions in the local sacral architecture express a distinct ideological charge, as Italian decision-makers deliberately sought to remove architectural influences from Central Europe and replace them with the Neo-Romanesque

style. These changes were mostly confined to the process of post-war reconstruction, which required the repair of many local churches. In this way, the decision-makers primarily aimed to establish an architectural connection with the early Christian art and consequently with Roman antiquity, which represented the fundamental point of reference of the nationalist historical narrative.

Key words: Gorizia (Goriška) land, nationalism, Italianization, sacral architecture, interwar period

Uvod

S pogodbo, sklenjeno 12. novembra 1920 v majhnem turističnem mestu Rapallo v Liguriji, sta podpisnici, Kraljevina Italija in Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev, načrtali novo mejo med državama po koncu prve svetovne vojne oz. razpadu Avstro-Ogrske. Sklenitev pogodbe je upravičeno pogosto opredeljena kot mojstrovina italijanske zunanje politike, saj je Italija z bilateralnimi pogajanjmi uresničila večino ozemeljskih zahtev, ki jih je pred tem neuspešno zahtevala na pariški mirovni konferenci. Jugoslovanska diplomacija je pristala na dejstvo, da se je z rapalsko pogodbo približno pol milijona Slovencev in Hrvatov znašlo znotraj meja italijanske države.² Slednja je po nastopu fašističnega režima začela s sistematično politiko italijanizacije, katere končni cilj je bil izbris tu živečega ne-italijanskega prebivalstva. Travmatična izkušnja italijanske oblasti je pustila močan pečat v lokalnem zgodovinskem spominu in še danes predstavlja temeljni

2 Podrobno o poteku rapalske meje in sestavi prebivalstva nove italijanske province: Kacinz-Wohinz 1972, 373–379; strnjeno o ozadju in poteku pogajanj: Cattaruzza 2007, 113–164.

razločevalni element primorskih Slovencev znotraj širše slovenske nacionalne skupnosti.³

Omenjeno dejstvo se odraža v kolektivnem spominu, kjer razmere v času italijanske oblasti pogosto nastopajo v izrazito črno-belih barvah, isto velja tudi za razumevanje odnosa slovenskega prebivalstva do Italije in fašističnega režima. Obenem se je to stanje dolgo odražalo tudi v zgodovinopisnih obravnavah, kjer so vse do nedavnega večinoma prevladovale študije, posvečene razčlenjevanju različnih vidikov fašističnega raznarodovalnega nasilja v t. i. Julijski krajini, pa tudi odporiških dejavnosti, ki jih je to nasilje generiralo.⁴ Šele v zadnjih letih se izrisuje celovitejša podoba, ki sicer večinoma ne zanika ugotovitev starejšega zgodovinopisja, a jih presega z apliciranjem novih raziskovalnih perspektiv ter vključitvijo novih raziskovalnih problematik. Ne glede na to številni zgodovinski vidiki ostajajo slabo poznani, predvsem tisti, ki zadevajo vsakdanje življenje (slovenskega) prebivalstva v okviru fašističnega režima ter večplastne interakcije med režimskimi institucijami in lokalnimi Slovenci.

Med raziskovalne tematike, ki so šele v zadnjih letih prišle v središče zgodovinopisnih raziskav, spada tudi problematika ideološke dimenzije posegov v prostor oz. preobrazbe lokalne kulturne krajine. Pri tem je potrebno izpostaviti omejitve dosedanjih raziskav, ki so večinoma ostale omejene tako geografsko kot tudi tematsko. Geografsko se namreč velika večina raziskav posveča predvsem območju Trsta kot najpo-

3 Več o tem: Klavora 2016, 153–154.

4 Med najpomembnejše sintetično zasnovane študije sodijo: Čermelj 1965; Cataruzza 2007; Kacin-Wohinz in Pirjevec 2000; Kacinz Wohinz in Verginella 2008; Pelikan 2002; Wörsdörfer 2004.

membnejšega lokalnega urbanega središča,⁵ tematsko pa najizrazitejšim primerom ideološke zaznambe prostora, kot so npr. spomeniki ali monumentalne kostnice, zgrajene v zadnjem obdobju fašističnega režima.⁶ Mnogo manj pozornosti so se zgodovinarji in umetnostni zgodovinarji doslej posvečali drugim območjem Julijske krajine in bolj subtilnim procesom ideološke markacije prostora.

Pričujoča razprava tako geografsko in tematsko dopolnjuje ter nadgrajuje obstoječe raziskave, saj obravnava ideološko oz. italijanizacijsko dimenzijo (katoliške)⁷ sakralne arhitekture, nastale v obdobju med svetovnimi vojnami na Goriškem. Prav območje tedanje Goriške pokrajine je namreč pogosto ostalo zapostavljeno v dosedanjih študijah, kar velja tudi za problemski sklop vpliva procesov italijanizacije na področju sakralne arhitekture iz časa med svetovnimi vojnami.⁸

- 5 Med slovenskimi zgodovinarji je potrebno izpostaviti predvsem prispevek Boruta Klabjana: Klabjan 2014; Klabjan 2018.
- 6 Več o tem: Fabi 1999, 53–78; Dogliani 2010; Dato 2014a; Dato 2014b; Fiore 2015.
- 7 Glede na izrazito katoliški značaj pokrajine smo pri proučevanju tega procesa soočeni predvsem z vprašanjem katoliških bogoslužnih prostorov. Na Goriškem sta v tem času poleg številnih katoliških cerkva in kapel namreč obstajali le dve bogoslužni stavbi drugih verskih skupnosti, in sicer luteranska cerkev in judovska sinagoga v Gorici. Obe stavbi stojita še danes in nista bili deležni večjih sprememb. Med prvo svetovno vojno je bila v Logu pod Mangartom postavljena tudi lesena mošeja z minaretom, ki so jo zgradili muslimanski vojaki 4. bosansko-hercegovskega polka avstro-ogrske vojske, a so jo po vojni odstranili domačini.
- 8 V Sloveniji je ideološko dimenzijo sakralne arhitekture, zgrajene v času med obema svetovnimi vojnami, doslej obširneje obravnavala zgolj Monika Osvald, a njen prispevek je ostal omejen na nekaj izbranih cerkva: Osvald 2002; Osvald 2010.

Spričo obsežnosti te tematike razprava ne predstavlja poskusa rekonstrukcije vseh najpomembnejših intervencij iz tega obdobja, temveč se osredotoča na predstavitev značilnosti procesa kot celote. Pri tem je problematika italijanizacijske sporočilnosti sakralne arhitekture na Goriškem najprej teoretsko konceptualizirana, nato pa umeščena v ustrezen zgodovinski kontekst. Šele na tej podlagi je mogoče celostno razumeti njen nastanek in sporočilnost. V zadnjem delu razprave so značilnosti procesa predstavljene na podlagi izbranih študij primera.

Semiotika arhitekture

Zamisel o ideološki zaznamovanosti arhitekture ali kulturne krajine kot celote predpostavlja njeno sporočilno funkcijo. Arhitekturna dela namreč niso zgolj funkcionalna, temveč, enako kot druge oblike kulturnega izražanja, vsebujejo tudi sporočilni pomen. Zazo lahko arhitekturo razumemo kot posebno obliko znakovnih sistemov in jo na tak način podvržemo semiotični analizi. Pod pojmom »znakovni sistem« sicer običajno razumemo predvsem različne verbalne jezike, a pojem je širši. Znakovni sistemi namreč niso omejeni zgolj na jezik, tako da moramo semiotiko ločevati od lingvistike. (Horlacher 2013) Bistvo vsakega znaka je v njegovi referenčni funkciji; znak ne glede na obliko vedno nekaj predstavlja. Klasična teorija znakov se je oblikovala v antiki, ko so že jasno ločevali med naravnimi in konvencionalnimi znaki. Primer naravnega znaka predstavlja npr. odtis človeške noge v pesku. Konvencionalni znaki so kompleksnejši, saj niso nujno neposredno povezani s svojim referentom, svojo pomenskost pridobijo le v določenem družbenem kontekstu. (Kuester 2013)

Tudi arhitektura oz. človekovo preoblikovanje prostora v tem pomenu predstavlja obliko konvencionalnih znakov ali označevalcev, ki se nanašajo (referirajo) na določen pojem iz materialnega ali nematerialnega sveta (označencev). (Norberg-Schulz 1974, 428) Omenjena funkcija arhitekturnih del je najbolj očitna pri različnih oblikah spomenikov, ki se običajno nanašajo na konkretno osebo ali dogodek in s tem povezane vrednote. Na ta način ohranjajo oz. vzpostavljajo zavedanje o njih v kolektivnem spominu. (Stachel 2007, 18–19) Čeprav je komunikacijska funkcija spomenikov očitna, je mnogo manj samoumevna pri drugih arhitekturnih oblikah (stavbah). Kot ugotavlja italijanski semiotik Umberto Eco, ki se je podrobneje posvetil področju arhitekturne semiotike, predstavlja arhitektura tisti del človekove kulturne dejavnosti, ki vsaj na prvi pogled ruši tezo, da lahko vse kulturne fenomene razumemo kot obliko komunikacije oz. opomenjanja. Zgradbe in druge oblike človekovega poseganja v prostor so namreč primarno funkcionalne, ne pa komunikativne. Ta ugotovitev se kaže skorajda kot aksiomska. Hiše si npr. ne moremo zamisliti brez njene bivalne funkcije, streha, ki ne bi pokrivala oz. ščitila določenega objekta, preprosto ne bi bila streha. (Eco 2005, 174) Kako lahko torej arhitektura deluje tudi kot znakovni sistem in posledično kot oblika komunikacije?

Za razumevanje tega vidika arhitekture je potrebno razlikovati med primarno in sekundarno funkcijo⁹ arhitekturnih elementov. Prvi vidik je denotativen – izhaja iz uporabne

9 Pri tem je potrebno izpostaviti, da Eco ne razlikuje med primarnostjo in sekundarnostjo na podlagi njune pomembnosti v smislu, da bi bila primarna funkcionalnost pomembnejša od sekundarne. Denotativna funkcionalnost je primarna kot semiotični mehanizem, saj konotativni vidik določenega fenomena temelji na denotativnem. (Eco 2005, 179)

funktionalnosti določenih objektov. Okna npr. ne moremo razumeti izven njegove uporabne funkcije, tj. zagotavljanja svetlobe in/ali dovoda zraka v stavbo. A hkrati lahko okno prevzame tudi konotativno funkcijo; njegova primarna uporabnost se izgubi oz. stopi v ozadje, če na okna v določeni stavbi gledamo npr. predvsem z estetskega vidika. V tem primeru nas zanima predvsem to, kako okna delujejo v estetski celoti zgradbe. Različne oblike okenskih okvirov vse izpolnjujejo isto uporabno funkcijo, a hkrati izkazujejo tudi določen širši koncept bivanja. Na ta način izkazujejo (konotirajo) estetsko (ideološko) ozadje, ki je vodilo arhitekta pri pripravi stavbe. Okrogli loki, šilasti loki in zaobljeni loki vsi služijo kot nosilci teže (denotativni vidik), a hkrati izražajo tudi različne načine razumevanja izpolnjevanja te funkcije – na tak način izražajo (konotirajo) simboličen pomen, ki presega zgolj neposredno uporabnost. (Eco 2005, 177–179)

Omenjeno razlikovanje je mogoče pojasniti na primeru oblikovanja gotških katedral. Različni gradbeni elementi, značilni za gotške katedrale, npr. šilasti loki, visoki in vitki stebri ter velika okna, opravljajo določeno uporabno funkcijo v gradbeni celoti. Hkrati pa že dolgo potekajo razprave o dodatnem simboličnem pomenu, ki se izraža skozi posamezne gradbene elemente in njihovo prepletanje. Različni avtorji so na to vprašanje podali različne teze in teorije, ki se močno razlikujejo tudi glede na čas, v katerem so nastale. Očitno je, da se v njih ne zrcali le poskus odkritja prvotnih kulturnih form in intelektualnega življenja časa, v katerem so nastale katedrale, temveč se v njih izražajo tudi idejna prepričanja iz časa, ko so takšne teorije nastale. V času romantike so tako številni avtorji menili, da struktura v višino kipečih gotških katedral nakazuje »streho« germanskih gozdov,

zato jo lahko razumemo kot izraz predrimске religioznosti.¹⁰ Nasprotno je francoski opat Suger (1081(?)–1151), eden od utemeljiteljev gotskega sloga, v delu *De rebus in administratione sua gestis* svetlobo, ki skozi velika okna gotskih katedral prodira v notranjost cerkva, primerjal s prekipevanjem božanske ustvarjalne moči. Za človeka 12. stoletja je torej struktura gotske katedrale spominjala na obliko sodelovanja oz. udeležbe pri božjem delu, pozneje pa nekaj popolnoma drugega. (Eco 2005, 180–181)

Sekundarni pomen, ki ga dosejajo določeni elementi, se tako vzpostavlja skozi prisotne kulturne kode, kar pomeni, da ta ni nekaj stalnega in nespremenljivega, temveč je kontinuiran proces opomenjanja. Smiselnost ali pomenskost izhaja iz dialektičnega odnosa med arhitekturnimi oblikami in »bralci«, ki jih opomenjajo preko kulturno prenesenega koda. Aktivna vloga »bralcev« je osrednjega pomena pri preučevanju arhitekturne sporočilnosti. Čeprav je predvsem državno in ideološko reprezentativne gradnje mogoče razumeti kot obliko komunikacije »od zgoraj«, ki naj bi posredovala ideološko konformna sporočila z namenom preoblikovanja kolektivne zavesti oz. kolektivnega spomina v skladu z želenimi ideološkimi predpostavkami, način opomenjanja, ki poteka v interaktivnem odnosu z javnostjo, pomeni, da je ta proces vse prej kot enostranski. Nasprotno, »arhitekturna komunikacija« je pluralen in pogosto sporen interaktivni proces, s katerim se družba nenehno (re)producira. (Siebeck 2010, 179) Ker je arhitektura tako vedno znova podvržena »branju« skozi spreminjajoče se družbe-

10 Razumevanje gozda v religioznem smislu kot oblike naravne sakralne arhitekture ima dolgo tradicijo tudi v okviru krščanstva, predvsem od poznega srednjega veka naprej. (Schama 1996, 226–239)

no-kulturne kode, njen pomen ni stalen, temveč podvržen nenehnim spremembam. (Širok 2012, 634) Da bi torej lahko razumeli (spreminjajočo se) sporočilnost določene stavbe, v našem primeru sakralnih objektov na Goriškem, moramo torej preučiti ne le uporabljene arhitekturne oblike, temveč tudi zgodovinski kontekst njenega nastanka.

Italijanizacijska dimenzija sakralne arhitekture na Goriškem je bila omejena predvsem na stavbe, zgrajene ali obnovljene v okviru povojne obnove dežele, ki je sledila po koncu prve svetovne vojne, saj je prav tedaj prišlo do gradenj in obnov številnih cerkva.¹¹ V številnih vaseh, ki so med vojno postale kraji vojaških spopadov oz. bile podvržene topniškemu obstreljevanju, so bile namreč uničene ali vsaj poškodovane tudi lokalne cerkve. Po zbranih podatkih je bilo na ozemlju goriške nadškofije popolnoma uničenih 43 cerkva, 18 jih je bilo težje poškodovanih, 23 pa lažje. (Ricostruzione 1927, 12)¹² Njihova povojna obnova se je financirala iz naslova vojne odškodnine, kar je državnim organom omogočilo veliko vpliva na izbiro arhitekturnih modelov novih cerkva. Kot so že opozorili (sicer redki) raziskovalci te tematike, lahko pri izbiri arhitekturnih slogov novih cerkva prepoznamo tudi ideološko dimenzijo: »Il grandioso lavoro di ricostruzione postbellico fu anche attento a eliminare o a ridurre quanto si riferisse a una cultura architettonica transalpina, come i

- 11 Poleg tega lahko vpliv italijanizacijske politike zaznamo tudi pri nekaterih cerkvah, zgrajenih ali deloma prezidanih v tridesetih letih, a te cerkve so maloštevilne.
- 12 Podatki o tem, katere cerkve so bile obnovljene iz naslova vojne odškodnine, so razvidni iz seznama map v arhivskem fondu Urada za obnovo; ASGO, Ufficio del Genio civile di Gorizia, Atti dell'Ufficio tecnico speciale riparazioni danni di guerra di Gorizia.

coronamenti a bulbo (Farra)¹³ / ... / e a inserire forme venetizzanti (Lucinico, S. Andrea).« (Tavano 1992, 215) Italijanizacijski element sakralne arhitekture na Goriškem moramo torej preučevati znotraj dveh prevladujočih strukturnih dejavnikov – konteksta povojne obnove ter ideoloških opredelitev italijanskih akterjev, predvsem njihovih konceptov kulturne zgodovine tega prostora. V nadaljevanju razprave sta zato pred predstavitvijo izbranih primerov predstavljena oba strukturna dejavnika v povezavi z relevantnim institucionalnim okvirom.

Zgodovinski, institucionalni in ideološki kontekst

Pri preučevanju posegov v podobo kulturne krajine na Goriškem moramo najprej upoštevati stanje, v katerem se je dežela znašla po koncu prve svetovne vojne. Z drugimi besedami, soška fronta je eden najpomembnejših strukturnih dejavnikov, ki so zaznamovali posege v prostor na Goriškem, tudi na področju sakralne arhitekture. O popolni opustošenosti pokrajine po koncu vojaških spopadov jeseni 1917 zgovorno pričajo spomini vračajočih se beguncev: »Koncem oktobra 1917 se je premaknila dveipolletna soška fronta na Piavo. Sredina slovenske Goriške, od Devina na morju do Predela, je bila opustošena, vasi in trgi razrušeni in požgani, polja in nasadi podobni razriti puščavi, prepleteni z bodečo žico in posuti z izstrelki.« (Brecelj 2002, 461) Intenzivno topniško obstreljevanje je dele ob nekdanji frontni črti marsikje spremenilo v nerazpoznaven kup kamenja, od številnih vasi so ostale le še ruševine, tako da jih je bilo treba zgraditi ex

13 Mišljen je zvonik obnovljene cerkve Marijinega vnebovzeta v vasi Farra d'Isonzo v bližini Gorice.

novo. Povojna obnova Goriške je od italijanskih oblasti po eni strani zahtevala precejšnje finančne izdatke,¹⁴ po drugi pa jim je ponujala tudi priložnost preoblikovanja podobe tega ozemlja. Glede na poudarjen značaj lokalnih cerkva kot simbolnih središč urbanih in ruralnih naselij v pokrajini je logično, da se je ideološka dimenzija obnove še posebno jasno izrazila v podobi obnovljenih cerkva. A kateri elementi naj bi zagotavljali želeno ideološko sporočilnost?

Redki dosedANJI raziskovalci te tematike običajno omenjajo »načela Uga Ojettija« kot nekakšno vodilo povojne obnove sakralne arhitekture na Goriškem.¹⁵ Trditev je nekoliko zavajajoča, če jo razumemo v smislu jasnega estetsko-političnega programa, ki bi neposredno usmerjal obnovo na Goriškem. Ugo Ojetti (1871–1946)¹⁶ namreč ni nikoli objavil sistematičnega programa za obnovo. Njegov vpliv je zato potrebno razumeti kot vpliv vodilnega nacionalističnega intelektualca, čigar estetske preference in razumevanje lokalne kulturne dediščine so pomembno sooblikovale delovanje relevantnih

14 Glede na podatke ministrstva za javna dela je bilo v popravilo vojne škode na območju Julijske krajine vloženo 3.100.000.000 lir. (Le opere 1938, 1)

15 Tako npr. Osvald 2002, 124; tudi Castellan 2000, 45.

16 Ugo Ojetti se je rodil v Rimu. Študiral je sicer pravo, deloval pa predvsem kot pisec v številnih nacionalističnih publikacijah in umetnostni kritik. V tem okviru je gojil tesne stike s številnimi vodilnimi umetniki svojega časa. Po začetku vojne je kot prostovoljec vstopil v vojsko, kjer mu je bila zaupana skrb za kulturno dediščino na vojaško ogroženih območjih, leta 1918 je prevzel vodstvo propagandnega oddelka italijanske vojske. Po vojni je ustanovil več revij, posvečenih umetnosti, leta 1930 je postal član Italijanske akademije (*Accademia d'Italia*). Med letoma 1926 in 1927 je deloval tudi kot direktor časopisa *Corriere della Sera*. Politično je podpiral fašistični režim, med drugim je leta 1925 podpisal Manifest fašističnih intelektualcev. (Cerasi 2013)

italijanskih akterjev. Na ozemlju Julijske krajine nasploh ni bil nikoli izdan arhitekturni program z jasnimi estetskimi smernicami, ki bi ga pripravile osrednje pokrajinske ali državne oblasti ter nato dosledno udeležile v praksi. Italijanizacijski element sakralne arhitekture je zato izhajal iz prevladujočih estetskih prepričanj in specifičnega razumevanja kulturne dediščine na Goriškem, kot so ga koncipirali italijanski nacionalistični intelektualci in ga nato uveljavljale različne pristojne institucije.

Na prvem mestu je potrebno izpostaviti vlogo pokrajinske službe za obnovo, *Ufficio provinciale ricostruzioni* (pozneje preimenovana v *Ufficio provinciale regolazioni e architetture danneggiate*), v okviru katere je odločilno vlogo odigral arhitekt Maks Fabiani. Služba je nastala kot pokrajinski urad, ki naj bi občinam pomagal pri pripravi regulacijskih načrtov za obnovo, k čemur je v vojni prizadete občine obvezoval kraljevi dekret št. 1907, sprejet 27. novembra 1921. Načrte je nato morala potrditi pokrajinska uprava (*Giunta provinciale*).¹⁷ Na Goriškem nobena občina razen Gorice in Tržiča (it. Monfalcone) ni imela tehničnega osebja, ki bi lahko pripravilo regulacijske načrte in drugo strokovno dokumentacijo, potrebno za obnovo. Fabiani je v okviru urada deloval do leta 1922 in v tem času s sodelavci izdelal več kot 90 regulacijskih načrtov za obnovo poškodovanih in uničenih mest in vasi na Goriškem. Poleg regulacijskih načrtov poročilo o delovanju urada navaja tudi oddajo 70 načrtov za obnovo poškodovanih ali uničenih javnih stavb (šole, cerkve, upravne stavbe ipd.). (Kolenc 2016, 110)¹⁸ V okviru odprave vojne škode je

17 Celoten dekret je bil leta 1922 ponatisnjen v *Relazione 1922*, 96–98.

18 Poročilo Komisariata za samoupravne zadeve prav tako vsebuje popis izdelanih in začelih načrtov do decembra 1921. V tem času je urad

stroške obnove javnih zgradb prevzela država, kot je poudarjeno tudi v poročilu Komisariata za samoupravne zadeve: »Legittimo è pure l'intervento del R. Governo nell'opera di ricostruzione, dacchè l'art. 36 della legge sul risarcimento dei danni di guerra sancisce la massima della ricostruzione dei beni d'uso pubblico e dei beni patrimoniali dei Comuni, delle Provincie e degli Istituti di pubblica beneficenza a carico dello Stato.« (*Relazione* 1922, 92)

Z vidika oblikovanja relevantnih kulturno-zgodovinskih konceptov, ki so vplivali na obnovo, je bila še pomembnejša vloga Urada za lepe umetnosti in spomenike (*Ufficio Belle Arti e Monumenti*), ki bi ga danes opredelili kot obliko zavoda za spomeniško varstvo. Vodenje urada, ki je bil ustanovljen novembra 1918 v Trstu, so oblasti zaupale arhitektu Guidu Cirilliju (1871–1954). Pristojnosti urada so zajemala vsa področja varovanja kulturne dediščine.¹⁹ Zato je delovanje in izražanje vodilnih italijanskih strokovnjakov na tem področju bistveno za razumevanje posegov v kulturno krajino na Goriškem med svetovnimi vojnami, še posebej na področju sakralne arhitekture, ki je kot celota predstavljala enega najpomembnejših delov lokalne kulturne dediščine.

Za celovito razumevanje pogledov italijanskih odločevalcev je vredno pogledati še nekoliko globlje v preteklost; za varovanje predmetov in stavb z umetniško vrednostjo je bila namreč že poleti 1915 ustanovljena Služba za varovanje kulturne dediščine na zasedenih ozemljih. Vodenje urada je bilo zaupano že omenjenemu novinarju in umetnostnemu

pripravil ali začel delati na 63 regulacijskih načrtih, omenjenih pa je tudi 17 načrtov javnih stavb. (*Relazione* 1922, 106–107)

19 Podrobno o delovanju urada: Spada 2015.

kritiku Ugu Ojettiju. Služba je poskrbela za sistematično umikanje premične dediščine s krajev ob frontni črti, s posebno uredbo je bila, kolikor je bilo to glede na vojne razmere mogoče, zavarovana tudi nepremična kulturna dediščina. (Svoljšak 2003, 69–70) Vzpostavitev posebnega urada, zadolženega za zaščito lokalne kulturne dediščine že med vojno, kaže na pomen, ki so ga italijanske oblasti pripisovale lokalni umetniški zapuščini, kar si lahko vsaj deloma razložimo z ideologiziranim razumevanjem kulturne dediščine. Vrednotenje te je bilo namreč podvrženo ideološkimi merilom, ki so izhajala iz širšega dojetja zgodovinsko-kulturnega značaja obmejnega območja, kar dokazujejo zapisi italijanskih strokovnjakov. Tu je poveden že začetek poročila o razvoju in delovanju Službe za varovanje kulturne dediščine: »Procedendo la nostra conquista in terre politicamente straniere ma storicamente nostre, tutto quello che vi s'incontra di pregevole per l'arte e per la storia, è italiano, salvo qualche infiltrazione d'arte tedesca e tirolese nella conca di Primiero e nell'alta valle del Judrio. Conservare questo patrimonio artistico mobile e immobile e questi documenti d'italianità, era un dovere verso la civiltà e, prima di tutto, verso la patria.« (*La gestione* 1916, 103) Na Goriškem prisotna umetniška dela z večjo vrednostjo so torej od začetka bila razumljena kot dokaz za italijanski značaj tega ozemlja.

Podobno razumevanje umetnosti na Goriškem je jasno razvidno tudi iz zasebnih opažanj Uga Ojettija, kjer je očiten vzvišen in deloma celo prezirljiv odnos do umetniških del, prisotnih na ozemljih, poseljenih s Slovenci. V pismu ženi 21. julija 1915 je zapisal: »Umetnosti od Čedadu naprej, nič. Potrebno se je spustiti do proti morju in do obale, kjer so Italijani, in ne ti ubogi Slovenci, kmetje in omejeni. Vseeno krožim, iščem, nadzorujem.« (Svoljšak 2003, 70) Očitno se to

mnenje kaže tudi v poročilu Generalnega sekretariata za civilne zadeve, v katerem je umetnost na zasedenem ozemlju med Tržičem in Gorico opredeljena kot večinoma nepomembna in okužena s tujim slogom: »Anche in questa parte del Friuli Orientale come nelle altre terre italiane soggette all'Austria, il settecento segnando l'apice della potenza, del fasto, della ricchezza dell'Impero, trasforma purtroppo ed uguaglia tutte le chiese e i palazzi sotto un medesimo stile straniero.« (*La gestione* 1916, 110) Prisotnost redkih pomembnejših umetniških del je bila pripisana vplivu bližnjih Benetk: »Certo il vicino splendore di Venezia settecentesca dette qualche riflesso anche nelle terre del Friuli Orientale che le rimasero fino a Campofornio e nei villaggi più vicini ai suoi confini.« (*La gestione* 1916, 110) V tem pogledu je še posebej izpostavljen značaj lokalne sakralne arhitekture: »Le chiese sono fatte pel gusto slavo, acceso e contadinesco, e solo vi si incontra di notevole qualche buon intaglio in legno d'arte tirolese.« (*La gestione* 1916, 112) Iz zapisov je očitno vzvišen odnos, ki so ga italijanski intelektualci, zadolženi za varstvo lokalne kulturne dediščine, gojili do tistih umetniških del, ki niso ustrezala njihovim estetsko-političnim prepričanjem. Vsa dragocena umetniška dela na območju naj bi bila italijanska, ostala pa niso bila le označena kot umetniško nepomembna, temveč tudi potencialno nevarna, saj so izražala tujo vladavino (»stile straniero«) v tem zgodovinsko italijanskem prostoru.

Ni presenetljivo, da je bila pozornost Cirillija in sodelavcev na področju sakralne arhitekture primarno usmerjena v nadaljevanje raziskav in zaščito antičnih ostalin, predvsem v Ogleju in Gradežu. Najpomembnejša dela so bila izvedena v Ogleju, kjer so nadaljevali z izkopavanji Teodorjeve bazilike iz 4. stoletja, po Cirillijevih načrtih pa je bil urejen tudi trg

pred baziliko in Pokopališče junakov. (Santoboni 2015, 102) Veliko pozornosti je bilo posvečeno tudi Gradežu, kjer se je začela obsežna obnova dveh poznoantičnih cerkva, in sicer bazilike *Santa Maria delle Grazie* in bazilike sv. Evfemije, nekdanje mestne stolnice. V okviru te obnove je bila temeljito preoblikovana oz. nasilno romanizirana predvsem prva cerkev. Restavratorska dela, ki so potekala med letoma 1924 in 1927, so namreč vključevala odstranitev vseh poznejših baročnih dodatkov in celo fresk iz 16. stoletja. (Osvald 2002, 125)²⁰

Kot tretjo merodajno institucijo je potrebno izpostaviti še organizacijo *Opera di soccorso per le Chiese rovinare dalla guerra*. Ta je bila ustanovljena že avgusta 1918 s podporo najvišjih cerkvenih oblasti, njeno delovanje pa so podpirale tudi civilne oblasti ter številni umetniki in drugi donatorji. Namen organizacije je bila pomoč pri čimprejšnji obnovitvi bogoslužja na od vojne uničenih območjih ter pomoč pri obnovi uničenih ali poškodovanih cerkva. V ta namen je organizacija vodila mnogostransko delovanje, kot npr. pomoč pri nabavi nove liturgične opreme. Zavzemala se je tudi za pridobitev novih cerkvenih zvonov, ki so jih avstro-ogrske oblasti med vojno zaradi splošnega pomanjkanja kovin zaplenile in pretopile. Za obnovo sakralne arhitekture je bilo pomembno dejstvo, da je bila v okviru *Opera di soccorso* ustanovljena strokovna komisija, ki naj bi skrbela za ustrezne umetniške norme pri obnovi sakralne arhitekture. Seznam članov komisije zaenkrat ni bilo mogoče ugotoviti, znano pa je, da je z njo sodeloval tudi Ugo Ojetti, ki je predlagal objavo razpisa za izdelavo križevega pota

20 Podrobneje o restavratorskem procesu v Gradežu in Ogleju: Castellan 1988.

»disegnata ed incisa da un artista italiano e degna di essere esposta nelle Chiese Italiane«. Komisija je poleg tega že leta 1919 razpisala natečaj za gradnjo novih cerkva in pripravo liturgičnih pripomočkov, na katerem so sodelovali številni italijanski arhitekti in drugi umetniki, predvsem pa je pregledovala načrte nastale v okviru lokalnih prizadevanj za obnovo. (*Ricostruzione* 1927, 13–14)

Italijanizacijski elementi

Na podlagi ugotovitev iz prejšnjega poglavja so že razvidni nekateri arhitekturni elementi, ki so v tedanjem zgodovinskem kontekstu imeli ideološko oz. italijanizacijsko sporočilnost. Slogovno gledano so bili nezaželeni predvsem tisti arhitekturni elementi oz. slogi, ki naj bi izhajali iz čez-alpskega germanskega kulturnega prostora. Glede na izrazito politizirano razumevanje tu prisotne umetniške dediščine ni presenetljivo, da se je negativno vrednotenje »nemških« arhitekturnih elementov odrazilo tudi konkretno. Te so namreč italijanski odločevalci nadomeščali s tipičnim »italijanskim« slogom, kot so ga seveda sami razumeli. Omenjena težnja je denimo jasno razvidna iz načrta obnove med vojno poškodovane goriške stolnice sv. Hilarija in Tacijana, ki ga je 10. maja 1921 predložila arhitekturna pisarna *Fratelli de Min*: »I concetti che ispirarono la ricostruzione del campanile furono di due ordini; estetico e statico. Esteticamente si ebbe di mira di ridare al campanile la leggerezza elegante che aveva in origine, liberandolo dalle posteriori pesanti strutture che gli erano state sovrapposte, e che imponevano un carattere nordico alla originaria sveltezza italica.« (ASSABPFVG, b. 185, Progetto di restauro e trasformazione del Duomo di Gorizia, 10. 5. 1921)

Kot del »nordijskega karakterja« sakralne arhitekture so tedanji italijanski umetnostni zgodovinarji in arhitekti razumeli gotsko arhitekturo, pa tudi barok in rokoko. Ožje gledano so bili problematični predvsem »čebulasto« zaključeni zvoniki, značilni za številne cerkve v alpskem prostoru. Ker zvoniki poleg tega predstavljajo reprezentativno najizrazitejši del cerkve, ni presenetljivo, da se novozgrajene cerkve od svojih predhodnic pogosto najbolj izrazito ločujejo prav na tem področju. Kot v svoji monografiji *Umetnost v Primorju* ugotavlja France Stele, se zidani zvoniki na Primorskem v večji meri pojavljajo od 16. stoletja dalje. Ločujemo lahko med dvema osnovnima modeloma: zvonike, ki sledijo obliki zvonika beneške cerkve sv. Marka (beneški tip) ali oglejske stolnice (oglejski tip) ter zvonike alpskega tipa, ki so razširjeni predvsem v vzhodnejšem delu dežele, ki meji na Kranjsko oz. ji je dolgo tudi pripadala (idrijska, postojnska in slavinska dekanija). Za »kranjski« tip zvonika je značilna baročna zvončasto-čebulasta streha iz pobarvanih deščic. Poleg tega so se uveljavili tudi hibridni tipi zvonikov. Posebnosti se nanašajo predvsem na streho, kjer je pod vplivom baročnih zgledov tipično zaključno piramido beneškega in oglejskega tipa izpodrinila baročna kovinska »čelada«. (Stele 1960, 58–59)

Beneški zvonik je starejši kot oglejski, saj se je njegova gradnja začela že leta 1329, leta 1417 je bil dozidan vrh v obliki marmornate piramide, na vrhu katere je bil nato leta 1517 postavljen še kip angela. Zvonik je sestavljen iz treh osnovnih delov: spodnji del je vodoravno nerazčlenjen s plitvimi lizenami, ki so zgoraj zvezane z loki. Na vrhu je štirioglat prostor za zvonove, na njem pa štiristrana piramida z angelom. Beneški tip zvonika je značilen predvsem za tista območja, ki so zgodovinsko pripadala Beneški republiki, na ozemlju današnje Slovenije izstopa predvsem Piran, bolj pogost pa

je v hrvaški Istri. Na ozemlju Goriške je prevladoval oglejski zvonik, ki je na prvi pogled precej podoben beneškemu. Po času nastanka je starejši, saj je bil dokončan leta 1549, deloma tudi po vzoru zvonika cerkve sv. Marka v Benetkah. Njegov spodnji pravokotni del je vodoravno razčlenjen, ob prostoru za zvonove pa so značilne dvojne line. Nad prostorom za zvonove se nahaja osmerokoten nastavek s stožčasto streho iz opeke, kar ga tudi razločuje od beneškega tipa zvonika. Kot izpostavlja Stele v posnetkih oglejskega tipa zvonika, tak zaključek pogosto nadomešča osemstrana kamnita piramida. (1960, 58–59)

Zaradi vpliva Ogleja in beneškega kulturnega prostora so na območjih, kjer je potekala povojna obnova, že pred vojno prevladovali zvoniki oglejskega tipa, obstajali pa so tudi primeri alpskih zvonikov. Kot dokazuje prej citirani izsek iz načrta za obnovo goriške stolnice, je bila oblika cerkvenih zvonikov podvržena eksplicitni ideološki presoji. Neustrezni zvoniki so bili v okviru obnove praviloma zamenjani z novimi, pri čemer so se večinoma posluževali prostostojećih zvonikov oglejskega tipa, ki so sorodni beneškemu. Sporočilnost te spremembe je jasna: lokalna sakralna arhitektura naj bi na tak način bila osvobojena okupacije »tujega stila«, hkrati pa je bila s tem poudarjena povezava obravnavanega ozemlja z bližnjim Oglejem kot središče rimske kulture v regiji, posledično pa tudi z Benetkami, od koder je izviral model zvonika oglejske stolnice. Do očitnih sprememb je prihajalo tudi na področju arhitekturnega sloga novih ali obnovljenih cerkva, ki se v številnih primerih radikalno razlikujejo od starejših objektov. Namesto gotskih in (prevladujočih) baročnih cerkva so se arhitekti v okviru povojne obnove posluževali predvsem slogov, povezanih s severno-jadransko beneško

tradicijo, ki naj bi bili tipično italijanski. V praksi je to pomenilo prevlado akademskega historizma v neoromanski izvedbi s posameznimi neobizantinskimi značilnostmi. Za številne cerkve zgrajene v tem kontekstu so značilne tudi opečnate fasade. Na tak način je bil po eni strani odstranjen vpliv osvojenih »stili stranieri«, po drugi pa vzpostavljena povezava s prakrščanskimi bogoslužnimi prostori in rimsko antiko, ki je predstavljala temeljno zgodovinsko referenco vsega nacionalističnega imaginarija. (Castellan 2000, 47; Osvald 2002, 126–127) Glede na navezavo na beneško arhitekturno tradicijo so nove cerkve izražale tudi povezavo z beneškim kulturnim prostorom, kar je tudi sicer bil eden od ciljev italijanskih prostorskih intervencij na Goriškem.

Na tem mestu se postavlja vprašanje, kako je ta proces potekal konkretno. Kot je bilo že nakazano, se je pri postavitvi posameznih cerkva prepletala množica institucionalnih in osebnih dejavnikov. Konkreten potek italijanizacije sakralne arhitekture je zato v nadaljevanju ponazorjen s pomočjo študij izbranih primerov, to je novih cerkva v Ločniku, Vrtojbi in Šempetru pri Gorici, ki so bile obnovljene v okviru ponovne obnove. Končno je analizirana še gradnja cerkve Srca Jezusovega v Gorici, ki je potekala v tridesetih letih in predstavlja primer razvoja oz. modernizacijo prevladujoče neoromanske sakralne arhitekture v nekoliko poznejšem času, ki se je pomikal proti drugi svetovni vojni.

Študije izbranih primerov

Župnijska cerkev sv. Jurija v Ločniku

Ločnik (it. *Lucinico*) je vas, ki leži zahodno od Gorice, na desnem bregu reke Soče. Pred prvo svetovno vojno je bil Ločnik rastoče naselje, ki je štelo 2760 prebivalcev. Prebivalstvo je bilo večinsko italijansko, saj se je po ljudskem štetju leta 1910 kar 2353 opredelilo za uporabnike italijanskega pogovornega jezika. Ne glede na to je v vasi živela tudi slovenska manjšina, ki je štela 229 pripadnikov. (*Spezialortsreportorium* 1918, 9) Vas je med vojno utrpela zelo hudo škodo. Kot je v svojem pregledu vojne škode kulturne dediščine ob nekdanjih bojiščih koncizno zapisal Andrea Moschetti, je bil Ločnik »antico paese che fu raso al suolo«. Ločniška cerkev, posvečena sv. Juriju, je bila popolnoma uničena, z njo pa tudi dragoceni arhiv starodavnega ločniškega dekanata. Arhiv je med drugim hranil darovnico cesarja Henrika IV. (1050–1106), s katero je leta 1077 vas podelil v posest oglejskemu patriarhu. (Moschetti 1931, 50)

Med vojno uničena ločniška cerkev je bila večinoma baročna. Točnega časa gradnje sicer ni mogoče natančno datirati, vemo pa, da je krstilnica izvirala iz 16. stoletja, saj je o tem pričal ohranjen napis,²¹ verjetno se je v tem času začela tudi gradnja cerkve, ki je bila nato dokončana v prvi polovici 17. stoletja. O umetniških zakladih stare ločniške cerkve žal ni mnogo znanega. Vemo, da je dalmatinski slikar Sebastiano De Vita naslikal veliko fresko, ki je zavzemala ves strop glavne ladje, in sicer leta 1771. Prav tako je bila poslikana tudi kupola nad glavnim oltarjem, a tako avtor kot motiv

21 »Hoc opus fieri iussit r. d. Nicolaus Reija plebanus Lucinici MDLXXV.«
Napis je bil uničen med vojnim obstreljevanjem vasi.

poslikave nista znana. Najdragocenejšo umetnino je sicer predstavljala prav tako uničena podoba sv. Lucije, delo znane beneškega slikarja Palma Mlajšega (1548/1550–1628).²² (Moschetti 1931, 50–52)

Popolno uničenje stare cerkve je po koncu vojne sprožilo prizadevanja za izgradnjo novega bogoslužnega prostora. V ta namen so na začetku uporabljali pokopališko kapelo, avgusta 1920 pa so v vasi postavili začasno leseno cerkev. Cerkvene oblasti so si že od leta 1919 aktivno prizadevale za izgradnjo nove cerkve, pri čemer so se obrnile na državo, ki naj bi gradnjo nove cerkve pokrila iz sredstev za povračilo vojne škode. Glede na ogromne potrebe po obnovitvenih delih, ki so se po vojni pojavile na Goriškem, prve prošnje, poslane že konec leta 1919, niso bile uspešne. Leta 1921 je Maks Fabiani v okviru svojega delovanja v Uradu za obnovo izdelal načrt za novo cerkev, ki je kot eden od dosežkov naveden v poročilu o delovanju Komisariata za samoupravne zadeve Goriške. (*Relazione* 1922, 107) Fabiani si je novo cerkev zamislil v slogu beneške renesanse, cerkev je zasnoval po navdihu beneške *Santa Maria dei Miracoli*.²³ Fabiani ni le pripravil načrta za cerkev, temveč je novo zgradbo zasnoval v skladu s svojim regulacijskim načrtom za preureditev porušenega Ločnika. Cerkveni zvonik, ki ga je postavil nekoliko pred cerkveno ladjo, bi idealno zapiral glavni trg.²⁴

22 Palma Mlajši (s pravim imenom Iacopo Negretti) predstavlja pomembnega predstavnika beneške šole slikanja. Slogovno je izhajal iz Tintorettove šole. V času svojega delovanja je sodil med najpomembnejše beneške slikarje.

23 Cerkev se nahaja v *sestieru* Cannaregio in predstavlja enega najlepših primerov zgodnje beneške renesanse. Zgrajena je bila med letoma 1481 in 1489 po načrtih Pietra Lombarda.

24 Celoten regulacijski načrt s komentarjem: Pozzetto 1997, 249.

Fabianijev načrt ni bil izveden zaradi nasprotovanja Guida Cirillija, ki naj mu ne bi bil všeč predlagani slog načrtovane cerkve. Po Cirillijevem nasprotovanju je projekt zavrnila tudi komisija organizacije *Opera di soccorso*. (Kuzmin 2010, 6) Glede pravih razlogov, ki so vodili k zavrnitvi Fabianijevega projekta, lahko zgolj ugibamo. Morda se Fabianijeva beneška renesansa preprosto ni vklapljala v koncept navezave na starokrščansko umetnost, ki je prevladovala v povojnem obdobju, morda pa je glavni razlog preprosto v nasprotovanju Guida Cirillija, ki Fabianiju osebno ni bil naklonjen. Vsekakor je projekt propadel, v Ločniku pa se je pod vodstvom župnika Pietra Mossetiga nadaljevalo prizadevanje za gradnjo nove cerkve. Nov načrt je pripravil arhitekt Annibale Zucchini (1891–1970) iz Ferarre; komisija *Opera di soccorso* je načrt potrdila, a se je izvedba zataknila pri finančnih omejitvah. Predvidena cena gradnje je namreč precej presegala ocenjeno vrednost vojne škode, tako da je izvedbo načrta zavrnila finančna uprava prefekture v Trstu. Gradnja nove cerkve se je na ta način ponovno zavlekla, župnik se je konec novembra 1923 s prošnjo za pomoč obrnil na *Ufficio Consorzi fra danneggiati di Guerra*. Komisar omenjenega urada se je nato obrnil na goriško podprefekturo s prošnjo za pospešitev postopka, pri čemer je povedno, da se je skliceval na italijanski značaj Ločnika, ki naj bi bil »comune totalmente italiano«. (ASGO, CCGLIT, b. 45, f. 294, Pismo generala Maggiorottija goriški podprefekturi, 30. 11. 1923) Po tej intervenciji je zares prišlo do rešitve, saj je Urad za obnovo izdelavo načrta poveril Alfredu Silvestriju iz kraja Mariano del Friuli, ki je januarja 1924 že pripravil načrt. Na javnem razpisu za gradnjo cerkve je zmagalo tržaško podjetje Liebman & Mayer, ki se je dela zavezalo opraviti za 576300 lir v roku enega leta od podpisa pogodbe. Temeljni kamen je bil postavljen 10. avgusta 1924, cerkev pa je 30. maja 1926 blagoslovil goriški nadškof Frančišek Borgia Sedej (1854–1931).

Nova ločniška cerkev je neromanska triladijska bazilika s polkrožno apsidno in ravnim kasetiranim lesenim stropom. Pred ladijsko telo je postavljen portikat, ki se odpira le s tremi loki v osrednjem delu. Zvonik oglejskega tipa je prostostoječ. Cerkev deluje monumentalno, k čemur prispeva tudi opečnata fasada s posameznimi kamnitimi vložki. Notranjost cerkve sta v enakem slogu opremila gradiški kipar Giovanni Battista Novelli (1879–1965) in domači slikar Leopoldo Perco (1884–1955). Kot celota nova ločniška cerkev sv. Jurija s svojo neoromansko arhitekturo predstavlja tipičen primer arhitekturnega historizma, značilnega za italijansko poveljno obnovo goriške sakralne arhitekture. Avtorstvo ločniške cerkve je bilo predmet številnih razprav. Cerkev so zaradi njenega pojavljanja v okviru poročila o delovanju Komisariata za samoupravne zadeve in slogovnih podobnosti s cerkvijo v Šempetru pri Gorici večkrat pripisovali Maksu Fabianiju. Tako mnenje je zastopal Marco Pozzetto, ki je pri tem zapisal, da naj na Goriškem v tem času ne bi bilo nobenega drugega arhitekta, ki bi si drznil zamenjati baročni original s hibridnim historizmom. (1997, 265) Trditev je danes glede na boljše poznavanje favoriziranja neoromanskega sloga neprepričljiva. Sklicujoč se na sorodnosti s šempetrsko cerkvijo sv. Petra, je podobno domnevo podala tudi Monika Osvald, ki sicer omenja Silvestrijevo vlogo, a sklepa, da je slednji zgolj priredil že obstoječi Fabianijev načrt. (2002, 129) Glede na kasnejše raziskave o prvotnem Fabianijevem načrtu se danes zdijo te trditve presežene. Upoštevajoč standardne arhitekturne rešitve in ne najbolj posrečeno urbanistično umestitev nove cerkve, ki odstopa od Fabianijevega regulacijskega načrta, se zdi najbolj verjetno, da je avtor cerkve res Alfredo Silvestri.

Župnijska cerkev Srca Jezusovega v Vrtojbi

Slovenska vas Vrtojba je razvlečeno naselje, ki leži na ravnini med Šempetrom in Mirnom. Vas je bila pred prvo svetovno vojno sestavljena iz dveh zaselkov, v katerih sta stali dve baročni cerkvi: cerkev sv. Jožefa v Zgornji Vrtojbi in cerkev sv. Janeza Krstnika v Spodnji. Poleg tega sta v okvir vrtojbenske duhovnije²⁵ zgodovinsko sodili še cerkvica sv. Ota na istoimenskem hribu vzhodno od vasi in kapela sv. Pavla. Zadnja dva bogoslužna objekta sta propadla že dolgo pred prvo svetovno vojno. (Vetrih 1994, 7–9) Med vojno se je po padcu Gorice Vrtojba znašla na prvi frontni črti, tako da je bila skorajda zravnana z zemljo. Cerkvi sv. Jožefa in sv. Janeza Krstnika sta bili med vojno prav tako popolnoma uničeni. (Moschetti 1931, 60)²⁶

Za obnovo cerkve v Vrtojbi je bil velikega pomena Fabianijev regulacijski načrt, ki je bil pripravljen 30. junija 1920. Načrt je namreč predvideval gradnjo ene same cerkve, ki naj bi stala približno na sredini med obema zaselkoma ob glavni cesti. Očitno je, da je Fabiani tako hotel vas združiti okrog enega samega verskega središča. (Pozzetto 1997, 247) Za takšno rešitev se je zavzemal tudi vrtojbenski vikar Franc Švara, a so vaščani temu nasprotovali, saj so želeli obnovitve obeh cerkva na prvotnem kraju. Tem razpravam je naredil konec dopis goriškega vicekomisarja z dne 22. aprila 1922, s katerim je bila dokončno sprejeta odločitev o gradnji ene

25 Vrtojba je prvotno sodila pod župnijo Šempeter, v 19. stoletju je postala vikariat z lastnim duhovnikom v okviru šempetrške župnije. Samostojna župnija je bila v Vrtojbi ustanovljena leta 1935.

26 Moschetti sicer napačno navaja lokaciji obeh cerkva, in sicer naj bi cerkev sv. Janeza Krstnika stala v Zgornji Vrtojbi (»Vertoiba superiore«), cerkev sv. Jožefa pa v Spodnji (»Vertoiba inferiore«).

same cerkve. Komisar se je pri tem skliceval na Fabianijev regulacijski načrt. Z gradnjo ene same cerkve za celotno vas naj bi se izognili sporom med prebivalci obeh zaselkov, poleg tega so k temu silili tudi ekonomski razlogi, saj bi bila gradnja dveh cerkva bistveno dražja. Dovolj velika cerkev naj bi tudi popolnoma odgovarjala vsem duhovnim potrebam lokalnih prebivalcev: »È quindi giusto che rimanga ferma ed irrevocabile la decisione presa, che nel Comune di Vertoiba sia costruita una chiesa sola, nel centro dei due paesi, adatta per i bisogni di tutta la popolazione.« (Osvald 2002, 131)

Čeprav je vicekomisarjeva odločitev temeljila na utilitarnih razlogih, je njegova intervencija vendarle pomembna za razumevanje povojne obnove sakralne arhitekture. Jasno namreč dokazuje, v kolikšni meri so lahko državne oblasti vplivale na potek obnove cerkva ob nekdanji soški fronti. Nova cerkev v Vrtojbi je bila zgrajena hitreje kot tista v Šempetru, čeprav so se dela tudi tu zavlekla. Že 17. marca 1923 je bila na prefekturo v Trstu namreč oddana vsa dokumentacija za začetek gradnje, a gradnja se je začela šele 8. septembra 1924. Cerkev je nadškof Sedej nato posvetil 13. decembra 1925, zvonik pa je bil dokončan naslednjega leta. Cerkev Srca Jezusovega je zgrajena v tipičnem neoromanskem slogu. Po svoji obliki je triladijska bazilika, ki jo zaključuje polkrožna apsida, v notranjosti pa ima odprto leseno ostrežje. Fasada je deloma opečnata s poudarjenimi lizenami. Zvonik je zelo podoben tistemu v Ločniku, saj je prav tako prostostoječ in oglejskega tipa, postavljen v ravni črti s fasado, le da na epistelski strani cerkve. (Osvald 2002, 131) Apsido bi glede na prvoten načrt moral krasiti mozaik, a do njegove izvedbe ni nikoli prišlo, saj je bila sprejeta odločitev za (cenejšo) poslikavo. Glede tega so potekali tudi pogovori s slikarjem Tonetom Kraljem, ki pa so propadli, saj je njegove predloge zavrnil

goriški škofijski ordinariat. Poslikava je bila zato zaupana italijanskemu slikarju Pinu Casariniju (1897–1972) iz Verone, ki je naslikal simbole štirih evangelistov, nad katerimi se dviguje podoba Srca Jezusovega. Stensko sliko so domačini zavračali, tako da je bila po drugi svetovni vojni prebeljena in nadomeščena s Kraljevo sliko. (Vetrih 1994, 26–28).

Avtorstvo cerkve v Vrtojbi ni sporno. Iz številnih ohranjenih dokumentov je namreč jasno, da je načrte pripravil arhitekt Radovič.²⁷ Slednji je v dopisu tudi utemeljil svojo odločitev: »Slog, ki ga je izbral projektant, je nekoliko modernizirana romanika, ki s svojo prostornino in obliko najbolj ustreza sakralni zgradbi. Razen tega ima ta slog to prednost, da za svojo izvedbo ne zahteva pretiran svot, kar je treba vsekakor upoštevati z ozirom na omejeno kritje, ki ga zagotavlja ocena škode, ki sta jo utrpeli porušeni cerkvi. Končno, odločitev za romaniko dopušča, da cerkev ohrani rustikalni značaj, kar zelo ustreza naselju. /... / Struktura je preprosta in resna, samo apsida bo kot prve krščanske cerkve dekorirana z mozaiki.« (Vetrih 1994, 23) V pravkar omenjenem sporočilu je vsekakor zanimivo izrecno sklicevanje na antično sakralno arhitekturo, kar je v skladu s siceršnjim poudarjanjem pomena antike v povojnem zgodovinskem kontekstu.

Župnijska cerkev sv. Petra v Šempetru pri Gorici

Podobno kot v Ločniku je tudi vprašanje avtorstva načrtov za novo cerkev sv. Petra v Šempetru pri Gorici doslej že sprožilo več razprav. Avtorstvo cerkve je v zadnjih letih s

²⁷ Radovičevo ime ni nikjer zabeleženo, tako da je njegova popolna identifikacija zaenkrat nemogoča.

čedalje večjo gotovostjo pripisano Maksu Fabianiju, čeprav je Pozzetto, doslej najtemeljitejši preučevalec Fabianijeva dela, opozoril le na Fabianijev regulacijski načrt za Šempeter. (1997, 246) Za njim se je za Fabianijevo avtorstvo nove šempetrske cerkve zavzela Liliana Mlakar (2000), za njo pa je to tezo zagovarjala Monika Osvald. (2002) V novejši raziskavi se temu mnenju pridružujeta tudi Hrausky in Koželj. (2010, 156–157) Ne glede na avtorstvo tudi šempetrska cerkev predstavlja tipičen primer povojne neoromanike oz. načrtnega odstranjevanja originalne baročne arhitekture.

Prvotna cerkev, posvečena sv. Petru, je v Šempetru verjetno stala že v 12. stoletju, a o tej stavbi ni ohranjenih nobenih informacij. Okrog leta 1425 jo je nadomestila poznogotska cerkev, ki je bila kasneje temeljito barokizirana, precejšnje predelave pa so se odvijale tudi v 19. stoletju.²⁸ Cerkev je bila med vojno težko poškodovana, a je župniku pred začetkom obstreljevanja uspelo rešiti nekaj najdragocenejše opreme, predvsem dva marmornata angela adoranta iz glavnega oltarja, izdelana na začetku 18. stoletja. (Moschetti 1931, 60) Zaradi hude poškodovanosti je bilo potrebno cerkev zgraditi na novo. Podobno kot drugod je stroške krila italijanska država iz naslova vojne odškodnine. Zaradi velikih stroškov obnove po vojni se je gradnja nove cerkve precej zavlekla, kar morda lahko pripišemo tudi slovenskemu značaju Šempetra.²⁹ Postavitev nove cerkve je potrebno razumeti v širšem kontekstu preobrazbe središča naselja; regulacijski načrt za med vojno porušeni Šempeter je že na začetku dvajsetih let pripravil Maks Fabiani, ki je leta 1928 prejel tudi naročilo

28 Podrobno o značilnostih šempetrske cerkve pred prvo svetovno vojno: Osvald 2010.

29 Ne smemo pozabiti, da se je gradnja v italijanskem Ločniku začela že leta 1924, v Šempetru pa šele 1928.

za obnovo Coroninijevega dvorca v središču Šempetra. Fabiani je glavni trg načrtal v obliki pravičnega pravokotnika, nad katerim dominira mogočna nova cerkev, postavljena pravokotno na trg. Zvonik je ločen od cerkvene ladje, a je z njo povezan z vhodno lopo. Zvonik je postavljen proti osi, ki povezuje obnovljen dvorec Coronini z glavnim trgov. Na tej strani je Fabiani načrtoval tudi park, ki se nadaljuje proti parku pred vilo. Ta je bila med vojno skorajda popolnoma uničena. Družina Coronini je zato po vojni stavbo prodala državi, lokalne oblasti pa so obnovo zaupale Fabianiju. Ta je stavbi dodal prizidka in jo tako povezal s stranskima gospodarskima poslopljema. Poleg tega je na pročelni strani namesto zunanlega stopnišča postavil obokano loggio s teraso na strehi. Spremenil je tudi kompozicijo oken na glavni fasadi po Palladijevih proporcih. Na streho je postavil značilen renesančni nastavek, ki posnema tistega na vili Medici v kraju Poggio a Caiano v Toskani, delo renesančnega arhitekta Guiliana a Sangalla. (Pozzetto 1997, 246; Hrausky in Koželj 2010, 154) Dosedanje študije tega ne izpostavljajo, a očitno je, da je Coroninijev dvorec s tem dobil mnogo bolj »italijanski« videz.

Nova cerkvena stavba se lepo vklaplja v tako preoblikovano urbano jedro. Avtorstvo načrta lahko po vsej verjetnosti prav tako pripišemo Fabianiju. Poleg uspešne postavitve nove cerkve v preurejeno mestno središče na to kažejo tudi njegove inicialke na načrtu nove cerkve, ki ga je goriški Tehnični urad za obnovo priložil prošnji za gradbeno dovoljenje, vloženi 12. maja 1928 pri goriški mestni upravi. Pri prošnji je zanimiv predvsem pripis na hrbtni strani, ki je spremljal uradno odobritev gradnje: »Parere favorevole: 1) La trifora della facciata sarebbe da sostituirsi con un rosone più caratteristico; 2) Data l'esistenza del Palazzo Coronini

prospettante sulla piazza l'area attorno la chiesa sarebbe da adibirsi a piazza con piante basse.» (Osvald 2010, 130) Napis najprej dokazuje, da so se lokalne oblasti aktivno vključevale v obnovo sakralne arhitekture na Goriškem, saj se izdana navodila ne nanašajo zgolj na postavitev cerkve v prostoru, temveč predpisujejo tudi arhitekturne elemente. V skladu z navodili danes pročelje cerkve v Šempetru zares krasi tipična romanska rozeta namesto prvotno predvidene trifore. Z izjemo tega detajla ni presenetljivo, da je nova cerkev ustrezala zahtevam italijanskih oblasti. Fabiani je novo cerkev sv. Petra namreč zasnoval v tipičnem neoromanskem slogu, značilnem za italijansko povojno obnovo. Cerkev je enoladijska stavba s polkrožno apsidno in ravnim lesenim stropom. Podobno kot številne ostale cerkve na Goriškem, zgrajene v času povojne obnove, tudi cerkev v Šempetru zaznamujejo opečnata fasada s kamnitimi vložki, ločna okna in uporaba oboka. Poleg cerkve je postavljen prostostoječi zvonik oglejskega tipa. Portal je zavarovan z vhodno lopo, nad katero je bila skladno z navodilom namesto prvotne trifore zgrajena »značilna rozeta«. Nad stranskim vhodom je pod triforo postavljen kamnit nadstrešek na kamnitih konzolah, pod njim pa se nahaja kip beneškega leva, ki ga je izdelal gradiški kipar Giovanni Battista Novelli, ki je izdelal tudi drugo kiparsko opremo. Likovno je tudi cerkev v Šempetru opremil slikar Leopoldo Perco. (Hrausky in Koželj 2010, 156–158) Gradnjo šempetrske cerkve je izvedlo podjetje Constantino Constantini iz Gorice, ki je pogodbo o gradnji podpisalo 10. maja 1928. Dela so bila nato končana približno v dobrem letu, tako da je novozgrajeno cerkev 17. novembra 1929 posvetil goriški nadškof Frančišek Borgia Sedej, o čemer priča napis v cerkvi.

Cerkev Srca Jezusovega v Gorici

Po predstavitvi treh cerkva, obnovljenih v okviru povojne obnove, je podrobnejše analize vredna še ena od največjih cerkva na Goriškem, zgrajenih v tridesetih letih, in sicer cerkev Srca Jezusovega v Gorici. Gradnja te stavbe ni bila povezana s procesom odprave vojne škode, temveč je predstavljala dopolnitev prizadevanj za gradnjo nove goriške cerkve, ki izvirajo iz 19. stoletja. Gre za enega od osrednjih primerov sakralne arhitekture na Goriškem, zgrajene v času fašizma, hkrati pa je to tudi primer cerkve, ki ni bila zgrajena v okviru povojne obnove, kar je bistvenega pomena za ustvarjanje celovitejšega pregleda nad goriško sakralno arhitekturo v času italijanske oblasti.

Cerkev Srca Jezusovega stoji na *Via Brigata Casale* jugozahodno od mestnega središča. Njena gradbena zgodovina je zelo pestra. Načrti za gradnjo nove cerkve so se začeli že proti koncu 19. stoletja. Pogojeni so bili z rastjo mestnega prebivalstva v predelu ob železniški postaji jugozahodno od starega mestnega središča. Leta 1890 je bila podpisana peticija za gradnjo nove cerkve, naslednjega leta je bil ustanovljen gradbeni odbor, ki je izdelavo načrtov poveril Antoniu Lasciacu (1856–1946). Lasciac je cerkev zasnoval v kombinaciji romanskega in gotskega sloga, vendar njegov načrt zaradi finančnih in birokratskih težav ni bil izveden.³⁰ Z gradnjo so začeli šele decembra 1911 pod vodstvom arhitekta Alessandra Picha, vendar je dela prekinil začetek

30 Cerkev naj bi bila po prvotnem načrtu zgrajena do leta 1898, ko je cesar Franc Jožef praznoval petdeseti jubilej svojega vladanja. Zaradi številnih finančnih in birokratskih težav ter požara, ki je uničil večino že zbranega gradbenega materiala, pa tedaj niso še niti pričeli z gradnjo.

vojne. Načrti za dokončanje cerkve so ponoven zagon dobili po koncu vojaških spopadov, ko se je na pobudo nadškofa Sedeja oblikoval nov odbor, ki je ocenil, da je prvotni projekt preobsežen. Predelavo projekta so najprej zaupali arhitektu Emiliu Pelicanu, po 1928 pa je delo prevzel Maks Fabiani, ki se je različnim rešitvam nato posvečal dolga leta. Fabiani je v začetku najprej načrtoval, da bi cerkev Srca Jezusovega postala »cerkev-kostnica« (*tempio-ossario*), v kateri bi bili pokopani posmrtni ostanki padlih italijanskih vojakov iz okoliških vojaških pokopališč. V tem oziru je pripravil več arhitekturnih rešitev, ki nato niso bile realizirane zaradi nasprotovanja vodstva italijanskega urada za ureditev vojaških pokopališč in italijanskih nacionalistov.³¹ Do ponovnega zagona pri gradnji je prišlo šele leta 1934 po prihodu novega nadškofa Carla Margottija (1891–1951).³²

Realizirana cerkev predstavlja kronološko gledano že četrti Fabianijev načrt. Strokovnjaki poudarjajo, da je cerkev ena Fabianijevih najboljših arhitekturnih rešitev, saj je uspešno združil že zgrajene neogotske elemente in jih vključil v novo celoto. Cerkev je zasnovana kot triladijska romanska bazilika s prečno ladjo in dvema stranskima kapelama. Podobno kot številne ostale novogradnje iz dvajsetih let je večinoma opečnata, vendar je Fabiani zaradi varčevanja izkoristil že postavljene betonske zidove in stebre. Opečnata nadgradnja je jasno vidna na fasadi, še bolj pa v notranjosti, kjer je neogotske stebre nadzidal z opečnatimi loki in nadnje postavil lesen kasetiran strop. Na tak način je poudaril vtis

31 Podrobno o teh neuspešnih prizadevanjih: Pin 2015, 116–117.

32 Margotti je vodenje goriške nadškofije prejel 25. julija 1934; prejšnji goriški nadškof Frančišek Borgia Sedej je sicer odstopil že oktobra 1931, a je v vmesnem času nadškofijo vodil apostolski administrator Giovanni Sirotti.

starokrščanske bazilike, pri katerih so pogosto uporabljali starejše že rabljene stebre. Opečnato fasado je kombiniral s kamnitimi vložki, značilnost cerkve pa je tudi monumen-talen balkon nad glavnim vhodom. (Pozzetto 1997, 326–327; Hrausky in Koželj 2010, 176–177)

Cerkev so posvetili 15. junija 1938, čeprav tedaj še ni bila popolnoma dokončana. Opremo so nato dodajali postopoma, zadnja večja dela so potekala po letu 1970, ko je bil položen marmornat tlak, uredili pa so tudi zimsko kapelo in krstilnico. Fabianijev načrt ni bil nikoli v celoti realiziran, saj je arhitekt predvidel tudi gradnjo zvonika v obliki nizke pira-mide. Slogovno gledano predstavlja cerkev Srca Jezusovega nadaljevanje neoromanske arhitekture, značilne za sakralno arhitekturo v okviru povojne obnove. S svojo končno obliko v marsičem predstavlja vrhunec Fabianijevega posvečanja temu slogu, ki mu je v primerjavi z akademskim historizmom cerkve sv. Petra v Šempetru tu dal modernejši izraz. Monika Osvald ugotavlja, da cerkev vsebuje nekatere znake sočasne arhitekture italijanskega racionalizma. (2002, 130-131) Cerkev tako predstavlja zanimiv primer nadaljnjega razvoja povojne neoromanike, ki se je ohranila tudi v tridesetih letih, a v modernizirani obliki. Vprašanje, ali je to rezultat Fabianijevih osebnih estetskih preferenc ali nadaljevanje povojnega boja proti »tujki« sakralni arhitekturi, zaenkrat ostaja odprto.

Zaključek

V članku je predstavljen proces italijanizacije sakralne arhi-tekture na Goriškem v času med obema svetovnima vojna-ma, ko je pokrajina sodila v okvir Kraljevine Italije. Italijani-zacijska dimenzija se je odražala predvsem v tistih cerkvah,

ki so bile obnovljene oz. ponovno zgrajene v okviru poveljne obnove pokrajine. Italijanski odločevalci so lahko odločilno vplivali na ta proces, saj je bila obnova financirana iz sredstev vojne odškodnine, ki jih je zagotavljala država. Kot je bilo predstavljeno, je italijanizacija sakralne arhitekture vsebinsko pomenila predvsem odstranjevanje srednjeevropskih arhitekturnih vplivov, kot so npr. čebulasti zvoniki. Slogovno je bil splošno nezaželen barok. Večina novih cerkva je bila obnovljena v neoromanskem historicističnem slogu z neobizantinskimi in beneškimi značilnostmi. Na ta način je bila vzpostavljena povezava z latinsko kulturno tradicijo in starokrščansko umetnostjo, posledično pa tudi rimsko antiko, ki je predstavljala temeljno referenčno točko kulturnozgodovinske koncepcije tega prostora v nacionalističnem diskurzu.

Obenem je treba izpostaviti, da je bila sporočilnost goriške katoliške sakralne arhitekture v tem času, tudi cerkva obnovljenih v »italijanskem« slogu, pravzaprav večplastna. Cerkve so namreč zaradi narodnoobrambnega delovanja slovenske katoliške duhovščine bile tudi kraj simbolnega protifašizma. Učenje verouka v slovenskem jeziku, slovenske nabožne pesmi, pridige in druge pobožnosti – vse to je bilo v tedanjem političnem kontekstu izrazito politično subverzivno delovanje.³³ Posebno v zadnjem času je bilo poglobljeno tudi spoznanje o protifašističnem značaju nekaterih cerkvenih objektov kot takih. V skladu s tem, kar je v novejši raziskavi ugotovil Egon Pelikan, so številne cerkve na Goriškem s poslikavami slovenskega slikarja Toneta Kralja postale kraj unikatne označbe prostora, v kateri se v bibličnih motivih in hagiografskih prizorih razkriva jasna slovenska

33 O delovanju slovenske duhovščine na Primorskem je pomembna sintetična raziskava Egon Pelikana. (2002)

nacionalna in protifašistična sporočilnost. (Pelikan 2016) Skratka, sporočilnost sakralne arhitekture na Goriškem v času italijanske oblasti je bila izrazito večplastna, posamezni pomenski odtenki so se združevali v fascinantno kontradiktorno celoto. Prav zato predstavlja še posebno zanimiv primer arhitekturne govornice, ki bi si zaslužil večjo pozornost različnih humanističnih disciplin.

Reference

Arhivski viri

Archivio di Stato di Gorizia (ASGO), Ufficio del Genio civile di Gorizia, Atti dell'Ufficio tecnico speciale riparazioni danni di guerra di Gorizia.

Archivio di Stato di Gorizia (ASGO), Commisariato Civile Gorizia, Longatico, Idria, Tolmino (1918–1926) (CCGLIT), b. 45, f. 294, Pismo generala Maggiorottija goriški podprefekturi, 30. 11. 1923.

Archivio storico di Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio del Friuli Venezia Giulia (ASSABPFVG), b. 185, Progetto di restauro e trasformazione del Duomo di Gorizia, 10. 5. 1921.

Objavljeni viri

Brecelj, Anton. 2002. Ob prevratu na Goriškem. V: Goriški spomini. Sodobniki o Gorici in Goriški v letih 1830–1918, 461–466. Ur. Marušič, Branko. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

Moschetti, Andrea. 1931. I danni ai monumenti e alle opere d'arte delle Venezie nella guerra mondiale MCMXV – MCMXVIII, zv. 4. Benetke: Istituto federale delle casse di risparmio delle Venezie.

La gestione dei servizi civili. Relazione. Fascicolo I. 1916. Videm: R. Esercito Italiano. Comando Supremo. Segretariato generale per gli Affari Civili.

Le opere pubbliche nella Venezia Giulia 1918–1938. 1938. Rim: Ministero dei lavori pubblici.

Relazione sull'attività svolta nel triennio. Novembre 1918 – Dicembre 1921, zv. 1, I–IV. 1922. Gorica: Tipografia Sociale.

Ricostruzione delle terre danneggiate. Appunti e dati. 1927. Benetke: Istituto federale di credito per il risorgimento delle Venezie.

Spezialortsrepertorium der Österreichischen Länder. Bearbeitet auf Grund der Volkszählung vom 31. Dezember 1910. Österreichisch-Illyrisches Küstenland. 1918. Dunaj: Verlag der K. K. Hof- und Staatsdruckerei.

Literatura

Castellan, Francesco. 1988. La selezione dei beni culturali. Archeologia e restauro nelle basiliche di Aquileia e Grado. Milano: F. Angeli.

Castellan, Francesco. 2000. A Gorizia, l'architettura ha da essere italiana? V: Il Novecento a Gorizia. Ricerca di una

Identità. Urbanistica e architettura, 45–109. Benetke: Marsilio Editore.

Cattaruzza, Marina. 2007. L'Italia e il confine orientale. Bologna: Società editrice Il Mulino.

Cerasi, Laura. 2013. Ogetti, Ugo. V: Dizionario biografico degli italiani, 79. Rim: Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

Čermelj, Lavo. 1965. Slovenci in Hrvatsje pod Italijo med obema vojnama. Ljubljana: Slovenska matica.

Dato, Gaetano. 2014a. Redipuglia: il sacrario e la memoria della Grande guerra: 1938–1993. Trst: Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli Venezia Giulia.

Dato, Gaetano. 2014b. Lineamenti storiografici, memorie pubbliche e miti all'origine del sacrario di Redipuglia. La fondazione di un tempio della nazione. *Acta Histriae* 22, št. 3: 695–714.

Dogliani, Patrizia. 2010. Redipuglia. V: I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita, 421–436. Ur. Isnenghi, Mario. Rim, Bari: Laterza.

Eco, Umberto. 2005. *Function and Sign: The Semiotics of Architecture*. V: *Rethinking Architecture: a Reader in Cultural Theory*, 182–202. Ur. Leach, Ned. London, New York: Routledge.

Fabi, Lucio. 1996. Redipuglia. Storia, memoria, arte e mito di un monumento che parla di pace. Trst: Lint.

Fiore, Anna M. 2015. Il sacrario di Redipuglia di Greppi e Castiglioni. 1936–1938. V: *Le pietre della memoria. Monumenti sul confine orientale*, 133–153. Ur. Nicoloso, Paolo. Videm: Gaspari.

Horlacher, Stefan. 2013. Semiotik. V: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, 686–688. Ur. Nünning, Ansgar. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Hrausky, Andrej; Koželj, Janez. 2010. Maks Fabiani: Dunaj, Ljubljana, Trst. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Kacin-Wohinz, Milica. 1972. Primorski Slovenci pod italijansko zasedbo 1918–1921. Maribor: Obzorja; Trst: Založništvo tržaškega tiska.

Kacin-Wohinz, Milica; Pirjevec, Jože. 2000. *Zgodovina Slovencev v Italiji 1855–2000*. Ljubljana: Nova revija.

Kacin-Wohinz, Milica; Verginella, Marta. 2008. *Primorski upor fašizmu: 1920–1941*. Ljubljana: Slovenska matica.

Klabjan, Borut. 2014. Fašistični Trst: tržaška kulturna krajina v času med svetovnjima vojnama. *Studia historica slovenica* 14, št. 2/3: 593–607.

Klabjan, Borut. 2018. Erecting fascism: nation, identity, and space in Trieste in the first half of the twentieth century. *Nationalities papers: the journal of nationalism and ethnicity* 46, št. 6: 958–975.

Klavora, Marko. 2016. Topika fašizma v memoriji prebivalcev zgornjega Posočja (prvi del). *Goriški letnik: zbornik Goriškega muzeja* 39/40: 153–169.

Kolenc, Nataša. 2016. Arhitekt Maks Fabiani in povojna obnova Goriške po 1. svetovni vojni. V: *Begunci: slovenski begunci s soške fronte*, 106–115. Ur. Klavora, Marko; Beguš, Ines. Nova Gorica: Goriški muzej.

Kuester, Martin. 2013. Zeichen und Zeichensystem. V: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, 817–818. Ur. Nünning, Ansgar. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Kuzmin, Diego. 2010. La chiesa di Lucinico secondo Max Fabiani. *Lucinis* 35: 6–7.

Mlakar, Liliana. 2000. La chiesa di San Pietro presso Gorizia. *Borc san Roc* 12: 53–62.

Norberg-Schulz, Christian. 1974. *Meaning in Western architecture*. London: Studio Vista.

Osvald, Monika. 2002. Spomeniško varstvo in obnova Goriške po prvi svetovni vojni: arhitekt Maks Fabiani (1865–1962) ter cerkve v Ločniku, Šempetru pri Gorici in Vrtojbi. *Acta historiae artis Slovenica* 7: 123–134.

Osvald, Monika. 2010. Župnijska cerkev sv. Petra v Šempetru pri Gorici. V: *Župnija Šempeter pri Gorici skozi stoletja*, 129–178. Ur. Poljšak Furlan, Mateja. Šempeter pri Gorici: Župnija Šempeter.

Pelikan, Egon. 2002. Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom: primorski krščanski socialci med Vatikanom, fašistično Italijo in slovensko katoliško desnico – zgodovinsko ozadje romana Kaplan Martin Čedermac. Ljubljana: Nova revija.

Pelikan, Egon. 2016. Tone Kralj in prostor meje. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Pin, Loredana. 2015. L'ossario di Oslavia di Venturi. 1930–1938. V: *Le pietre della memoria. Monumenti sul confine orientale*, 113–131. Ur. Nicoloso, Paolo. Videm: Gaspari.

Pozzetto, Marko. 1997. Maks Fabiani – Vizije prostora. Kranj: L.I.B.R.A.

Santoboni, Paolo. 2015. Nelle terre redente: la direzione dell'Ufficio Belle Arti e Monumenti. V: *Guido Cirilli. Architetto dell'Accademia*, 101–116. Ur. Zucconi, Alberto. Benetke: Il Poligrafo.

Schama, Simon. 1996. *Landscape and Memory*. New York: Vintage Books.

Siebeck, Cornelia. 2010. Denkmale und Gedenkstätten. V: *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 177–183. Ur. Gudehus, Christian; Eichenberg, Ariane; Welzer, Harald. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Spada, Irene. 2015. Dall'Ufficio Belle Arti alla Regia Soprintendenza alle Opere d'Antichità e d'Arte di Trieste. Gli inizi della tutela italiana in Istria. V: *Začetki spomeniške službe v Istri. Gli inizi della tutela dei beni culturali in Istria. Počeci kon-*

zervatorske službe u Istri, 207–224. Ur. Rogoznica, Deborah. Koper: Histria Editiones.

Stachel, Peter. 2007. Stadtpläne als politische Zeichensysteme. Symbolische Einschreibungen in den öffentlichen Raum. V: Die Besetzung des öffentlichen Raumes. Politische Plätze, Denkmäler und Straßennamen im europäischen Vergleich, 13–60. Ur. Jaworski, Rudolf; Stachel, Peter. Berlin: Frank & Timme.

Stele, France. 1960. Umetnost v Primorju. Ljubljana: Slovenska matica.

Svoljšak, Petra. 2003. Soča, sveta reka. Italijanska vojaška zasedba slovenskega ozemlja (1915–1917). Ljubljana: Nova revija.

Širok, Kaja. 2012. Identitete, zgodovina in dediščina prostora – prakse spominjanja in komemoracije na Goriškem v 20. Stoletju. *Acta Histriae* 20, št. 4: 631–646.

Tavano, Sergio. 1992. Architettura a Gorizia: 1890–1990. *Ce fastu?: rivista della Società filologica friulana* 68, št. 2: 195–231.

Vetrih, Alojz. 1994. Cerkev Srca Jezusovega v Vrtojbi. Vrtojba: Župnijski urad Vrtojba.

Wörsdörfer, Rolf. 2004. Krisenherd Adria 1915–1955. Konstruktion und Artikulation des Nationalen im italienisch-jugoslawischen Grenzraum. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

UDK: 27-277.2:27-9"01/07"
1.01 izvirni znanstveni članek

Jan Dominik Bogataj
magister teologije, doktorand teologije
(Institutum Patristicum Augustinianum) (Rim, Italija)

Transformativna hermenevtika: spremenjenje v patristični perspektivi

Izveček: Članek zagovarja t. i. transformativni hermenevtični pristop na podlagi patristične interpretacije Kristusovega spremenjenja na gori (Mt 17,1-8; Mr 9,2-8; Lk 9,28-36). Prvi del obravnava teoretsko konceptualizacijo tovrstne hermenevtične vizije, kjer v ospredje stopa biblični transformativni pomen. Drugi, obsežnejši del prispevka se osredotoča na nauk Origena Aleksandrijskega, ki v svojih številnih besedilih na podlagi razlage evangeljskega dogodka oblikuje različne vidike izvirne biblične hermenevtike.

Ključne besede: Kristusovo spremenjenje, patristika, eksegeza, Origen, metamorfoza

Transformative Hermeneutics: Transfiguration in a Patristic Perspective

Abstract: This article argues for the so-called transformative hermeneutics based on the Patristic interpretation Christ's transfiguration (Mt 17:1-8; Mr 9:2-8; Lc 9:28-36). In the first part, it discusses the theoretical conceptualization to evoke a transformative meaning in biblical exegesis. In the second part, the author presents a corresponding doctrine of Origen of Alexandria who in his many works interpreted this Gospel account and elucidated some genuine transformative hermeneutical aspects.

Key words: Christ's transfiguration, patristics, exegesis, Origen, metamorphosis

Uvod

V transformativni hermenevtiki, to je v teoriji razlaganja s pozornostjo na spreminjajoč se pomenski naboj besedila, je branje in interpretiranje besedil pogojeno s t. i. hermenevtično zanko. Tu se v nenehni soodvisnosti izmenjujeta transformativni (spreminjevalni) naboj besedila za bralca (kako ga nagovarja in spreminja) in bralčevo branje, ki se spreminja, ko je sam transformiran (vnovična branja z »novimi očmi«). To so že zgodaj dobro razumeli različni patristični oz. zgodnjekrščanski avtorji in ob njihovi razlagi Svetega pisma se je postopoma razvijalo zavedanje ne le o edinstvenem značaju božje besede, temveč tudi o posebni kulturi branja, ki ga branje božje besede zahteva in uči. Pri transformativni hermenevtični viziji, ki se je oblikovala v kontekstu zgodnjekrščanske literature, je potrebno razumeti nastanek njenih različnih pojavnih odtenkov, kar sploh omogoča širšo uporabnost na drugih področjih, ki imajo opravka z besedili – literarna teorija, teorija branja, biblična hermenevtika, filozofija, pravo itn.

Znotraj patristične misli zaseda na področju meta-razmisleka o razumevanju svetega besedila oz. Svetega pisma posebno mesto evangeljski dogodek Kristusovega spremenjenja na gori, ki je opisan v treh sinoptikih (Mt 17,1-8; Mr 9,2-8; Lk 9,28-36). Že znotraj same Nove zaveze, novozaveznih apokrifov, predvsem pa v besedilih prvih post-apostolskih avtorjev, je ta skrivnostna pripoved dobila posebno funkcijo pri oblikovanju večplastnega načina branja, ki, ne nujno vedno zgolj s pomočjo alegoreze, v besedilu odstira globine različnih pomenov. V nadaljevanju se bomo zaradi obširnosti zastavljenega raziskovalnega polja osredotočili predvsem na enega izmed avtorjev, to je Origena, ki znotraj

krščanske teologije in eksegeze prvih stoletij velja za enega najprodornejših mislecev.

Transformativna hermenevtična vizija

Osnovne smernice t. i. transformativnega branja Svetega pisma znotraj patristične tradicije so v nadaljevanju oblikovane na podlagi uvidov različnih avtorjev, ki se gibljejo na osi med biblično eksegezo in filozofsko hermenevtiko. Theodor G. Stylianopoulos, eden vidnejših pravoslavnih strokovnjakov za Sveto pismo, na podlagi poglobljenega poznavanja patristične eksegeze predlaga trojno hermenevtično paradigmo, ki vključuje tri ravni: eksegetsko, interpretativno in hermenevtično (Stylianopoulos 1997, 187–238; 2006; 2008; 21–34), pri čemer so ravni vsekakor medsebojno povezane. Temeljijo na treh stopnjah znanja (védenje, razumevanje, pritrjevanje/zavračanje). Če je na prvi, eksegetski ravni (zgodovinsko-kritično, akademsko proučevanje Svetega pisma na podlagi literarnih oblik, socialno-zgodovinskega konteksta) pred-razumevanje minimalno, je na drugi, interpretativni ravni pomembno ovrednotenje v normativnem smislu: medsebojna povezanost vere in razuma, ki, posebej v skladu s patrističnim naukom, privede do teoloških uvidov. Tretja, transformativna raven je od prvih dveh sicer odvisna, a je vendarle samosvoj hermenevtični postopek. (Stylianopoulos 1997, 214) Vključuje eksistencialni angažma, duhovno razumevanje besedila ter dinamično udejanjanje v osebnem in družbenem življenju s tem, da bralec sam postaja beseda živega Boga v sedanjosti. Transformativno hermenevtično branje je aktualizacija najglobljega pomena Svetega pisma, ki jo vodi Sveti Duh: on je navdihnil samo pisanje in v bralcih udejanja svoj namen s tem, da se prenos pomena izvršu-

je v konkretnem življenjskem položaju. Stylianopoulos je prepričan, da je tretja, transformativna raven v popolnem soglasju z biblično in patristično duhovnostjo. Patristična perspektiva namreč prispeva dve pomembni premisi: kaničniost svetopisemskih knjig in občestvo vere, v kateri se besedila berejo. Ti dve regulativi varujeta interpretacijo pred golim subjektivizmom, to je obravnavanje besedila, ki je odvisno zgolj od osebnih interesov ali prepričanj, in intelektualistično spekulacijo, kjer bi iskali pomen zgolj zavoljo abstraktnega, teoretičnega znanja.

Na Stylianopoulosovo pojmovanje je imel velik vpliv drug grški strokovnjak za biblično in patristično hermenevtiko, Ioannes Panagopoulos (Panagopoulos 1973; 1991; 1994, 430–459), ki trdno vztraja na intrinzični (to je globoki notranji) povezanosti med eksegetsko in transformativno razsežnostjo bibličnega besedila, kar utemeljuje s primerom »intrinzične« teandrične ali bogočloveške povezanosti dveh narav v Kristusu. Pomembna je Panagopoulosova formulacija vloge patristične eksegetske dediščine, ki jo sam izraža v devetih kratkih tezah: 1. celostna povezanost med Svetim pismom ter osebo in delom Jezusa Kristusa; 2. kristocentrična interpretacija; 3. organska povezava med Staro in Novo zavezo; 4. enotnost biblične interpretacije in teologije; 5. enotnost bibličnega sveta in vsakodnevnega življenja; 6. celostna povezanost med svetopisemskim besedilom in zakramentalnim življenjem Cerkve; 7. odprtost eksegetske metodologije; 8. zmotnost vrednotenja patristične eksegeze zgolj na podlagi znanstvenih kriterijev; 9. razločevanje kritičnih problemov biblične hermenevtike. Panagopoulos v nasprotju s številnimi sodobnimi eksegeti, ki na podlagi ozkega, absolutističnega zagovarjanja zgolj zgodovinsko-kritične metode spregledajo pomen biblične interpretativ-

ne vizije cerkvenih očetov (Stylianopoulos 1997, 104–107), zagovarja t. i. dejavno hermenevtiko, ki poudarja Kristusov spust (gr. *synkatábasis*) v besede Svetega pisma, kar primerja z učlovečenjem Logosa, da bi postal »nova, dejavna stvarnost«. (Panagopoulos 1996, 567–584; 1992, 41–58)

Cerkveni očetje so v tej prizmi biblične razlage prvenstveno iskali odgovore na temeljna bivanjska vprašanja in razumsko umevanje osrednjega cilja (*skópos*), značaja (*charaktér*) in duha (*noús*) Svetega pisma. Chamberas denimo govori o dvojnem hermenevtičnem principu patrističnega razumevanja evangeljskega dogodka, ki omogoča eksistencialno zadevajoče branje, ki se osebno tiče bivanja posameznika: osebna vera, duhovnost razlagalca in deleženje pri skrivnosti na eni ter ukoreninjenost v celotnem izkustvu Cerkve kot temelju resnice na drugi strani omogočajo pravilno interpretacijo Svetega pisma v skladu s preteklimi avtoritetami razlage. (Chamberas 1970, 62) Ontološko funkcijo pripovedi o Jezusovem spremenjenju v Markovem evangeliju – poleg apologetske (zagovarjalne), ekleziološke (cerkvenostne) in eshatološke (naravnano na poslednje resničnosti) – poudarja Simon S. Lee (2009), vendar se njegovo raziskovanje strogo omejuje zgolj na povezavo med novozaveznimi (sinoptiki; 2 Kor 3; 2 Pt) in apokrifnimi poročili o Kristusovem spremenjenju (Petrova apokalipsa; Petrova dela 20–21). Učencem je razodeta veličastna preobrazba, ki čaka tudi njih, ko bodo deležili na enaki slavi, kot jo imata Kristus in Bog Oče. (Dan 12,1-5; Mt 19,28; Heb 12,22-23)

Sodobni irski katoliški filozof Richard Kearney, ki se posveča fenomenologiji in hermenevtični eshatologiji upodobitve (*phénoménologie de la figuration, l'erméneutique eschatologique de la figuration*) (Kearney 1984), k transfiguraciji

pristopa s filozofskega gledišča. Da bi spoznali drugega kot resnično osebo v vsej njeni drugosti, ki vključuje protislovje prisotnosti v odsotnosti ter istočasne utelešenosti v mesu in presežnosti v času, mu moramo dovoliti, da se nekako transfigurira pred nami. Nasprotje tega je defiguracija drugega, ko drugega redukcionistično dojemamo zgolj kot čisto prisotnost (objekt) ali popolno odsotnost (nič). (Kearney 2004, 371) Drugi presega naše sposobnosti dojemanja, zato ga defiguriramo vedno, ko ignoriramo bodisi njegovo transcendo (presežnost) bodisi njegovo imanenco (tukajšnjost). Posebno v luči eshatona (poslednje resničnosti) me drugi vedno apriorno določa: »Oseba me preoblikuje še preden jo oblikujem.« (Kearney 2004, 375) Kearney daje drugemu asimetrično prioriteto: »Preoblikovan sem od določene osebe, obenem pa opolnomočen, da tudi sam preoblikujem nazaj, tj. da oblikujem drugega v njegovi drugosti.« (Kearney 2004, 376) Transfiguracija je za Kearneya nekaj, kar dovolimo drugi osebi, da v nas stori. Nekaj, kar utrpimo oz. dovolimo, da nam je storjeno. Kot Božja volja ali pa oči na ikoni, ki nas gledajo od onkraj-nas. (2004, 377) »S fenomenološkimi idiomi lahko rečemo, da preobraženi Kristus prebija omejenosti naše intencionalne zavesti. Drugost in enkratnost njegove osebe presega domet horizonta naših treh glavnih modalitet noetične intencionalnosti: gre onkraj zaznave (*perception*), onkraj predstave (*imagination*), onkraj pomena (*signification*).« (2004, 380) Kearney močno poudarja tranzitivni, to je prehodni pomen te sicer eshatološke skrivnosti: spremstvo učencev na gori »služi kot opomnik, da je preobraženi Kristus pot in ne cilj; podoba konca, vendar ne konec sam v sebi; Bog kot prehod, ne prisotnost. Nikoli kot *fait accompli* (izvršeno dejstvo).« (2004, 381) To je neulovljivost, ki jo izraža skrivnost spremenjenja na gori, ima obenem dejavni učinek. Kearney to napetost izrazi s sintagmo *transfigured-*

-transfiguring Christ (preobraženi Kristus, ki preobraža), ki ni otipljiv, reduciran *eidōlon* (idol, malik), temveč je *eikōn tou epouraniou* (podoba nebeškega, 1 Kor 15,49); ikona ultimativne osebe, ki je oznanjena (*prefigured*) od začetkov časa. (2004, 382) »Transfigurajoča oseba se vedno transfigurira, v vsakem trenutku, vendar ji vselej preostaja, da se dokončno transfigurira ob koncu časov.« (2004, 383)

Na Kristusovo spremenjenje se je v luči Marionove teorije o nasičenih fenomenih ozrl Westphal. (2003) Po Marionu, ki sicer to skrivnost eksplicitno omenja zgolj na dveh mestih (Marion 2002a, 238; 2002b 65), je tudi Kristusovo spremenjenje primer takega fenomena. Nasičeni fenomen je nasproten običajnemu vidnemu objektu. V njem to, kar je dano intuiciji, presega intencionalnost, ki se je zavedamo. Pri nasičenem fenomenu je jaz bolj subjekt, ki je konstituiran od danosti fenomena, kakor pa objekt, konstituiran od lastne subjektivitete. Religiozni fenomeni razodetja oz. epifanije predstavljajo peti tip nasičenosti, ki fenomenalnost nasičuje do druge ravni. Taki fenomeni ne spadajo v kategorije nasičenost (kar je sicer paradoksalno), temveč zgostijo vse štiri tipe nasičenih fenomenov – zgodovinski dogodek, malik, meso/občutje, ikona, ki so dani naenkrat. (Westphal 2003, 26–33) Ta uvid temelji in se navezuje tudi na Levinasov pojem obličja (*visage*), ki spreminja. Kristusovo preobraženo obličje ni spremenilo le treh učencev ali zgolj pokazalo eshatološki domet teles vernih, temveč že v aktualnem času spreminja tiste, ki ga zrejo.

Hermenevtični kriteriji za branje patrističnih tekstov v transformativni viziji se torej preko leksikalne ravni, ki sledi razvoju metamorfotičnega besedišča (Bastit 2017), razpirajo na obzorju oblikovanja ideje o vprični (predvsem sedanj,

aktualni, realni, nato tudi eshatološki) transformaciji vernih ob Kristusovi transfiguraciji. Kakšen je notranji »mehanizem« spremembe? Zakaj in kako vpričo besedila postanejo drugačni? Kako naša duhovna pot spreminja vedno nova branja? Poudarek na osebni, duhovni transformaciji bralcev oz. poslušalcev izhaja iz načela kanonične biblične interpretacije, saj Kristusovega spremenjena na gori ne razumeva izolirano, kot je opisana zgolj v sinoptičnih evangelijih, temveč vključuje leksikalni pristop – ključni glagol *μεταμορφώω* uporabi dvakrat tudi Pavel (Rim 12,2; 2 Kor 3,18), vendar v dopolnjenem semantičnem polju v smeri notranje preobrazbe, ki je tako značilen prav za patristično misel.

Polimorfizem in različne stopnje pomena: spremenjenje in hermenevtika Origena Aleksandrijskega

Enega najbolj uspešnih poskusov tako (filozofsko obarvane) zgodnjekrščanske biblične eksegeze na sploh kot tudi globoke razlage Kristusovega spremenjenja na gori s širšimi hermenevtičnimi izpeljavami srečamo pri Origenu (um. ok. 253), ki se je razlagi tega evangeljskega odlomka posvetil v več svojih delih. Osrednje besedilo je del njegovega obsežnega dela *Razlaga Matejevega evangelija* (*Commentarium in Matthaëum* 12.36–43 [GCS 40, 150–170]), ki ga je začel pripravljati okrog leta 246 v palestinski Cezareji. (Eichinger 1969; Vakula 2003; Vannier 2014, 53–54) Delo je imelo izjemen vpliv na poznejše razlagalce Matejevega evangelija in je tako ključno vplivalo na velik del tradicije grške eksegeze odlomka o spremenjenju. V 12. knjigi (*Comm. in Matt.* 12.36–43), ki se je na srečo ohranila v izvorni grščini, podaja razlago odlomka Mt 17,1-9. Origen začne razlago z obravnavo časovne opredelitve »čez šest dni« (Mt 17,1; Mr 9,2) (Origen, *Comm. in Mat-*

thaeum 12.36 [GCS 40, 151]), kar predstavlja vidne in zatorej začasne resničnosti, saj je bil v šestih dneh narejen svet. Kdor se hoče z Jezusom povzpeti na visoko goro in postati vreden skrivaj zreti njegovo spremenjenje (*ἀξιωθῆναι τοῦ κατ' ἰδίαν θεωρῆσαι τὴν μεταμόρφωσιν αὐτοῦ*), se mora dvigniti nad šest dni, kar pomeni, da se ne ustavlja več pri vidnih stvareh (*τὰ βλεπόμενα*), ne ljubi več sveta ali svetnih reči, nima več zemeljskih, telesnih želja po bogastvu, ne slavi mesa, temveč mora hrepenenje duše usmeriti k boljšim in bolj božanskim stvarjem (*περιέκλειν ἀπὸ τῶν κρειττόνων καὶ θειοτέρων*). Na tak način, razlaga Origen, praznujemo novi Šabat, »radujoč se gledanja spremenjenega Jezusa [*βλέπειν μεταμορφωθέντα τὸν Ἰησοῦν*] na visoki gori. Logos ima namreč različne oblike, saj se prikazuje vsakemu primerno, nikomur pa ne onkraj tega, kar zmore sprejeti [*διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς, φαινόμενος ἐκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων φανερούμενος*].« (Origen, *Comm. in Mattha-eum* 12.36 [GCS 40, 151])

To je znan Origenov princip razlage učlovečenja Besede, ki se vsakomur daje po njegovih zmožnostih in nekako napoveduje klasični tomistični aksiom: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. (Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae* 1a, q.75, a.5; 3a, q.5) Za Origena je izjemnega pomena to, da Jezus ni zgolj »bil spremenjen«, temveč »je bil spremenjen vpričo njih«. (Mt 17,2) Trije učenci Jezusa tako niso poznali zgolj »po mesu (*κατὰ σάρκα*)«, v »podobi sužnja [*μορφή δούλου*]« (Flp 2,7), kot so ga poznali tisti, ki se niso dvignili na goro, temveč so ga spoznali (*θεολογούμενον*) kot Boga celotnih evangelijev, »v podobi Boga [*ἐν μορφῇ θεοῦ*]« (Flp 2,6), v skladu z njihovim spoznanjem (*κατὰ τὴν γινῶσιν αὐτῶν θεωρούμενον*). Trije učenci postanejo podoba tistih, ki se v motrenju Boga pustijo vzeti na goro in le tako lahko,

za razliko od množice, ki ostane spodaj, doživijo Jezusovo spremenjenje, zrenje njegove božanske podobe. Ko je Jezus spremenjen, njegovo obličje zasije kakor sonce, kar ima za Origena izjemen etično-transformativen naboj. Jezus se prikaže »otrokom luči« (Ef 5,8), ki so odložili dela teme in si naredili orožje luči (Rim 13,12), da bi ne bili več »sinovi noči in teme«, temveč bi postali »sinovi luči in dneva«. (1 Tes 5,5) On, čigar obraz je zasijal »kot sonce« (Mt 17,2), ni zgolj primerjava sonca, temveč jim je razkril, da je sam »Sonce pravičnosti«. (Mal 3,20) Ves ta imaginarij Origen uporabi za opis transformativnega naboja Jezusovega spremenjenja, da bi pokazal, kako njegovo slavno spremenjenje tiste učence, ki so ga pripravljene sprejeti, odene v svetlobo božanske Luči.

Petrov odziv – »Dobro je, da smo tukaj« (Mt 17,4) – za Origena predstavlja posebno fascinacijo, saj Peter simbolizira kontemplativno življenje, zato je razumljivo, da je bil navdušen, ko je videl »dve podobi Jezusa, preobraženo tako zelo drugačno [τὰς δύο μορφάς τοῦ Ἰησοῦ ἰδὼν, καὶ πολλὴ διαφέρουσαν τὴν κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν]« (Origen, *Comm. in Matthaeum* 12.40 [GCS 40, 162]), in si je želel da bi on in tisti, ki so bili tam z njim, »uživali zrenje Jezusove metamorfoze [εὐφραίνονται θεωροῦντες τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Ἰησοῦ].« (Origen, *Comm. in Matthaeum* 12.40 [GCS 40, 162]) Na Kristusovo zavrnitev Petrovega predloga (Mr 9,6; Lk 9,33) Origen odgovarja z definicijo ljubezni, ki »ne išče svojega« (1 Kor 13,5), in zato Jezus Petru ne stori tega, česar bi si želel: ostati v blaženem gledanju njegove poveljane metamorfoze. Jezus se spusti z gore k tistim, ki se niso bili sposobni povzpeti in gledati njegovega spremenjenja, da bi ga lahko zrl v meri, kot so bili sposobni sprejeti (ὅποιον χωροῦσιν αὐτὸν ἰδεῖν θεωρῆσωσι). (Origen, *Comm. in Matthaeum* 12.41 [GCS 40, 164]) Ljubezen do vseh vodi Kristusa, da se spusti z gore k

ostalim učencem, medtem ko bodo trije, ki so bili deležni zrenja, priče za ostale.

Origen dogodke na gori poimenuje ojkonomija (*οἰκονομία*) (Origen, *Comm. in Matthaeum* 12.43 [GCS 40, 169]), božansko delovanje razodevanja, po katerem morajo učenci nazaj k množici, da bi božjemu Sinu pomagali pri njegovem odrešilnem delovanju (*περὶ τῆς ἐκείνων σωτηρίας*). (Origen, *Comm. in Matthaeum* 12.43 [GCS 40, 169]) Ojkonomsko delovanje Boga se torej prepleta in vodi k soteriološkemu (odrešilnemu) delovanju, kakor to izjemno jasno izrazi Origen. Učenci doživijo Kristusovo metamorfozo, da bi bili tudi sami spremenjeni v pomočnike pri Kristusovem odrešilnem delovanju med ljudskimi množicami. A ostalim o teh dogodkih še ne smejo govoriti pred vstajenjem (Mt 17,9). Origen namreč pravi, da bi bila množica prizadeta v svoji veri, če bi vnaprej vedeli za poveličanega, preobraženega Jezusa, zatem pa ga videli križanega. (Origen, *Comm. in Matthaeum* 12.43 [GCS 40, 170]) Kljub temu je spremenjenje na gori je za Origena nedvoumno že podoba vstajenja.¹

V Oratio XV: In transfigurationem Domini (CPG 1452; PG 13,1908–1909), ki je del *Fragmenta in Lucam*, Origen osnove ideje, ki jih je že razvil v razlagi poročila v Matejevem evangeliju, na kratko povzame. Le končni del govora, ki se dotika razlogov za ohranitev skritosti izkušnje učencev na gori do vnebohoda, se razlikuje. Ohranitve skrivnosti jim, tako Origen, Jezus ni naročil iz zavidanja, temveč zaradi prestrašenosti, da ne bi prenehali verovati.²

- 1 »Ἐπεὶ συγγενὲς ἦν τῇ μεταμορφώσει αὐτοῦ καὶ τῷ ὀφθέντι αὐτοῦ προσώπῳ ὡς ὁ ἥλιος τὸ δοξασθῆναι αὐτὸν τῇ ἀναστάσει.« Origen, *Comm. in Matthaeum* 12.43 (GCS 40, 170).
- 2 »Οὐ φθονήσαντες οὐὶν ἔκρυψαν, ἀλλ' ὡς φοβηθέντες, μὴ ἀπιστηθῶσι.« Origen, *Or. XV: In Transfigurationem Domini* (PG 13,1909).

V polemičnem delu *Contra Celsum* najdemo štiri odlomke, ki se dotikajo razlage spremenjenja na gori.³ Origen v drugi knjigi razlaga problem različnih Jezusovih aspektov (*ἐπίνοια*), saj pravi, da se je različnim dal videti pod različnim vidikom. (Jn 6,35; 10,9; 14,6) (Origen, *Contra Celsum* 2.64–65) Ko so ljudje gledali nanj, se jim je dal videti, kakor so ga ljudje zmogli sprejeti, *ὡς ἐχώρουν*. (Origen, *Contra Celsum* 2.64 [SCh 132, 434]) Tako Origen razlaga Jezusovo izbiro, da se je spremenil zgolj pred tremi učenci, ki so »bili takrat sposobni videti [*χωροῦντας θεωρῆσαι*] njegovo slavo«. (Origen, *Contra Celsum* 2.64 [SCh 132, 434]) Kakor je drugače postopal z bolnimi, je močnim, trem učencem, dal na gori doživeti nekaj prav posebnega. Origen tu Kristusa ne razumeva elitistično, kot da bi se bil pripravljn razodeti zgolj nekaterim, vendar pridaja določen pomen primernemu razpoloženju učencev, da bi bili sposobni doživeti in sprejeti spremenjenje. To misel razvija v četrti knjigi, ko odgovarja na Kelzove očitke, da je bil spremenjeni Gospod na gori nekaj drugega, višjega kot to, kar bil spodaj za večino ljudi. Origen zagovarja določen polimorfizem Logosa (več njegovih pojavnih oblik) na poti do spoznanja – »Obstajajo namreč različne oblike Logosa [*εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἴονεὶ τοῦ λόγου μορφαί*].« (Origen, *Contra Celsum* 4.16 [SCh 136, 220]) –, ko poveže polimorfične tradicije (Janezova dela 90) in polimorfično kristologijo. (Cartlidge 1986, 65–66) A zanj različne pojavne oblike Kristusa niso kakšna gnostična vzvišenost, temveč prednost za verne, saj se pri pojavnih izkušnjah Kristus na neki način prilagodi različnim spoznavnim sposobnostim vernih – alegorija postane prav pripoved o spremenjenju na gori. Proti platonskemu filozofu Kelzu, ki naj bi trdil,

3 Zgolj omemba videnja na gori, »ἢ ἐν τῷ ὄρει ὀπτασία«, ko Origen razlaga, da je Jezus naročil učencem naj molčijo o tem, ker se je želel obraniti nepotrebnega govora o sebi: Origen, *Contra Celsum* 1.48 (SCh 132, 208).

da se je nesmrtni božji Logos »spremenil in preoblikoval [ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι]« (Origen, *Contra Celsum* 4.15 [SCh 136, 220]), ko je privzel smrtno telo in človeško dušo, Origen pravi, da Logos ne utrpeva ničesar kakor telo ali duša, temveč upošteva tiste, ki še ne zmorejo videti sijaja božanstva in se spušča (συνκαταβαίνω) k njim, dokler niso dvignjeni in sposobni »zreti vodilne oblike [προηγούμενην μορφήν θεάσασθαι]«. (Origen, *Contra Celsum* 4.15 [SCh 136, 220]) Ravno to zrenje resnične Jezusove identitete Origen izjemno zanimivo poveže s spoznavoslovnim in odrešenjskim poudarkom v šesti knjigi. Na predpostavljeno Kelzovo vprašanje o tem, kako mislimo, da spoznavamo Boga in pri njem najdemo rešitev, Origen odgovarja z učlovečenjem Logosa, ki razodeva Očeta. Logos je sprejel meso, da bi ga lahko sprejeli tisti, ki ga niso mogli videti, ko je bil Beseda, pri Bogu, Bog. »K sebi kliče tiste, ki so v mesu, da bi jih najprej oblikoval po učlovečeni Besedi, nato pa vodil višje, h gledanju njega, kakršen je bil, preden je postal meso [ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς μοιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ λόγον τοὸν γενόμενον σάρκα, καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτόν, ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ].« (Origen, *Contra Celsum* 6.68 [SCh 147, 348]) Origen Kristusovo spremenjenje na gori razume kot nadaljevanje učlovečenja, saj Kristus ne ostaja pri razodevanju prvotne oblike (πρώτη μορφή), ki jo je prevzel z utelešenjem, temveč nam na visoki umski gori razodeva slavno obliko (ἔνδοξον μορφή). Ta pot je pot našega spoznavanja Boga in obenem pot našega odrešenja.

Podobno idejo o različni meri sprejemanja Kristusove luči Origen razvije v *Prvi homiliji o 1 Mz*, ki je ohranjena v Rufinovem latinskem prevodu. Ob razlagi četrtega dne stvarjenja, ko je Bog ustvaril nebesne luči, Origen primerja svetlobi

sonca in lune, ki osvetljuje naša telesa, s Cerkvijo in Kristusom, ki oba osvetlujeta naš um (*mentes nostrae*). (Origen, *Hom. in Genesim* 1.7 [GCS 29, 9]) Toda nismo vsi razsvetljeni v enaki meri, temveč v skladu s našo mero (*singuli secundum eam mensuram illuminantur*). Kakor naše oči niso enako osvetljene, pravi Origen, na tleh ali pa, če se vzpnemo na višje mesto, tako je tudi z našim umom. Kakor bolj in vzvišeno se z umom dvigamo h Kristusu, toliko bolj čudovito in jasno zasvetimo ob njegovi luči.⁴ Tudi različne podobe Kristusa v evangeliju razkrivajo različno mero njegove luči, medtem ko, trdi Origen, smo te v največji meri deležni, če smo se pripravljani z njim povzpeti na goro. Tako ne bomo razsvetljeni zgolj od Kristusove luči, temveč tudi od Očetovega glasu.⁵

Izvirno Origenovo interpretacijo spremenjenja na gori najdemo tudi v kratkem odlomku iz *Filokalije*, zbirke najpomembnejših odlomkov iz Origenovih del, ki sta jo pripravila Bazilij Veliki in Gregor Nazianški v sredini 4. stoletja. Za t. i. *Fragmentum de transfiguratione* (Origen, *Filokalia* 15.19 [SCh 302, 436–438]) ni povsem jasno, iz katerega Origenovega dela naj bi bil vzet, a vsebinsko se sklada z zgoraj navedenimi odlomki iz dela *Contra Celsum*. (6,75–77) (SCh 302, 440–444) V tem fragmentu Origen vzpostavi zanimivo vzporednico med sijajem Jezusovih oblačil in lučjo duhovnega pomena Svetega pisma. Origen ponovi temo o različnih oblikah

- 4 »Quanto elatius et excelsius appropriaverit Christo ac se vicinior splendori lucis eius obiecerit, tanto magnificentius et clarius eius lumine radiabitur.« Origen, *Hom. in Genesim* 1.7 (GCS 29, 9).
- 5 »Si vero etiam talis quis fuerit, ut possit et in montem ascendere cum eo, sicut Petrus et Iacobus et Iohannes, iste non solum Christi lumine, sed etiam patris ipsius illuminabitur voce.« Origen, *Hom. in Genesim* 1.7 (GCS 29, 10).

Jezusovega telesa, le da so tukaj topos razlage Jezusova oblačila (*ἱμάτια*),⁶ ki se spremenijo. Njegova obleka je bila v nižini povsem običajna, ko pa se je vzpel, je zažarela v svetlobi in lepoti. Transformativni hermenevtični princip Origen aplicira na celotno božjo besedo. Učlovečenje Besede se je dogodilo tudi pri tem, ko je božja beseda postala zapisana. Da bi uvideli njen globlji, bolj vzvišen pomen (*καθ' ἑτέραν δὲ ὑψηλοτέραν διήγησιν*), ki se je spremenil in znebil zemeljskega pogleda (*ἀναβαίνοντος καὶ μεταμορφουμένου ἀπὸ τῆς ἐπιγῆς ὄψεως*), se je potrebno povzpeti na visoko goro in doživi spremenjenje, kar omogoča uvid v najgloblje skrivnosti svetopisemskih pripovedi (*τοῦ ἀνωτάτου καὶ ὑψηλοτάτου νοῦ περιέχοντος λόγια τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης σοφίας*).⁷

Najnovejši prispevek k pregledu Origenove interpretacije Kristusove metamorfoze omogoča izredna najdba Origenovih petindvajset homilij o psalmih, ki jih je Marina Molin Pradel odkrila aprila 2012 in so dotlej veljale za izgubljene.

- 6 Origen sicer razlikuje med *ἱμάτια*, ki je sicer tudi Matejev pojem, a je v Origenovi rabi bolj splošen (francoski prevod: *habits*) in bolj splošnim pojmom *ἔνδυμα*, s katerim Origen meri na globlji smisel bibličnih besedil (francoski prevod: *vêtement*). »Τὰ ἱμάτια τοῦ λόγου αἱ λέξεις εἰσὶ τῆς γραφῆς· ἔνδυμα τῶν θείων νοημάτων τὰ ῥήματά ἐστι ταῦτα.« Origen, *Filokalija* 15.19 (SCh 302, 436).
- 7 »Καὶ καθ' ἑτέραν δὲ ὑψηλοτέραν διήγησιν οἱ δυνηθέντες τοῖς ἴχνεσιν Ἰησοῦ κατακολουθεῖν ἀναβαίνοντος καὶ μεταμορφουμένου ἀπὸ τῆς ἐπιγῆς ὄψεως, ὄφονται αὐτοῦ τὴν μεταμόρφωσιν καθ' ἑκάστην γραφήν, οἶονεὶ τοῦ μὲν τοῖς πολλοῖς φαινομένου Ἰησοῦ τῆς προχείρου λέξεως ὄντος, τοῦ δὲ εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἀνιόντος καὶ μεταμορφουμένου, σφόδρα ὀλίγοις τῶν μαθητῶν καὶ τοῖς ἀκολουθησάσι εἰς τὰ ὑψηλὰ δεδουνημένοις, τοῦ ἀνωτάτου καὶ ὑψηλοτάτου νοῦ περιέχοντος λόγια τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης σοφίας, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν τῶν δικαίων αὐτοῦ.« Origen, *Filokalija* 15.19 (SCh 302, 438).

V *Codex Monacensis Graecus* 314 med drugim najdemo Origenovo drugo homilijo o Psalmu 15 (Origen, *H15Ps* II [GCS NF 19, 91–112]), kjer dokaj presenetljivo spregovori tudi o spremenjenju na gori. (Leoni 2021) Ko razlaga vrstico psalma: »Moje duše ne boš prepustil podzemlju [*οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην*]« (Ps 15,10a lxx), jo aplicira na človeško dušo, obenem pa kristološko na božjo besedo, ki se je spustila od angelov in prevzela človeško podobo (*κατὰ τόπον ἐμορφώθη*). Nato Origen teologijo učlovečenja, kot tudi drugod v svojih spisih, tesno povezuje s spremenjenjem: »Kakor se je v tem življenju preobrazil v pričo tistih, ki so se z njim vzpeli na goro in se čudovito razkril, tako se je spustil od Očeta [*καὶ ὡσπερ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν τῶν συναναβεβηκότων αὐτῷ εἰς τὸ ὄρος καὶ ἐνδοξότερος ἐφάνη, οὕτως καταβαίνων ἀπὸ τοῦ πατρὸς*].« (Origen, *H15Ps* II.8 [GCS NF 19, 109]) Inkarnacijski vidik (to je tisti, ki se tiče učlovečenja) povezuje z Jn 1,1, saj »ko se je (Beseda) spustila od Očeta, ni ostala, kakršna je bila prej, ko je bila v začetku pri Bogu [*καταβαίνων ἀπὸ τοῦ πατρὸς οὐκ ἔμεινε ὁποῖος ἦν πρότερον ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*].« (Origen, *H15Ps* II.8 [GCS NF 19, 109]) Z učlovečenjem Kristus postane nekaj drugega, prevzame podobo, ki je do tedaj ni imel in analogno se zgodi tudi pri spremenjenju, le da tam razkrije sijaj svoje nebeške podobe. A Origenov poudarek je zopet v tem, da se Beseda oz. Kristus razodeva vsakemu na drugačen način. Kot preobraženega v slavi na gori ga niso mogli sprejeti tisti, ki so ostali spodaj (*οὐ γὰρ ἐχώρουν αὐτὸν οἱ κατώτεροι*), vendar Gospod ni pozabil teh, katerih duhovne zmožnosti so manjše: »Vsakemu je Gospod postal nekaj, da bi ga vsakdo lahko sprejel [*καὶ ἐκάστῳ γίνεται τι ὁ κύριος, ὅπερ ἕκαστος δύναται αὐτὸν χωρῆσαι*].« (Origen, *H15Ps* II.8 [GCS NF 19, 109]) To Origen ilustrira tudi s primerom razlike v zrenju Gospoda med Pavlom in Timotejem:

»Danes je Beseda preobražena [σήμερον ὁ λόγος μεταμορφούται]. Ne vidi ga enako Pavel ne Timotej. Pavel ga vidi boljše: čudovitega, preobraženega pri bolj božanskem [ἔνδοξον, μεταμορφούμενον ἐπὶ τὸ θεϊότερον]; Timotej vidi pri njem manjšo slavo. Če umevaš kot manjše njegove reči, boš gledal manjšo podobo Jezusa, ki se razodeva tistemu, ki manj vidi [κἂν ἐλάττονα ἐκείνου νοήσης, ὅψει ἐλάττονα μορφήν τοῦ Ἰησοῦ τῷ ἐλάττονι ἐμφαινομένου].« (Origen, H15Ps II.8 [GCS NF 19, 109])

Drugo omembo spremenjenja na gori znotraj novoodkritih Origenovih homilij o psalmih najdemo pri razlagi vrstice: »In dejal sem: V tem je moja bolečina, da se je spremenila desnica Najvišjega [καὶ εἶπα Νῦν ἠρξάμην, Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ ὑψίστου].« (Ps 76,11 lxx). Origen kot »desnica Najvišjega« seveda razume Jezusa Kristusa kot nekoga, »ki se, ko je bil v podobi Boga, ni predrugal, temveč je bil, kakršen je bil. Ko pa ni imel za plen svoje enakosti z Bogom in je sam sebe izpraznil, je bil predrugal, da bi preko predruganja te desnice – zato se tako imenuje –, preobraženja in ponižanja v človeško resničnost, pokazal naklonjenost in koristil nam ljudem. [ὅς ὅτε μὲν ἦν ἐν μορφῇ θεοῦ οὐκ ἠλλοίωτο, ἀλλ' ἦν ὅπερ ἦν· ὅτε δὲ οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγησάμενος τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ἠλλοιώθη, ἵνα διὰ τῆς ἀλλοιώσεως ἐκείνης τῆς δεξιᾶς καὶ – ἴν' οὕτως ὀνομάσω – μεταμορφώσεως καὶ ταπεινώσεως ἐπὶ τὰ ἀνθρώπινα πράγματα εὐεργετηθῶμεν καὶ ὠφεληθῶμεν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι].« (Origen, H76Ps II.2 [GCS NF 19, 315])

Razvidno je, da ta pojem iz Septuaginte, sprememba (ἀλλοίωσις), Origenu takoj prikliče pojem preobrazbe (μεταμόρφωσις), ki pa je na tem mestu rabljen izključno v

inkarnacijskem smislu: povezan je namreč s pojmom ponižanje (*ταπείνωσις*). A za Origena ima sprememba Kristusove podobe, bodisi pri učlovečenju bodisi pri spremenjenju, enak namen: koristiti, biti v prid ljudem. Tako učlovečenje kot tudi spremenjenje torej nista sami sebi namen, temveč sta usmerjeni k rešitvi ljudi, k njihovem lastnemu spremenjenju.

Tretja omemba spremenjenja na gori, Kristusove metamorfoze, znotraj korpusa novoodkritih Origenovih pridig se nahaja v isti, drugi homiliji o Psalmu 76, ko Origen razlaga vrstico: »Kateri bog je velik kakor Bog? Ti si Bog, ki delaš čudeže [*τίς γὰρ θεὸς μέγας ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν; Σὺ εἶ ὁ θεὸς ὁ ποιῶν θαυμάσια*].« (Ps 76,14b–15a Ixx) (Origen, *H76Ps* II.6 [GCS NF 19, 323–324]) Te čudeže, tako razlaga Origen, Kristus izvršuje še danes: obuja mrtve, slepim daje spregledati, hromim hoditi. A za aleksandrinskega učenjaka je še pomembneje, da spreminja življenja ljudi. Origen pravi, da če prešuštniki, kradljivci, malikovalci dospejo k spoznanju in se očistijo (*καθαίρουσι*), spremenijo (*μεταβάλλουσι*) in preobrazijo od takega zla (*μεταμορφοῦσιν ἀπὸ τῶν τηλικούτων κακῶν*) ter postajajo modri, pravični, premišljeni in možati, potem je ta sprememba (*μεταβολή*) delo Jezusa Kristusa in resničen čudež (*θαυμάσια*). (Origen, *H76Ps* II.6 [GCS NF 19, 324]) Sintaktično zanimiva raba glagola *μεταμορφώω*, ki se veže s predlogom *ἀπό* + rodilnik, nakazuje prehod oz. spremembo od nečesa k nečemu.⁸ Še bolj pa je Origenova raba tega glagola zanimiva s semantične plati, saj dejansko pomeni spreobrnjenje, spremeno človekovega delovanja, njegovo transformacijo. Origen se v svoji interpretaciji osredotoča na duhovno zrenje, na noetično umevanje Logosa,

8 Podobno: »μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν«. (2 Kor 3,18)

ki prodira zagrinjalo mesa – v skladu z mero, koliko vsakdo lahko božjega razodetja pač sprejme. Logosova polimorfija je namenjena temu kakor mana v puščavi, ki se je prilegala okusu vsakega. (Mdr 16,20-21). Z razvojem teh vidikov je imel Origen velik vpliv na vse razlagalce epizode o spremenjenju, ki so mu sledili. (McGuckin 1987)

Videti nevidno: Origenov prispevek k patristični eksegezi

Ovrednotenje hermenevtične relevantnosti poročila o Kristusovem spremenjenju je doprinos patristične misli, ki tako v eksegetski hermenevtiki kot tudi v širšem kontekstu teologije še ni dovolj izkoriščen in reflektiran. Temelje tovrstni preobražajoči hermenevtiki je položil Origen, ki je v sijaju Jezusovih oblačil razumeval podobo luči duhovnega pomena Svetega pisma. Kakor je bila v nižini Jezusova obleka videti povsem običajna, na visoki gori pa je zažarela v neznanski svetlobi, tako tudi božja beseda svoj najgloblji pomen razkriva tistim, ki se pustijo spremeniti, preobraziti. S to mislijo Origen tesno spaja etični in noetični vidik, ki skupaj tvorita hermenevtično možnost srečanja z božjim Logosom, zapisanim v Svetem pismu. Obstaja vzajemni dinamizem med etičnim preobražanjem, ki je sad osebnega človekovega truda, in noetično preobrazbo, ki človeku odpira vedno globlja spoznanja.⁹

9 Podobno: »καὶ καθ' ἑτέραν δὲ ὑψηλοτέραν διήγησιν οἱ δυνηθέντες τοῖς ἴχνεσιν Ἰησοῦ κατακολουθεῖν ἀναβαίνοντος καὶ μεταμορφουμένου ἀπὸ τῆς ἐπιγῆς ὄψεως, ὄψονται αὐτοῦ τὴν μεταμόρφωσιν καθ' ἑκάστην γραφήν, οἷον εἰ τοῦ μὲν τοῖς πολλοῖς φαινομένου Ἰησοῦ τῆς προχείρου λέξεως ὄντος, τοῦ δὲ εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἀνιόντος καὶ μεταμορφουμένου, σφόδρα ὀλίγοις τῶν μαθητῶν καὶ τοῖς ἀκολουθησάσι εἰς τὰ ὑψηλά

Drugi hermenevtično relevanten vidik Origenove misli o spremenjenju je (spoznavna) polimorfija Kristusa. »Logos ima namreč različne oblike, saj se prikazuje vsakemu primer-no, nikomur pa ne onkraj tega, kar zmore sprejeti [διαφόρους γάρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς, φαινόμενος ἐκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων φανερούμενος].« (Origen, *Comm. in Matthaëum* 12.36 [GCS 40, 151]) Zgolj trije učenci so bili izbrani, da so smeli doživeti blaženo gledanje na vrhu gore, vendar Kristus ne želi, da bi ostali tam, zama-knjeni v neko *theorio*, marveč se skupaj vrnejo k ostalim, da bi tudi ti lahko prejeli dar spremembe pogleda – kolikor so bili pač zmožni.¹⁰ Origen s svojim polimorfičnim naukom podaja odgovor na eno temeljnih vprašanj verovanja, to je o vzrokih za človeško raznolikost. Ko so ljudje gledali Kri-stusa, se jim je dal videti, kakor so ga ljudje zmogli sprejeti, ὡς ἐχώρουν (Origen, *Contra Celsum* 2.64 [SCh 132, 434]), v različni meri. Tako Origen razlaga Jezusovo izbiro, da se je spremenil zgolj pred tremi učenci, ki so »bili takrat sposobni videti [χωροῦντας θεωρῆσαι] njegovo slavo« (Origen, *Contra Celsum* 2.64 [SCh 132, 434]), vendar ostalim videnja ne odreka.

Tretji Origenov inovativni transformativno-hermenevtični uvid zasledimo v njegovi razlagi Pavlove misli o preobražanju preko obnove mišljenja. (Rim 12,2) Admantius pravi, da ta, ki se pusti preobražati božji besedi, prehaja od človeškega, zemeljskega spoznanja k duhovni razlagi.¹¹ Preobrazba v

δεδυνημένοις, τοῦ ἀνωτάτου καὶ ὑψηλοτάτου νοῦ περιέχοντος λόγια τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης σοφίας, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν τῶν δικαίων αὐτοῦ.« Origen, *Filokalija* 15.19 (SCh 302, 438).

10 »Ὅποιον χωροῦσιν αὐτὸν ἰδεῖν θεωρῆσωσι.« Origen, *Comm. in Matthaëum* 12.41 (GCS 40, 164).

11 Origen, *Fragmenti 1 Kor. JThS* 9:232–247; 353–372; 500–514. Podobno:

razumevanju božje besede vključuje prehod od tega, kar se vidi, k temu, česar se ne vidi in je večno (*quae non videntur et aeterna sunt*); tako je transformacija povezana tudi s eshatološko prihodnostjo.¹² Za Origena je prava preobrazba *renovatio sensuum*, ki se dogodi v odnosu z Bogom po nagovoru božje besede.¹³ Preobrazba uma po Origenu obstaja v treh fazah: izvrševanje modrosti (*exercitia sapientiae*), pre-mišljevanje božje besede (*meditatio Verbi Dei*) in duhovna razlaga božje zapovedi (*legis eius intelligentia spiritalis*).¹⁴ Hermenevtična preobrazba, ki vključuje moralno vedenje, molitveno iskanje resnice božje besede in duhovno razlago Svetega pisma, vodi k dnevnemu napredovanju v poglobljanju našega razumevanja in razlaganju božjega sporočila. Origen trdi, da bolj, ko nekdo proučuje Sveto pismo in moli z njim, bolj postaja preobražen, in *vice versa*: čedalje bolj je tak človek sposoben podajati kredibilno duhovno razlago

Origen, *Comm. in Matthaeum* 18.24 (CGS 40, 652). »Cum per omnem textum epistulae in superioribus docuisset Apostolus quomodo a Iudaeis ad gentes a circumcissione ad fidem a littera ad spiritum ab umbra ad veritatem ab observantia carnali ad observantiam spiritalem religionis summa translata sit.« Origen, *Comm. in Rom.* 9.1.1 (SCh 555, 62).

- 12 »Transformantur et renovantur ad futuri saeculi formam.« Origen, *Comm. in Rom.* 9.1.6 (SCh 555, 72).
- 13 »Possimus revelato vultu cordis gloriam Domini speculari ab huiusmodi imagine transformati.« Origen, *Comm. in Rom.* 9.1.7 (SCh 555, 74).
- 14 »Renovatur autem sensus noster per exercitia sapientiae et meditationem Verbi Dei et legis eius intelligentiam spiritalem, et quanto suis cotidie ex Scripturarum proficit lectione quanto altius intellectum eius accedit tanto semper novus et cotidie novus efficitur. Nescio autem si potest renovari sensus qui piger est erga Scripturas divinas et intelligentiae spiritalis exercitia, quibus possit non solum intellegere quae scripta sunt verum et explicare apertius et manifestare diligentius.« Origen, *Comm. in Rom.* 9.1.7 (SCh 555, 74).

božje besede. Origen odgrinja neločljivo prepletenost med božjo voljo in duhovnim razumevanjem oz. transformativno razlago Svetega pisma. (Origen, *Comm. in Rom.* 2.11.9) Posebnega pomena je dejstvo, da transformativno-hermenevtični proces, ki pri Origenu vključuje prehajanje od mesenega k duhovnemu človeku, vključuje tudi skupnostno dimenzijo.¹⁵

Sklep: odpreti oči

Če se Origen in številni drugi avtorji na njegovi sledi posvečajo vidiku preobražajoče hermenevtike z bibličnega vidika, ko misterij Jezusovega razsvetljenja povezujejo s splošnim duhovnim uvidom v pomen Svetega pisma, pa v patrističnih tradicijah zasledimo tudi drugačen pristop, ki transformacijsko hermenevtiko usmerja še širše. Jakob iz Seruga denimo eksplicitno zapiše, da je bil Gospod paradoksalno pravzaprav spremenjen v očeh apostolov, saj je Nespremenljivi obenem ostal, kar je bil:

»Ni bil spremenjen iz nečesa, da bi postal nekaj drugega. / Spremenjen je bil v očeh apostolov, / obenem ostajajoč brez spremembe, kot je bil. / Pisano je, da se je spremenil v njihovem in ne v svojem pogledu, / ampak za njih, da bi namesto nečasti videli veličastvo.« (Jakob iz Seruga, *Homilija o spremenjenju* vv. 186–191 [Kollampampil 2008, 26])

15 Podobno »Ainsi associé à 'Celui qui est', le croyant est introduit dans une nouveauté de vie qui l'appelle, non à 'se conformer', mais à 'se transformer'; et se qui ne doit pas être conformé mais transformé est le corps.« (Batut 2009, 74)

Jakobov gnoseološki (spoznavnostni) poudarek, ki je tudi blizu biblični govorici, izpostavlja Gospodovo osebno željo, da bi zasijal v očeh svojih apostolov kot Bog, Svetloba sama, in bi ga oni kot takega spoznali. Še ostreje to vprašanje zastavi Janez Damaščan, ko osnovno paradigmo, da so bili učenci zaradi spremembe na Kristusovem obrazu in njegovih oblačilih prevzeti in so doživeli določeno spremembo, popolnoma zaobrbe in se vpraša: Kaj če je Kristus pravzaprav ostal enak in so bili učenci tisti, ki so ga videli »z drugimi očmi«?

»Bil je preobražen [μεταμορφοῦται]: ni prevzel nečesa, kar ni bil, niti ni bil spremenjen [μεταβαλλόμενος] v nekaj, kar ni bil, temveč je to, kar je bil, napravil vidno učencem; tako je odprl njihove oči in njim, ki so bili slepi, omogočil, da vidijo. To pomeni 'pred njimi se je spremenil [μεταμορφώθη]': ostal je, kar je bil, a se je prikazal bolj kot prej, da se je učencem zdel drugačen.« (Janez Damaščan, *Homilia in transfigurationem Domini* 12 [Kotter 1988, 450])

Hermenevtični obrat v taborskem dogodku lahko torej beremo tudi v tej notranji perspektivi, ki je gotovo temeljnega pomena. V hipostatični optiki se ne dogodi nič, kar se ne dogodi skozi tistega in v tistem, v katerem se dogodi oz. zaznava. Razkritje nedostopne svetlobe Boga na obličju Jezusa Kristusa so učenci zaznali – *ὡς ἐχώρουν*, kolikor so pač zmogli – v sebi, preko svojih čutil in ga kasneje izrazili na svoj način, ko so pripovedovali o tem dogodku in ga zapisovali. Hermenevtična metamorfoza pomeni torej doživetje notranje preobrazbe, ki – kot uči plemenita patristična tradicija na čelu z Origenom – omogoči nov pogled na zunanje stvari, pomaga uzirati nove globine in razumevati nova prostranstva pomena.

Seznam kratic

CPG – Clavis Patrum Graecorum

GCS (NF) – Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Neue Folge)

lxx – Septuaginta

PG – Patrologia Graeca

SCh – Sources Chrétiennes

Reference

Izdaje virov

Baehrens, Wilhelm A., ur. 1920. Origenes Homilien zu Hexateuch in Rufins Übersetzung (Hom. in Genesim). Origenes Werke 6. GCS 29. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Batut, Jean-Pierre. 2009. Lectures de l'Épître aux Romains. Pariz: Collège des Bernardins.

Borret, Marcel, ur. 1967–1976. Origène: Contre Celse. SCh 132, 136, 147, 150, 227. Pariz: Cerf.

Hammond Bammel, Caroline P., ur. 2012. Origène: Commentaire sur l'Épître aux Romains, zv. 4. SCh 555. Pariz: Cerf.

Harl, Marguerite, ur. 1983. Origène: Philocalie, 1–20, sur les Ecritures. SCh 302. Pariz: Cerf.

Klostermann, Erich, ur. 1935. Origenes Matthäuserklärung (Comm. in Matthaeum). Origenes Werke 10. GCS 40. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Kollampampil, Thomas, ur. 2008. Jacob of Sarugh: Homily on the Transfiguration of our Lord. Metrical homilies of Mar Jacob, zv. 8. New Jersey: Gorgias Press.

Kotter, Bonifatius, ur. 1988. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Opera homiletica et hagiographica. Berlin: De Gruyter.

Perrone, Lorenzo, ur. 2015. Die neuen Psalmenhomilien: eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Origenes Werke 13. GCS NF 19. Berlin: De Gruyter.

Literatura

Bastit, Agnès. 2017. Jésus change-t-il de forme? Lectures anciennes de la transfiguration de Jésus. V: Variations, évolutions, métamorphoses, 137–155. Ur. Cazas, Jérôme; Pouderon, Bernard. St-Etienne: Presses de l'Université de Saint-Etienne.

Bogataj, Jan D. 2020. Preobraženi. Zgodnjekrščanska teologija Kristusovega spremenjenja na gori. Ljubljana: KUD Logos; Teološka fakulteta.

Cartlidge, David. 1986. Transfigurations of Metamorphosis Traditions in the Acts of John, Thomas and Peter. *Semeia* 38: 53–66.

Chamberas, Peter. 1970. The Transfiguration of Christ: A Study in the Patristic Exegesis of Scripture. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14, št. 1–2: 48–65.

Eichinger, Matthias. 1969. Die Verklärung Christi bei Origines. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie. Dunaj: Herder.

Kearney, Richard. 1984. *Poétique du possible: phénoménologie herméneutique de la figuration*. Pariz: Beauchesne.

Kearney, Richard. 2004. Transfiguring God. V: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, 369–393. Ur. Ward, Graham. Oxford: Blackwell.

Klun, Branko. 2020. Incarnation and De-Carnation in the Hermeneutics of Gianni Vattimo. *Acta philosophica* 29, št. 1: 161–177.

Lee, Simon S. 2009. *Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation: A Study of the Transfiguration and its Development in Early Christian Writings*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Leoni, Juri. 2021. La Trasfigurazione del Signore nell'H15Ps 2 di Origene. V: *La Trasfigurazione e il Monte Tabor*. Letteratura, storia, archeologia, 89–108. Ur. Carafa, Paolo. Milano; Rim: Edizioni Terra Santa; Edizioni Antonianum.

Marion, Jean-Luc. 2002a. *Being Given*. Prev. Kosky, Jeffrey L. Stanford: Stanford University Press.

Marion, Jean-Luc. 2002b. In *Excess: Studies in Saturated Phenomena*. Prev. Horner, Robyn; Berraud, Vincent. New York: Fordham University Press.

Panagopoulos, Ioannes. 1973. *Ho Prophētēs apo Nazaret*. Atene: Parizianos Publications.

Panagopoulos, Ioannes. 1991. *Hē Hermēneia tēs Hagias Graphēs Ekklēsia tōn Paterōn*. Atene: Akritas.

Panagopoulos, Ioannes. 1992. Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89: 41–58.

Panagopoulos, Ioannes. 1994. *Eisagōgē stēn Kainē Diathēkē*. Atene: Akritas.

Panagopoulos, Ioannes. 1996. *Sache und Energie: Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern. V: Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag: Frühes Christendom, 567–584*. Ur. Lichtenberger, Hermann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Stylianopoulos, Theodore G. 1997. *The New Testament: An Orthodox Perspective*, zv. 1. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.

Stylianopoulos, Theodore G. 2006. *Sacred Text and Interpretation: Perspectives in Orthodox Biblical Studies*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.

Stylianopoulos, Theodore G. 2008. *Scripture and Tradition in the Church*. V: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, 21–34. Ur. Cunningham, Mary B.; Theokritoff, Elizabeth. Cambridge: Cambridge University Press.

Vakula, Oleksandra. 2003. *La trasfigurazione in Origene*. Tesi di Licenza in Teologia e Scienze Patristiche. Rim: Augustinianum.

Vannier, Marie-Anne. 2014. *Note sur les commentaires patristiques de la Transfiguration*. *Connaissance des Pères de l'Église* 135: 53–56.

Westphal, Merold. 2003. *Transfiguration as Saturated Phenomenon*. *Journal of Philosophy & Culture* 1: 26–35.

UDK: 27-285.2:2-83

1.02 pregledni znanstveni članek

Nik Trontelj

magister teologije in zgodovine, doktorand teologije,
asistent

(Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede)
(Ljubljana)

Vloga nekrščanskih verstev v apologetiki profesorja Lamberta Ehrlicha

Izvleček: Teolog in profesor Lambert Ehrlich (1878–1942) je bil mednarodni strokovnjak za zgodovino in teologijo verstev. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je poučeval veroslovje, misiologijo in apologetiko. Študijsko snov o nekrščanskih verstvih je predaval pri vseh predmetih. Ehrlich je zagovarjal krščanstvo v odnosu do nekrščanskih verstev, saj je bil glavni cilj njegovega znanstvenega dela dokazati resničnost krščanskega razodetja, ki ga posreduje katoliška Cerkev. Pri apologetiki je obravnaval živa in antična verstva ter dokazoval njihove zmote. Posebnost njegove apologetike je primerjava analogij v verskih besedilih starih ljudstev in v Stari zavezi. Primeri drugih verstev v njegovem nauku služijo le obrambi svetopisemskega razodetja in krščanske vere. Ehrlichovo razumevanje nekrščanskih verstev je skladno s teološkimi standardi v prvi polovici 20. stoletja, ko cerkveno učiteljstvo še ni spodbujalo medreligijskega dialoga.

Ključne besede: Lambert Ehrlich, nekrščanska verstva, apologetika, veroslovje, osnovno bogoslovje, razodetje, Teološka fakulteta

The Role of Non-Christian Religions in the Apologetics of Professor Lambert Ehrlich

Abstract: Theologian and professor Lambert Ehrlich (1878–1942) was an internationally renowned expert on the history and theology of religions. He was teaching religious studies, missiology and apologetics at the Faculty of Theology in Ljubljana. He included the subject matter of non-Christian religions in all his subjects. Ehrlich defended Christianity in relation to non-Christian religions as the main purpose of his scientific work was to prove the truth of the Christian revelation, passed on by the Catholic Church. In apologetics, he was discussing living and ancient religions and wanted to prove their fallacies. A peculiarity of his apologetics is the comparison of analogies in the religious texts of ancient peoples and in the Old Testament. The examples of other religions in his teaching are only in the service of the defense of the Biblical revelation and Christianity. Ehrlich's comprehension of non-Christian religions is in accordance with the theological standards of the first half of the twentieth century when the magisterium of the Catholic Church was not yet encouraging interreligious dialogue.

Key words: Lambert Ehrlich, non-Christian religions, apologetics, religious studies, fundamental theology, revelation, Faculty of Theology

Uvod

Dr. Lambert Ehrlich (1878–1942) je bil dolgoletni predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani, kjer je v obdobju 1922–1942 poučeval veroslovje, misiologijo in apologetiko. Njegovo znanstveno področje je obsegalo obravnavo temeljnih religioloških vsebin krščanstva, ki so danes del predmeta osnovno bogoslovje. Pri utemeljevanju božjih osnov krščanske vere je v svoji akademski razpravi nujno posegel tudi na področje študija nekrščanskih verstev. Čeprav je pri svojem znanstvenem delu prepletal spoznanja veroslovja, misiologije in apologetike, je bil v svoji drži vedno najprej apologet, saj je bil glavni namen njegove teologije dokazati resničnost krščanske nauka, ki ga posreduje katoliška Cerkev. (Osredkar 2015, 118)

Snov o nekrščanskih verstvih je v letih svojega dela na fakulteti vključeval v predavanja pri vseh svojih predmetih, a je vpogled v njihovo vsebino zaradi nedostopnosti študijskega gradiva omejen. Vseeno nam je na voljo Ehrlichovo študijsko gradivo za predmet apologetike. Temeljni vir naše raziskave je skripta *Theologia fundamentalis ali apologetica*, ki najverjetneje datira v leto 1934, saj je to najvišja letnica uporabljene literature v skripti. Profesor je v njej zbral študijsko snov za svoja predavanja pri istoimenskem predmetu, ki ga je iz veroslovja v apologetiko preimenoval v študijskem letu 1934/1935. V omenjeni skripti je o verstvih spregovoril v različnih poglavjih, vedno pa le z namenom izpostavljanja njihovih pomanjkljivosti, saj je bil cilj njegove apologetike pokazati, da je krščanstvo edina prava vera.

V prispevku bomo predstavili obravnavo nekrščanskih verstev v omenjeni skripti. Snov o verstvih najdemo v poglavju o razodetju, kjer avtor utemeljuje zgodovinsko resničnost krščanskega razodetja in dokazuje zmote drugih verskih sistemov. Posebnost njegove apologetike je primerjava analogij v verskih izročilih starih ljudstev in v Stari zavezi. Pokazali bomo, da so omembe drugih verstev v Ehrlichovi apologetiki vedno v službi zagovora vzvišenosti krščanstva.

Obravnava nekrščanskih verstev v skripti za apologetiko

V skripti za apologetiko (1934) nekrščanska verstva prvič omenja znotraj podpoglavja o nujnosti razodetja, kjer utemeljuje potrebo po božjem razodetju nadnaravnih verskih resnic (o Kristusu, Cerkvi, zakramentih itd.), ki jih človek brez razodetja ne more spoznati. Prav tako razodetje človeku pomaga k polnemu spoznanju naravnih verskih resnic o Bogu in človeku, ki jih vsak človek sicer sluti, a jih zaradi izvirnega greha ne spozna v polnosti (božji obstoj, stvarjenje sveta in človeka, nedotakljivost življenja itd.). Avtor v tem okviru omenja zglede nekrščanskih verstev, ki mu služijo le kot primeri verskih in moralnih stranpoti človeštva, ki ne pozna razodetja. S predstavitvijo verskih nauk in praks nekrščanskih verstev dokazuje potrebo po božjem razodetju za spoznanje prave vere. Ehrlich zapiše, da so razni primitivni in višje kulturni narodi kljub naravni sposobnosti za (delno) spoznavanje naravnih verskih resnic zašli v teoretične in praktične zmote in niti eden izmed narodov razen Judov ni našel celote naravnih, verskih in etičnih resnic. (Ehrlich 1934, 33)

Verske zablode so očitne v vseh svetovnih verstvih zunaj krščanstva, delno pa tudi judovstva, kolikor je povezan s Kristusovo skrivnostjo. To potrjujejo konkretni primeri. Za primitivne narode je značilno, da se ukvarjajo z naturalno in astralno mitologijo ter kultom prednikov. To se kaže v zmoti animizma in magije, ki sta namesto najvišjega Bitja častila duhove in naravne sile ter v magičnih obredih kršila božji prepovedi ubijanja in nečistovanja v peti in šesti božji zapovedi. »Poganske zablode« starih Grkov in Rimljanov so očitne v neskladjih glede vere v bogove, ki je vsebovala različnost verskih prepričanj in nedoslednost v čaščenju. Razprava nadalje vključuje primere verskih pomanjkljivosti velikih živih svetovnih verstev, ki jih pisec vzporeja z razodetim krščanskim verskim in moralnim naukom. Tako pravi, da je zmota mazdeizma v učenju enake večnosti počela zla in božanstva. V islamu so širili vero v apriorno predestinacijo in reprobacijo (pogubljenje) ter dovoljevali poligamijo. Brahmanizem nima urejenega verskega sistema, zato se staplja v nejasni panteizem. Budizem ne priznava osebnega božanstva in ljudi vodi v pasivno otopelost in pesimizem. Konfucionizem pa ima sploh vprašljivo versko sestavino, saj je Konfucij učil utilitaristično etiko brez očitne verske osnove. (33) Ehrlich je z orisom nekrščanskega verskega sveta želel dokazati, da verstva brez božjega nadnaravnega razodetja zapadejo napakam in slabostim. Nerazodeta verstva so podvržena nevednosti. Bog se je razodel v krščanstvu, zato je krščanska vera postavljena nad druge religije. Profesor verstvom sicer prizna omejen obseg pozitivnih strani, ki so se ohranila iz prarazodetja, sicer pa vsebujejo zmote, ki imajo človeški izvor. (31)¹

1 Izraz »prarazodetje v Ehrlichovi razpravi pomeni védenje o stvarjenju in posredovanju božje volje človeku, ki so ga imeli mnogi narodi in verstva. Prarazodetje vsebuje svetopisemsko poročilo o stvarjenju (1 Mz).

Ehrlich v drugem delu svoje skripte, ki ima ločeno številčnjo strani, predstavi pomen čudežev, ki izkazujejo resnično božje razodetje. Pri tem omenja zdravilne prakse drugih verstev in jih primerja s čudeži v Lurdu, ki ozdravljajo organske bolezni. Meni, da »čudeže« v nekrščanskih verstvih izvajajo z metodo hipnotizma, kjer močne osebnosti zdravijo bolnike pod vplivom verske sugestije, ki kvečjemu izboljša delovanje živčnega sistema, ne more pa ozdraviti organskih bolezni. Stari Grki so v svojih svetiščih izvajali zdravljenje po verski sugestiji s spanjem bolnikov in pričakovanjem pomoči bogov (inkubacija). Podobno zdravijo tudi muslimani v Meki in hinduisti v reki Ganges. Naš apologet je takšne dejavnosti povezoval tudi s protestantskimi sektami. Omeni zdravljenje z metodo magije, ki ji v nasprotju z vero pripisuje zanikanje božjega delovanja in odklanjanje ponižne molitve ter predajanje vplivu demonov. V zvezi s tem našteje tajna društva primitivnih narodov in tudi višje razvitih kultur, kamor sodijo šamanizem, šaktizem v hinduizmu in nekateri misteriji prednje Azije, ki uporabljajo magične obrede. (11–13) Vidimo, da profesor izbrane obrede v nekrščanskih verstev presoja v negativni luči, njihove primere pa uporabi za potrditev resničnosti pravih čudežev v katoliški veri.

O verskih zablodah je Ehrlich pogosto pisal tudi v svojih apologetskih spisih. Nekaj tovrstnih znanstvenih razprav je objavil v *Bogoslovnem vestniku*. V spisu »Predmet in metoda primerjevalnega veroslovja« (1922) zapiše, da so mnogi narodi v zgodovini svoje verovanje pomešali z dejavniki mitologije, astrologije, totemizma in magije. (37) V člankih »Spiritizem« (1928a) in »Okultizem v grških orakljih in misterijih« (1928b) ugotavlja, da se okultni pojavi občevanja z neznanimi silami, ki izvirajo iz primitivnih kultur, naglo širijo v sodobnosti in kažejo na neurejenost človeškega duha. (Dolenc 2002, 212) Izrazito poudari nekrščanski izvor tega

iracionalnega pojava, ki je v krščanstvu zaradi vzpostavitve racionalne religije Logosa izgubil svoj pomen. (Ehrlich 1928b, 266; 280) V prispevku »Islam v severni Afriki« (1932), ki ga je objavil v reviji *Misijonski koledar*, kritično presoja tudi islam in poudarja razlike med muslimansko in krščansko vero ter meni, da islam spodbuja ošabnost, sebičnost in pohoto. Tu navaja kardinala Lavigerieja, ki je islam oklical za delo zlobnega duha. (62) Ehrlich se zato zavzema za spreobračanje drugovercev v krščanstvo in katoliško Cerkev.

Svetopisemska vera preseže verstva visokih kultur

Ehrlich je bil vrhunski veroslovec, ki se je posebej zanimal za zgodovinski razvoj verstev. Zavedal se je, da mora pri utemeljevanju krščanstva posebej predstaviti starozavezno razodetje, ki je edinstven primer božjega delovanja v zgodovini verstev. Z obravnavo verskih idej izraelskega ljudstva in analogij med poročili v starozaveznem razodetju ter drugih sočasnih verstvih želi dokazati novost razodetja in njegovo korekcijo verskih izročil okoliških ljudstev. V osnovi zagovarja izvirnost svetopisemske vere, a obenem dopušča, da so na njen razvoj vplivala tudi druga verstva. Primerjalno veroslovje ugotovilo veliko vzporednic med Staro zavezo in poganskimi verstvi, s katerimi je bilo hebrejsko ljudstvo v stikih, a je njihova monoteistična vera presegla vse tedanje verske sisteme. (Ehrlich 1934, 42) Ehrlich je vprašanju izvirnosti Stare zaveze namenil posebno pozornost pri predavanjih iz apologetike. Iz njegovega poročila o pregledu snovi, ki jo je predaval pri tem predmetu, je razvidno, da je v poglavju o merilih (*criteria*) razodetja predaval o vzvišenosti verskih idej Stare zaveze. Poudaril je izvirnost vere Hebrejcev, ki ni

sinkretističen sistem, sestavljen iz verstev okoliških ljudstev. Dokument je bil sestavljen ob koncu letnega semestra leta 1938. (NŠAL, Tvarina predelana iz apologetike 1938) Ehrlich starozavezno vero primerja z verskimi sistemi ljudstev, s katerimi so bili Izraelci v stiku in ugotavlja izvirnost Mojzesove postave v temeljni sestavini, ki je monoteizem. Svetopisemska vera ni posnetek vere Egipčanov, Arabcev, Kananejcev, Hetitov, Sumercev in Babiloncev, ampak je zaradi svojega izrednega nauka in svetosti razodeta od Boga.

Na razvoj vere izvoljenega ljudstva so lahko vplivali Egipčani s svojim bogočastnim obredjem, npr. z uporabo kadila. Vendar se judovski monoteizem povsem razlikuje od egiptovskega mnogoboštva, četudi so Egipčani v starejši dobi poznali najvišje božanstvo Ra. Ob hebrejski naselitvi v Egiptu pa so prebivalci posameznih mest že častili svoje bogove in vse bolj zapadali magiji, totemizmu in animizmu. Profesor zaključí, da je bil izraelski monoteizem, ki govori o osebnem Bogu, v Egiptu posebnost. Vera svetopisemskega človeka torej ni mogla iziti od vere Egipčanov. (Ehrlich 1934, 42)

Ehrlich po drugi strani poudari, da izraelski monoteizem ni dosežek očakov ali Mojzesa, ampak izhaja iz prarazodetja. Dopušča, da Semiti izhajajo z arabskega polotoka, od koder so se z Abrahamom naselili v južno Mezopotamijo. Priznava, da so stara arabska ljudstva poznala vero v najvišje Bitje in tako vplivala na Semite. Vendar je starozavezna vera edinstvena v primerjavi z drugimi monoteističnimi ali monolatriističnimi verskimi sistemi, saj je Bog s posebnim razodetjem monoteizem med Izraelci poglobil in utrdil. (42) Svetopisemske vere ni mogoče razložiti z zgodovinskimi povezavami Semitov in Arabcev.

Tudi Kananejci in Hetiti niso mogli posredovati vere v monoteističnega Jahveja. Med Kananejci in Izraelci so bili le vojni stiki, Izraelci pa so pobili vse kananejske rodove prav zaradi njihovega malikovanja in politeizma. Vsebina božje postave v obliki Mojzesovega zakonika ni posnetek hetitskega civilnega zakonika. Pomembno je dejstvo nastanka hetitskega zakonika že v sredini 2. tisočletja pr. Kr. To dokazuje zgodnji obstoj sistematične zakonodaje, s čimer ljubljanski predavatelj zavrne pomisleke o tem, da bi mogel Mojzes svojemu ljudstvu že tako zgodaj posredovati versko-etični in civilni zakonik. (43) Mojzesov zakonik je svojstven predvsem v vsebini, čeprav je mogoče, da je na njegovo obliko vplival zakonik Hetitov.

Končno sledi še kritična primerjava z verovanji Sumercev in Babiloncev. Sumerci so v južni Mezopotamiji živeli že v 4. tisočletju pr. Kr. in udejanjali mnogoboštvo, saj so častili vrhovno božanstvo Anu in v posameznih mestih še posebna božanstva, zato o »kakem monoteizmu ni bilo govora, kolikor poznamo doslej njihovo zgodovino«. (43) Poleg tega je sumersko verovanje poznalo tudi magijo in obrede s človeškimi žrtvami. Babilonska kultura je izšla pretežno iz sumerske in sprejela sumerske verske ideje. Profesor vzporeja babilonsko verstvo z izraelskim. Babilonci so prakticirali izraziti politeizem, saj je babilonski panteon obsegal nad tri tisoč bogov. Čeprav so nekatere svoje bogove poskušali povzdigniti v najvišja božanstva, takšen monoteizem nima nobene povezave z monoteizmom Izraelcev. V Babilonu so izvajali magične obrede, Mojzes pa je Izraelcem prepovedal vsakršno čaranje. Babilonci niso poznali dveh zapovedi Mojzesovega dekaloga, ljubezni do Boga in bližnjega. Nemoralnost je bila pri Izraelcih strogo prepovedana, Babilonci

pa so izvajali sakralno prostitucijo žensk v čast boginje Ištar. Slednji so svojim bogovom celo pripisovali spolne prestopke, da bi zakrili svoje grehe. Častili so kipe, Izraelcem pa so bile podobe prepovedane. Nihče drug ni poznal spravniških daritev za grehe, pri katerih je kri živalske žrtve očistila duše grešnikov. Izraelci so bili v tej verski praksi povsem edinstveni. (43–44)

Analogije v verskih izročilih

Obravnava analogij je posebnost Ehrlichove apologetike. Z njihovo obravnavo želi med starozaveznim razodetjem in sumersko–babilonsko literaturo pokazati posebnost starozaveznega razodetja. Analogije predstavi v petih točkah. Zanimajo ga primerjave med poročili glede kozmogonije, stvarjenja človeka, izvirnega greha, vesoljnega potopa in primerjave med Mojzesovim dekalogom ter Hamurabijevim zakonikom. Rdeča nit njegovih primerjav se kaže v prepričanju, da analogije v poročilih ne morejo ogroziti izvirnosti verskega sistema Stare zaveze. (Osredkar 2015, 125) Vsebinske podobnosti v različnih poročilih pripiše skupnemu spominu na prarazodetje, ne medsebojnemu posnemanju. Med svetopisemskimi in babilonskimi poročili namreč obstaja bistvena razlika, ki jo naš apologet dokazuje skozi celotni razdelek o primerjavi poročil: Babilonci so verske prvine monoteizma preoblikovali v politeizem, Izraelci pa so ohranili monoteizem. (Ehrlich 1934, 43) Ehrlich analogije pojasnjuje zaradi mnenja nekaterih znanih asiriologov (F. Delitzsch, P. Jensen, H. Zimmern, A. Jeremias), ki so na podlagi sumersko-babilonskih poročil o stvarjenju človeka, izvirnem grehu in vesoljnem potopu podvomili v

izvirnost svetopisemskih besedil in jih označili za plagiat astralne mitologije Babilona. Ehrlich meni, da so njihove ugotovitve površne in neutemeljene. (44) Zato se je odločil primerjati posamezna poročila in obraniti pristnost svetopisemskih besedil.

Pri vprašanju analogij v kozmogoniji, ki zadevajo poročila o nastanku sveta, pride do pomembnih zaključkov. Politeistično izročilo babilonskega epa *Enuma Eliš* pripoveduje o boju dobrih božanstev proti boginji izvirnega kaosa Tiamat, ki je potekal pod vodstvom babilonskega boga Marduka. Ta uniči boginjo Tiamat in iz nje ustvari nebo, iz svoje krvi pa človeka. V Svetem pismu je ključna razlika v tem, da je Bog pred vsem stvarstvom in kaotično materijo sam ustvari. Razlikuje se od snovi, v babilonskem epu pa božanstva izhajajo iz materije. Ehrlich dopušča, da je Mojzes pri svojem opisu izoblikovanja zemlje prevzel nekatere podobe iz omenjenega epa, a imajo svetopisemska besedila vedno dosledno uresničen monoteizem. (44)

Glede stvarjenja človeka navede verske ideje iz omenjenega babilonskega epa in sumerskih virov. Ti pravijo, da bogovi ustvarjajo človeka, razlikujejo se le v načinu (iz krvi, kosti, ilovice). Analogija s svetopisemskim izročilom je v zavesti, da človek prihaja iz božjih rok. Velika podobnost je tudi glede stvarjenja človeka po božji podobi. Sumerski spis govori o posvetovanju bogov pred stvarjenjem človeka, neki neimenovani akadski (postsumerski) vir pa o stvarjenju človeka po božji podobi. Ehrlich odločno pove, da to ne pomeni bibličnega prevzemanja babilonskih mitov. Poročila o stvarjenju človeka namreč niso babilonska posebnost. Poznajo jih tudi nomadska plemena srednje Azije, matriarhalne kulture ple-

mena Kulin v jugovzhodni Avstraliji, ljudstva na Novih Hebridih v Oceaniji in na indonezijskem otoku Nias ter tudi iranska in slovanska plemena. Njihova izročila govorijo o stvarjenju človeka iz zemlje in vdihnjenju duha s strani najvišjega Bitja. Vse to je Ehrlichov dokaz, da analogna izročila izvirajo iz najstarejših časov, ko kulture še niso bile diferencirane, s čimer misli na parazodetje ob stvarjenju. Dopušča, da je Mojzes iz babilonskih izročil prevzel idejo o predposvetovanju bogov (1 Mz 1, 26), a je razlika v tem, da je Mojzes to izročilo pravilno razumel »o sveti Trojici«. (Ehrlich 1934, 44)

Tretja analogija se nanaša na vprašanje izvirnega greha. Ehrlich navaja babilonski mit o Adapi ter ep o Gilgamešu, ki sta podobna svetopisemskemu poročilu o rajju in izvirnem grehu. V mitu o Adapu je istoimenski lik po slabem nasvetu svojega očeta, boga Ea, odklonil jed in pijačo življenja, ki mu ju je ponudil bog neba Anu. Ehrlich pride do zaključka, da sta glavni razliki med mitom o Adapu in bibličnim poročilom o izvirnem grehu v tem, da je v mitu človekova izguba nesmrtnosti posledica zmote in zavisti boga Ea, v Svetem pismu pa posledica človekovega greha. Poleg tega je v omenjenem mitu očitni strogi politeizem, v Genezi pa strogi monoteizem. (44) Naš teolog nato v ključnih potezih predstavi pomen epa o kralju Gilgamešu, ki obravnava vprašanje nesmrtnosti in omenja krasen vrt in čudovito deželo. Prva analogija je v obstoju raja, ki ga poznata Sveto pismo in ep o Gilgamešu. V svetopisemski zgodbi je človek od začetka postavljen v raj in ima možnost ostati nesmrten, v obravnavanem epu pa je raj bivališče tistih, ki so že končali življenje. Druga analogija je simbol kače, ki v Svetem pismu zapelje Adama v greh, v babilonskem epu pa kača odnese zel nesmrtnosti brez krivde Gilgameša. V tem vidi Ehrlich

originalnost svetopisemskega poročila, ki ni posnetek babilonskega epa. (45)

Analogije in razlike v poročilih so očitne tudi v pripovedih o vesoljnem potopu. Avtor omeni veliko število poročil o tem dogodku pri različnih narodih, nato pa predstavi odlomek o potopu iz epa o Gilgamešu, ki govori o odločitvi nekaterih bogov za veliki potop in uničenje človeštva, a je bog Ea edinega preživelega človeka Utnapištima, ki se je rešil z barko, povzdignil na božjo raven. Bogovi niso delovali usklajeno v svoji odločitvi vesoljnega potopa. Zgodba vsebuje navodila o izgraditvi ladje, rešitvi družine in raznih živih bitij, spuščanju ptic ob upadanju voda in žgalni daritvi po rešitvi. Ehrlich pravi, da so analogije očitne, a so bistvene razlike. V Svetem pismu velja monoteizem, v epu pa politeizem. V prvem je potop kazen za greh, v drugem samovoljna odločitev bogov. Dopušča možnost skupnega vira obeh poročil, ki je moglo nastati po dejanskem potopu v zgodovini. (45)

Nazadnje sledi še primerjava Mojzesove zakonodaje in zakonika kralja Hamurabija, ki ga Ehrlich časovno umešča v leto 2100 pr. Kr., danes pa ga strokovnjaki postavljajo v 18. stoletje pr. Kr. Za Ehrlicha je starost tega zakonika dokaz tudi za starost Mojzesovega dekaloga in s tem odklanja pomisleke v zvezi s časovnim nastankom dekaloga, ki naj ne bi mogel nastati v Mojzesovem času. Čeprav je med obema zakonikoma nekaj podobnosti, Ehrlich našteje njune razlike: babilonski zakonik kaže sumerske vplive, Mojzesov ne; Hamurabijev zakonik ureja rodbinsko, zakonsko in trgovinsko pravo, Mojzesov dekalog vsebuje verske in moralne vsebine; Mojzes zapoveduje ljubezen do Boga in bližnjega, prepoveduje grešna poželenja, omejuje bogatenje, ščiti sužnje in

podeli vsem predpisom božji pečat. Hamurabijev zakonik ne pozna verskih in moralnih predpisov ter zagovarja načelo »oko za oko«. (45)

Zaključek

Omembe nekrščanskih verstev imajo v apologetiki Lamberta Ehrlicha enoznačno vlogo. Primeri drugih verstev služijo obrambi svetopisemskega razodetja in krščanske resnice, ki jo posreduje katoliška Cerkev. Ehrlich je bil kot teolog vrhunski veroslovec, ki je svoje bogato znanje pridobival v uglednih študijskih središčih, v Innsbrucku, Parizu in Oxfordu. Pridobljeno znanje pa je s pridom uporabil predvsem za apologetične cilje, da bi dokazal vzvišenost krščanstva. (Dolenc 2002, 212) Velja omeniti, da je o nekrščanskih verstvih pri svojih predmetih predaval že od svojega prihoda na Teološko fakulteto. To je bil čas, ko cerkvene oblasti še niso uradno spodbujale k študiju nekrščanskih verstev. (Trontelj in Osredkar 2017, 372) V skripti za predmet »Apologetika« na več mestih spregovori o nekrščanskih verstvih. Značilnost njegove (in takratne katoliške) apologetike je, da so druga verstva v zgodovini zapadla zmotam, ker niso poznala ali sprejela božjega razodetja. Ob navajanju zablod drugih verstev dokazuje pomen svetopisemskega razodetja za človeški rod. Ker je njegov motiv raziskovanja verstev dokazati resničnost krščanske vere nasproti njihovim naukom in verskim praksam, se v študijski snovi pri apologetiki ni posvečal širšemu pogledu na teologijo verstev. Verstev ne obravnava pregledno in sistematično, ampak le v povezavi z različnimi temami, kjer izpostavlja njihove slabosti.

Ehrlichovega znanstvenega dela ne moremo razumeti, če v njegovi drži ne prepoznamo iskrene vere v Jezusa Kristusa. (Ocvirk 1992, 277) Apologetični pristop pri obravnavi verstev ima v njegovi misli plemenit namen, saj si prizadeva posredovati resnico vsem ljudem. Ehrlichovo razumevanje drugih verstev je bilo tudi povsem skladno s takratnim cerkvenim naukom, ki ga je opredelil prvi vatikanski cerkveni zbor (1869–1870). V dogmatični konstituciji o katoliški veri (*Dei Filius*) so koncilski očetje zavzeli odklonilen odnos do verskega sveta zunaj katoliške Cerkve, ko so druga verstva imenovali »krive religije«, ki imajo človeški izvor. (Strle 1977, 34) Lahko rečemo, da je bilo zato Ehrlichovo razumevanje drugih verstev negativno. Pri svojem zagovoru krščanstva nasproti drugim verstvom je sledil t. i. ekskluzivističnemu pristopu k obravnavi verstev. Ta je poudarjal resničnost krščanstva in zmotnost nekrščanskih verstev. (Dhavamony 1994, 888) Odnos do drugih verstev se je v teologiji katoliške Cerkve spremenil šele na drugem vatikanskem cerkvenem zboru (1962–1965), ki ga Ehrlich ni dočakal. Cerkev, ki odgovarja na potrebe časa, se od takrat zavzema za medreligijski dialog in drugim verstvom priznava lastno bogastvo. Tako je apologetika prerasla v osnovno bogoslovje, kot ga poznamo danes.

Reference

Arhivski vir

NŠAL, Tvarina predelana iz apologetike. 1938. Nadškofijski arhiv Ljubljana, ŠAL/SP 5, šk. 276, mapa 1938.

Literatura

Dhavamony, Mariasusai. 1994. Theology of Religions. V: Dictionary of Fundamental Theology, 886–896. Ur. Latourelle, René; Fisichella, Rino. Slough: St Pauls.

Dolenc, Bogdan. 2002. Ehrlich – apologet in veroslovec. V: Ehrlichov simpozij v Rimu, 209–220. Ur. Škulj, Edo. Celje: Mohorjeva družba.

Ehrlich, Lambert. 1922. Predmet in metoda primerjevalnega veroslovja. Bogoslovni vestnik 2: 35–45.

Ehrlich, Lambert. 1928a. Spiritizem. Bogoslovni vestnik 8: 123–149.

Ehrlich, Lambert. 1928b. Okultizem v grških orakljih in misterijih. Bogoslovni vestnik 8: 265–280.

Ehrlich, Lambert. 1932. Islam v severni Afriki. Misijonski koledar 13: 58–66.

Ehrlich, Lambert. 1934. Theologia fundamentalis ali apologetika. Ljubljana: samozaložba.

Ocvirk, Drago. 1992. Znanstveno in organizacijsko delo dr. Lamberta Ehrlicha. *Bogoslovni vestnik* 52, št. 3: 274–278.

Osredkar, Mari Jože. 2015. Profesor dr. Lambert Ehrlich in osnovno bogoslovje. V: *V zvestobi narodu in veri: Lambertu Ehrlichu ob 70-letnici smrti in Filipu Terčelju ob 120-letnici rojstva*, 116–126. Ur. Juhant, Janez; Centa, Mateja. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Strle, Anton. 1977. *Vera Cerkve: dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: Mohorjeva družba.

Trontelj, Nik; Osredkar, Mari Jože. 2017. Sto let osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2: 369–381.

UDK: 339.727.22:330.821

1.01 izvorni znanstveni članek (original research article)

Zoran Vaupot

PhD in Management, assistant professor (docent)
(Catholic Institute, Faculty of Law and Business Studies)
(Ljubljana, Slovenia)

New Institutional Economics and FDI Determinants

Abstract: The institutional reforms in many countries since the 1990s were introduced to attract more inward foreign direct investments (FDI). The findings of institutional theory and its economic application within the concept of the new institutional economics have confirmed its benefits as a valuable framework in analyzing the FDI determinants and for supporting the creation of the appropriate economic policies. After evaluating the theoretical concepts of institutional theory, new institutional economics and selected empirical research on the role of institutions as FDI determinants, we conclude by focusing on three research areas and related improvements that deserve additional attention from interested scholars. These are: introducing and generalizing the use of governance indicators at the regional level, better understanding the impact, and strengthening the importance of informal institutional variables in empirical models of FDI flows and emphasizing sectoral analysis of FDI determinants.

Key words: institutional theory, new institutional economics, institutions, FDI determinants

Nova institucionalna ekonomika in determinante tujih neposrednih naložb

Izvelek: Institucionalne reforme so bile v številnih državah od devetdesetih let 20. stoletja uvedene s ciljem, da bi pritegnile več vhodnih tujih neposrednih naložb. Ugotovitve institucionalne teorije in njena uporaba v konceptu nove institucionalne ekonomike so potrdile njene koristi kot dragocen prispevek pri analizi determinant tujih neposrednih naložb in podpori oblikovanja ustreznih ekonomskih politik. Za ovrednotenjem teoretičnih konceptov institucionalne teorije, nove institucionalne ekonomike in izbranih empiričnih raziskav o vlogi institucij kot determinant tujih neposrednih naložb, se osredotočamo na tri raziskovalna področja in z njimi povezane konceptualne izboljšave, ki si zaslužijo dodatno pozornost zainteresiranih raziskovalcev. Te so: uvedba in splošna uporaba kazalnikov upravljanja na regionalni ravni, boljše razumevanje vplivov in krepitev pomena spremenljivk neformalnih institucij v empiričnih modelih tokov tujih neposrednih naložb ter poudarek na sektorski analizi determinant tujih neposrednih naložb.

Ključne besede: institucionalna teorija, nova institucionalna ekonomika, institucije, determinante tujih neposrednih naložb

Introduction

The phenomenon of rapid growth in the volume of cross-border investments since the 1980s has been followed by the increasing interest of academics trying to explain its determining factors. Especially since the 1990s, the transitional

and developing countries have become very interested in institutional reforms to attract larger shares of foreign direct investments (FDI). In the academic world, in typical cases of research, the different sets of standardized indicators and internationally collected data are empirically analyzed and serve to formulate the conclusions of scholars who are oriented toward proposing the policies for supporting the macroeconomic goals of governments to attract more FDI of the desired types and directing them into strategically important business sectors. In this research area, the findings of institutional theory and its constitutional part, the concept of new institutional economics (NIE) contribute to establishing the qualitative foundations for the creation of standardized indicators.

The main objective of our study is to present the conceptual advantages, but also to point out the main shortcomings and areas for improvement of the presented institutional concepts when used in the context of FDI analysis. To achieve this goal, we first propose an overview of the development of institutional theory and NIE. This is followed by the presentation of different sets of indicators that explain the determinants of foreign direct investment flows. In the discussion chapter we try to evaluate critically the contributions and limits of the presented use of NIE findings as explanatory support in FDI movements. The last chapter is devoted to the closing remarks and proposals of exposed future research topics within the NIE concept.

Theoretical background

Institutional theory

With its roots in the nineteenth century, the institutional theory includes different theoretical concepts, mostly, but not exclusively, from economics, sociology, and political science. Max Weber, considered, together with Émile Durkheim, as one of the founders of modern sociology, is well known for his analysis of the legitimacy of different authority types, which was later used by many organization theorists. The concept of institutional theory, which suggests that organizations are social systems, can be presented as an important research area under the umbrella of behavioral theories of organization, based on the premises of bounded rationality, where “behavioral” expresses the focus on actual decision-making, grounded in empirical observation. (Greve and Argote 2015) According to Wezel and Saka-Helmhout (2006), the connection between the concepts of behavioral and institutional theory was established when the scholars discovered that the organizational change processes analyzed by behavioral theory are influenced by the institutional context.

As stated by Vailatti et al. (2017), the three fundamental currents of institutional theory are the old institutional economics (OIE), the new institutional economics (NIE) and the new institutional sociology (NIS). According to Kherallah and Kirsten (2001), the disciplines of history, business organization and law should be added to those above to complete this vast concept. In consequence, different branches of institutional theory exist and refer to various disciplinary

approaches and traditions: sociological institutionalism, economic institutionalism, political institutionalism, historical institutionalism, ecological institutionalism etc.

To avoid including the fields-based definition, which mostly communicates an overwhelming importance of the concept, more qualitative descriptions may be used instead. For example, institutional theory: “emphasizes the formal and legal aspects of government structures” (Kraft and Furlong 2017, 149), “considers the processes by which structures, including schemas, rules, norms, and routines become established as authoritative guidelines for social behavior” (Scott et al. 2004, 2), or “examines ways in which organizational structures, norms, practices, and patterns of social relationships are connected to the broader social and cultural environment.” (Anagnostopoulos et al. 2010, 340)

According to Lang (2007), “there is a tendency to differentiate the new from the old institutionalism by shifting the focus from formal and material institutions (such as regulations, statutes and laws) to informal and immaterial institutions (such as norms, beliefs and routines).” (Lang 2007, 1) The other criteria of differentiation in comparison to the “old” or “original” institutionalism, introduced by the new institutionalists, are distinctions between organizations and institutions, a focus on the relationship between individual actors and organizations, and understanding of human behavior within institutions “made of symbolic elements, social activities and material resources.” (Scott 2013, 57) In other words, old institutionalism treated organizations as an organic entity, with the focus on the state administration and decisions based on the rational choice.

New institutionalism introduced more focus on individuals as a constitutional part of institutions, their individual preferences, which are not always rational, but also on their opportunistic behavior.

New institutional economics

As one of the main currents of institutional theory, the institutional economics (IE) introduced the concept of institutions into economic theory. Chavance (2008) writes that “the manifest significance of the informal realm in systemic change has contributed to a gradual shift in economic theory from a de-institutionalized and market-centred analysis to a more institutional approach.” (Chavance 2008, 57) Although the roots of IE are generally attributed to the two famous articles of Ronald Coase (1937, 1960), Richman (2019) points out that the research by nineteenth and early twentieth century political economists should also be considered as an important source of the concept. Thorstein Veblen, Wesley C. Mitchell and John R. Commons are usually designated as its founding fathers. According to Hodgson (2000), the term “institutional economics” was first used by Walton Hamilton in 1918. Hodgson proposes that the most important characteristic of the OIE is that individuals are not treated as given but rather as influenced by their institutional and cultural situations.

This original concept named later also as the “old institutional economics” dominated the economic science in the USA until the 1940s. The invention of the term “new institutional economics” is attributed to Oliver Williamson

(1975) who is considered as one of the most important contributors to the concept which has reappeared in its “renewed” version since the 1970s when economists again became more interested in institutions. The literature on NIE implies that the neoclassical concept, dominant in the 1950s and 1960s, with its rational utility maximization and search after the equilibrium, emerged in Europe in the nineteenth century and, since the 1930s, was developed mostly by the Chicago School of Economics. This idea, along with the macro-analytical concept (the Harvard tradition), does not provide enough insights for the analysis of economic development. This is especially true of the neoclassical concept which is mostly based on natural law (which provides a fixed structure, reduces uncertainty, and assumes passive individuals only responding to the environmental impulses) rather than active, individualistic human organization within the institutional framework. We could find the roots of this approach in the eighteenth century when the world view, influenced by the work of Isaac Newton who claimed that divine order and law were replaced by natural order and law, has appeared as the framework for many intellectuals and scholars. (Atkinson 2004) To put it differently, the neoclassical and macro-analytical concept deals with the functioning of markets, but not on their development. (Vitola and Senfelde, 2015)

The Society for Institutional and Organizational Economics (SIOE) promotes the NIE concept as “using approaches drawn from economics, organization theory, law, political science, and other social sciences.” (SIOE 2021) In consequence, the presence of so many different approaches within the concept raises questions about referring to the

NIE as a school of thought. (Dequech 2015) In scientific literature we can find various classifications to define the NIE and make distinctions between its different strands. According to Pejovich (1999), “the four principal concepts upon which the new institutional economics rests are informal institutions, formal institutions, property rights, and transaction costs.” (3)

Williamson (2000) characterizes the NIE and its scope by introducing distinction between four levels of analysis: social embeddedness (informal rules), institutional environment (formal rules), institutions of governance (analyzed by the transaction cost economics) and resource allocation. Richter (2005) distinguishes between the “invisible-hand approach” line (self-adjusting processes) and the “visible-hand approach” where transaction costs are needed as an explanatory element. And, finally, Richman (2019) proposes the “governance branch” (operationalized by transaction cost economics) and the line that puts attention on the “institutional environment” which defines the general framework for people’s interactions. Dequech (2002) concludes, in rephrasing Mayhew (1989): “she attributed to NIE the aim of making institutions endogenous by explaining them with the tools of neoclassical theory, so that institutions are chosen by individuals and not allowed to condition individual choice.” (Dequech 2002, 566)

Institutions

As one of the principal concepts of institutional theory and also institutional economics, the institutions had been discussed since the days of the first political economists from the eighteenth century, for example, Adam Smith. (Dequech 2015) The overwhelming importance of institutions is well described by Teraji (2018): "The underlying institutional framework is possibly the key to understanding why some societies have remained mired in poverty, and others have attained high welfare levels." (Teraji 2018, 1) In connection with this statement, the logical premise, that the behaviour of individuals changes when institutions appear, is justified. However, since institutions are based on shared cognitive rules, "it is crucial that individuals have a common understanding of the same situation or action, and attribute to it the same meaning." (Teraji 2018, 11)

Several referential definitions of institutions and their sub-concepts, formal and informal institutions originating from different currents of the institutional theory concept, are presented in Table 1 (general definitions) and Table 2 (definitions considering the formal and informal distinctions of institutions).

Table 1: Selected definitions of institutions. General definitions.

Authors	Institutions are ...
North (1991, 97)	Humanly devised constraints that structure political, economic, and social interaction. They consist of both informal constraints (sanctions, taboos, customs, traditions, and codes of conduct), and formal rules (constitutions, laws, property rights).
Steinmo et al. (1992, 2)	Formal organizations and informal rules and procedures that structure conduct.
Edquist and Johnson (1997, 46)	Sets of common habits, routines, established practices, rules, or laws that regulate the relations and interactions between individuals and groups.
Hodgson (2006, 13)	Systems of established and embedded social rules that structure social interactions.
Greif (2006, 30)	A system of rules, beliefs, norms and organizations that together generate a regularity of (social) behaviour.
Scott (2008, 48)	Social structures that have attained a high degree of resilience and are composed of cultural-cognitive, normative, and regulative elements that, together with associated activities and resources, provide stability and meaning to social life.

Table 2: Selected definitions of institutions. Definitions of formal and informal institutions.

Authors	Formal Institutions are ...	Informal Institutions are ...
Pejovich (1999, 166–167)	Constitutions, statutes, common law, and other governmental regulations.	Traditions, customs, moral values, religious beliefs, and all other norms of behaviour that have passed the test of time.
Helmke and Levitsky (2003, 8–9)	State bodies (courts, legislatures, bureaucracies) and state enforced rules (constitutions, laws, regulations) enforced by a third party, usually the state.	Socially shared rules, usually unwritten, that are created, communicated, and enforced outside of officially sanctioned channels.
North (2005, 14, 50)	Formal rules of a society... can be changed by fiat.	Norms, conventions and internally held codes of conduct which are very diverse across culture and evolve in ways that are still far from completely understood and therefore are not typically amenable to deliberate human manipulation.

<p>Holmes et al. (2013, 533)</p>	<p>Rules intended to reduce uncertainty about the activities of organizations by standardizing practices and demanding conformance rules and standards that define the nature of the political process rules and standards that shape the availability and value of the society's financial resources.</p>	<p>Enduring systems of shared meanings and collective understandings that, while not codified into documented rules and standards, reflect a socially constructed reality that shapes cohesion and coordination among individuals in a society.</p>
<p>Golesorkhi et al. (2019, 104–105)</p>	<p>Codified and explicit in nature... constitute rules of the game.</p>	<p>Consist of culture, which is responsible for shaping human cognition, perception, mental models, behavioural norms, traditions, customs, and belief systems.</p>

On the institutions' side, the three elements: regulative systems (constrain and regularize behaviour), normative systems (introduce a prescriptive, evaluative and obligatory dimension into society) and cultural-cognitive systems (shared conceptions that create the nature of social life and define the framework supporting the meaning), are the most important constitutive parts. (Scott 2013) They form

a never-ending moving “from the conscious to the unconscious, from the legally enforced to the taken for granted.” (Hoffman 1997, 36)

The role of institutions is closely connected to their ability to influence the market imperfections and, as a consequence, increase their efficiency by reducing transaction and information processing costs. (Mudambi and Navarra, 2002) Amal (2016) explains the importance of institutions in the IB literature because “in an international environment characterized by the extraordinary mobility of businesses and production factors, legal, political and administrative systems tend to be the only non-mobile framework internationally whose costs determine the international attractiveness of a location.” (Amal 2016, 29)

Institutional determinants of foreign direct investments

The findings of the NIE line that puts attention on the “institutional environment” which defines the general framework for people’s interactions (Richman 2019) are often used for the analysis of the macroeconomic issues, such as FDI determinants, by using explanatory variables of different types of institutions. There is plenty of literature on the key determinants of FDI, but we present main conclusions of selected recent research that also take into consideration the institutional approach.

In emphasizing the role of institutions to attract FDI in eleven former communist European Countries, Fabry and Zeghni (2006) confirm their expectation that FDI is sensitive

to specific and local institutional arrangements. They introduce the concept of institution-based attractiveness, which “reflects the institutional setting that a country may develop at a certain period in order to attract FDI.” (Fabry and Zeghni 2006, 205) The same authors conclude that foreign investors’ decisions are based on the convergence of their expectations and local institutional arrangements; this is especially true in the less developed countries. In the end, the authors briefly put their fingers on informal institutions in more advanced countries that may be of the same importance as the formal ones.

In analyzing the institutional profiles database, derived from a survey conducted in 2001 under the French Ministry of Finance in fifty-two countries, the Fraser Institute database and OECD FDI data, Bénassy-Quéré et al. (2007) analyze FDI stock as a dependent variable. Their conclusion is that institutions matter independently of GDP per capita. “In particular, our results point out bureaucracy, corruption, but also information, banking sector and legal institutions as important determinants of inward FDI. Interestingly, weak capital concentration and employment protection tend to reduce inward FDI.” (Bénassy-Quéré et al. 2007, 780) Ali et al. (2010) confirmed that institutions appear to be a robust determinant of FDI inflows, especially those linked to the protection of property rights. From the sector level point of view, the institutions do not have much influence on FDI in the primary sector. On the contrary, they do have significant influence on FDI in manufacturing and services.

Assunção and Forte (2011) propose a literature review about location determinants of FDI and group corruption,

political instability and weak institutional quality under the “umbrella” of institutional dimension. They explain these determinants could also be included in the location dimension of the eclectic or OLI paradigm. (Dunning 1977) The conclusion is that the institutional dimension is one of the main dimensions of FDI determinants. This is in line with the previous findings of Dunning (2006) who supports the argument about the importance of institutional factors during the FDI decision-making process. Bissoon (2012) analyses the relationship between institutional quality and FDI flows in forty-five developing countries in the African, Latin American and Asian regions and concludes that “macroeconomic stability in terms of a less volatile inflation rate, efficient and less corrupt institutions, a good regulatory framework and political stability would have a positive impact on the FDI inflows of the countries in this sample.” (Bissoon 2012, 54–55)

Masron and Naseem (2017) executed a study that analyzed the impact of institutional quality, proxied by seven variables, to attract FDI into ASEAN. One of the main conclusions was that institutional quality is certainly a necessary but not a sufficient condition to attract FDI. Other characteristics must also be improved to make countries the attractive FDI destination such as: availability of skilled labor, natural resources, and physical infrastructure. In examining the impact of institutional quality on FDI using panel data for one hundred and ten countries for the 2002–2012 period, Peres et al. (2018) conclude that GDP per capita, infrastructure, market size and lagged FDI significantly influence FDI; this is true for both developed and developing countries. For developed countries, the significant impact is also confirmed for the governance variable, which is not the case in developing countries. The

authors conclude that “key governance indicators play an extremely important role in attracting F.D.I. inflows and economic development for both developed and developing economies.” (Peres et al. 2018, 638)

In analyzing different groups of FDI determinants Tocar (2018) points out that there is an overwhelming focus on the importance of economic factors in the previous research when trying to explain the FDI movements. However, he claims that only a few of these factors have their relationships with the FDI confirmed, e.g., market size, level of salaries, liquidity, and agglomeration. Besides the economic, other groups of factors are analyzed in the perspective of their connection to FDI: technological (no pertinent relationship), institutional-political factors (the level of corruption, corporate tax rates and political risk with negative correlation), specific risk factors (no relationship confirmation), population and education (positive correlation), unemployment rate (negative correlation), space factors (only the influence of geographic distance confirmed), entrepreneurial factors (generalizing factors and firm characteristics with confirmed correlation) and cultural factors (uncertainty avoidance is negatively and shared language is positively correlated). The research of Uddin et al. (2019) focuses on institutional determinants of inward FDI in Pakistan. One of their main findings is that several institutional factors have significant impacts on inward FDI: government size, legal environment, trade openness and form of government. That is the reason why these factors “should be evaluated alongside the traditional factors such as GDP, market size, interest rate, and inflation.” (Uddin et al. 2019, 12)

Paul and Jadhav (2019) mainly investigated the countries in Asia and found that infrastructure quality, trade cost (tariff and non-tariff barriers) and institutional quality (rule of law, political stability, regulatory quality and control on corruption) are significant FDI determinants, but with various impacts when considered separately as the primary, secondary and tertiary sector. "Infrastructure quality is important and significant determinant of FDI, particularly for primary and secondary sectors and the trade cost is an important barrier for all three sectors. /... / Fundamentally, institutional and governance factors do not impact FDI inflow in emerging markets significantly in the secondary and primary sector." (Paul and Jadhav 2019, 253) Based on the research of Kauffmann (2007), Sabir et al. (2019) use principal component analysis and combine the six indicators of institutional quality (control of corruption, political stability, rule of law, regulatory quality, voice and accountability, and government effectiveness) into a single composite variable called the Institutional Quality Index (IQI). The empirical analysis uses panel data of countries, with different levels of development, for the period 1996–2016.

The results confirm all indicators of institutional quality positively and significantly influence FDI in developed countries, which is partially true in the case of developing countries where only control of corruption, government effectiveness and political stability have positive and significant impacts. The use of IQI reveals a positive impact on FDI for all groups of countries. In testing the impact of institutional indicators and other variables on FDI inflows and FDI stock of twenty-three emerging economies from 2006 to 2015, Bhasin and

Garg (2020) first create three synthetic indices, representing three institutional pillars which are based on twenty-four institutional variables: rule of law, regulatory efficiency and normative institutional environment. All indices become significant: with negative (rule of law and normative institutional environment) or positive correlation coefficient (regulatory efficiency) with FDI.

Discussion

As can be concluded from the theoretical overview above, the institutional approach applied within the concept of the New Institutional Economics, is widely used in research that measures and evaluates the determining factors of FDI. However, the institutional factors used in research are mostly formal institutions, usually based on the concept of Kauffman's (2007) worldwide governance indicators. Of course, this is not the only set of indicators used to compare the international level of institutional development. As stated by Oman and Arndt (2010), "it is important to increase the transparency of governance indicators, in terms of both their construction and their use." (Oman and Arndt 2010, 4) Oman (2000) underlines that the perception of the governance quality strongly affects the perceptions of the potential investors concerning the local policy. For example, we analyzed the research of Bitzenis (2006) concerning the decisive FDI barriers that can be defined as determinants which negatively influence the FDI. He presents several referential researches by different authors and our conclusion is that approximately 75 % of the presented barriers can

be grouped under formal institutions and 25 % as informal institutions.

When trying to find an explanation for this phenomenon, we first consider the problem of measuring the institutions. The problems of measurement can be tackled from different perspectives. The first perspective addresses the question of empirical results when testing the influence of institutions on FDI. The absence of clear evidence from results is often attributed to the problems of methodology, measurement included. (Blonigen 2005; Lim 2001) For example, Ali et al. (2010) note that there are researches that do not confirm the robust connection between institutions and FDI, and explain this observation by the fact that some measures of institutional quality probably do not completely capture the situation of property rights protection in the country. If the measurement of formal institutions creates problems, then it is easily understandable that the measurement of informal institutions can be even more complicated since the task of quantifying the qualitative data quickly meets the complexity of institutional characteristics. (Frericks et al. 2018) The second perspective of the problems of measurement relates to the classical topic of reverse causality, also called the "chicken or egg causality dilemma." If we confirm connection between the institutions and FDI then both types of causality are possible. The better institutions result in more FDI but also more FDI can result in better institutions, since foreign investors put pressure on the local authorities to improve institutions. (Bénassy-Quéré et al. 2007)

Using the same critical evaluation concerning the most widely used concepts of the national cultural models and their usage in cross-cultural comparison, we can expose the problem of measuring the institutions at the national level only. The same observation that relates to the fact that within the same country there can be many cultural differences between the regions, towns or even smaller geographical units that can be applied to the institutions. They are usually only analyzed at national level and are not considering the sector or company level characteristics when analyzing the FDI determinants. But even in the cases when studies do include data from the different levels of institutions, “these studies do not explain much of the fact why FDI is not equally distributed among different sectors at the same time.” (Paul and Jadhav 2019)

Conclusion

In evaluating the existing theory on the use of institutional approach in the empirical research concerning FDI determinants, we can point out at least three areas that certainly need additional effort to improve the existing theoretical knowledge concerning the FDI determinants. These areas are: choice of governance indicators, better understanding and inclusion of indicators of informal institutions into empirical models, and institutional level analysis issues.

Concerning the governance indicators, it is important to understand how they are measured. In the international dimension, the different perceptions of the local population within a specific national culture can result in non-comparable data, since personal values influence results that must be

very carefully compared internationally. In addition, we propose the introduction of the measurement of governance indicators at the regional level, at least in the cases of countries with a larger area or decentralized policies. The specific local situations with heterogeneous cultural characteristics may differ significantly from the average national results and thus could better explain FDI movements in certain cases, especially when gravity models are used in the analysis.

The literature overview clearly shows the existence and growing importance of various informal institutions. To avoid the problems of measuring the informal institutions and to be able to include them into empirical models, scholars often equate the informal institutions with the culture, which serves as an approximation. The next step is the use of selected cultural dimensions which are a constitutive part of popular models of the national culture. Too many approximations can lead to unacceptable results, so we propose to put more effort into the research of better understanding, more precise definitions and, consequently, more precise measurements of informal institutions as FDI determinants. We believe that these improvements can overcome one of the main theoretical shortcomings of using the NIE approach to explain FDI movements: explaining not only how but also why certain institutions, especially informal ones, affect FDI movements in certain ways and with the observed outcomes.

The institutional level issue is certainly very important but there is also the derived danger "not to see the forest for the trees." Besides the national institutional level there must be a wise choice in research definition to select the appropriate industry-level institutions to establish a theoretically

well-founded analysis and comparison when evaluating the FDI attractiveness of the whole country, but also its selected business sector. We suggest that the generalized use of sectoral analysis to compare FDI attractiveness around the world could lead to better research results that could translate into specifically adapted local policies to attract more FDI.

References

Ali, Fathi; Fiess, Norbert; MacDonald, Ronald. 2010. Do institutions matter for foreign direct investment? *Open Economies Review* 21, no. 2: 201–219.

Amal, Mohamed. 2016. *Foreign Direct Investment in Brazil: Post-Crisis Economic Development in Emerging Markets*. Cambridge, MA: Academic Press.

Anagnostopoulos, Dorothea; Sykes, Gary; Mccrory, Raven; Cannata, Marissa; Frank, Kenneth. 2010. Dollars, distinction, or duty? The meaning of the national board for professional teaching standards for teachers' work and collegial relations. *American Journal of Education* 116, no. 3: 337–369.

Assunção, Susana; Forte, Rosa. 2011. *Location Determinants of FDI: A Literature Review*. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Economia do Porto.

Atkinson, Glen. 2004. Common ground for institutional economics and system dynamics modeling. *System Dynamics Review* 20, no. 4: 275–286.

Bénassy-Quéré, Agnès; Coupet, Maylis; Mayer, Thierry. 2007. Institutional determinants of foreign direct investment. *The World Economy* 30, no. 5: 764–782.

Bhasin, Niti; Garg, Shilpa. 2020. Impact of institutional environment on inward FDI: A case of select emerging market economies. *Global Business Review* 21, no. 5: 1279–1301.

Bissoon, Ourvashi. 2012. Can better institutions attract more Foreign Direct Investment (FDI)? Evidence from developing countries. *International Research Journal of Finance and Economics* 82: 142–158.

Bitzenis, Aristidis. 2006. Decisive FDI barriers that affect multinationals' business in a transition country. *Global Business and Economics Review* 8, no. 1–2: 87–118.

Blonigen, Bruce A. 2005. A review of the empirical literature on FDI determinants. *Atlantic Economic Journal* 33, no. 4: 383–403.

Chavance, Bernard. 2008. Formal and informal institutional change: The experience of post socialist transformation. *The European Journal of Comparative Economics* 5, no. 1: 57–71.

Coase, Ronald H. 1937. The nature of the firm. *Economica* 4: 386–405.

Coase, Ronald H. 1960. The Problem of Social Cost. *Journal of Law and Economics* 3, no. 1: 1–44.

Dequech, David. 2002. The demarcation between the 'Old' and the 'New' institutional economics: Recent complications. *Journal of Economic Issues* 36, no. 2: 565–572.

Dequech, David. 2015. Old and new institutionalism in economics. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 190–195. Second Edition. Oxford: Elsevier.

Dunning, John H. 1977. Trade, location of economic activity and the MNE: A search for an eclectic approach. In: *The International Allocation of Economic Activity*, 395–418. London: Springer.

Dunning, John H. 2006. Towards a new paradigm of development: Implications for the determinants of international business. *Transnational Corporations* 15: 173–227.

Edquist, Charles; Johnson, Björn. 1997. Institutions and organizations in systems of innovation. In: *Systems of Innovation: Technologies, Institutions and Organizations*, 41–63. Ed. Edquies, Charles. London: Pinter Publisher.

Fabry, Nathalie; Zeghni, Sylvain. 2006. How former communist countries of Europe may attract inward foreign direct investment? A matter of institutions. *Communist and Post-Communist Studies* 39, 2: 201–219.

Frericks, Patricia; Höppner, Julia; Och, Ralf. 2018. The difficulty of measuring institutions: A methodological approach to the comparative analysis of institutions. *Social Indicators Research* 137, no. 3: 847–865.

Golesorkhi, Sougand; Mersland, Roy; Randøy, Trond; Shenkar, Oded. 2019. The performance impact of informal and formal institutional differences in cross-border alliances. *International Business Review* 28, no. 1: 104–118.

Greif, Avner. 2006. *Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.

Greve, Henrich R.; Argote, Linda. 2015. Behavioral theories of organization. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 481–486. Second Edition. Oxford: Elsevier.

Helmke, Gretchen; Levitsky, Steven. 2003. *Informal institutions and comparative Politics: A research agenda*. Working paper #307. Notre Dame, IN: The Helen Kellogg Institute for International Studies.

Hodgson, Geoffrey M. 2000. What is the essence of institutional economics? *Journal of Economic Issues* 34, no. 2: 317–329.

Hodgson, Geoffrey M. 2006. What are institutions? *Journal of Economic Issues* 40, no. 1: 1–25.

Hoffman, Andrew. 1997. *From Heresy to Dogma: An Institutional History of Corporate Environmentalism*. Stanford: Stanford University Press.

Holmes, Michael R.; Miller, Toyah; Hitt, Michael A.; Salmador, Paz M. 2013. The interrelationships among informal institutions, formal institutions, and inward foreign direct investment. *Journal of Management* 39, no. 2: 531–566.

Kaufmann, Daniel. 2007. *Governance Matters VI: Aggregate and individual governance indicators*. Policy Research Working Paper 21, 1–105.

Kherallah, Mylène; Kirsten, Johann. 2001. The New Institutional Economics: Applications for Agricultural Policy Research. MSSD Discussion Paper 41.

Kraft, Michael E.; Furlong, Scott R. 2017. Public Policy: Politics, Analysis, and Alternatives. Los Angeles: Sage Publications.

Lang, Thilo. 2007. Institutional theory, new. The Blackwell Encyclopedia of Sociology, 1–3. London: Willey Blackwell.

Lim, Ewe-Ghee. 2001. Determinants of, and the relation between, foreign direct investment and growth: A summary of the recent literature. New York: IMF Working Papers.

Masron, Tajul A.; Naseem, Mohd N. A. 2017. Institutional quality and foreign direct investment in ASEAN. *Institutions and Economies* 9, no. 4: 5–30.

Mayhew, Anne. 1989. Contrasting origins of the two institutionalisms: The social science context. *Review of Political Economy* 1: 319–333.

Mudambi, Ram; Navarra, Pietro. 2002. Institutions and international business: A theoretical overview. *International Business Review* 11, no. 6: 635–646.

North, Douglas. 1991. Institutions. *The Journal of Economic Perspectives* 5, no. 1: 97–112.

North, Douglas. 2005. *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton: Princeton University Press.

Oman, Charles. 2000. *Policy Competition for Foreign Direct Investment: A Study of Competition among Governments to Attract FDI*. Paris: OECD Publishing.

Oman, Charles; Arndt, Christiane. 2010. *Measuring governance*. OECD Development Centre Policy Briefs 39.

Paul, Justin; Jadhav, Pravin. 2019. Institutional determinants of foreign direct investment inflows: evidence from emerging markets. *International Journal of Emerging Markets* 15, no. 2: 245–261.

Pejovich, Svetozar. 1999. The effects of the interaction of formal and informal institutions on social stability and economic development. *Journal of Markets & Morality* 2, no. 2: 164–181.

Peres, Mihaela; Ameer, Waqar; Xu, Helian. 2018. The impact of institutional quality on foreign direct investment inflows: evidence for developed and developing countries. *Economic Research* 31, no. 1: 626–644.

Richman, Barak D. 2019. *New Institutional Economics*. SSRN Electronic Journal.

Richter, Rudolf. 2005. The new institutional economics: Its start, its meaning, its prospects. *European Business Organization Law Review* 6, no. 2: 161–200.

Sabir, Samina; Rafique, Anum; Abbas, Kamran. 2019. Institutions and FDI: evidence from developed and developing countries. *Financial Innovation* 5, no. 1: 1–20.

Scott, Richard W. 2008. *Institutions and Organizations: Ideas and Interests*. Third Edition. Los Angeles: Sage Publications.

Scott, Richard W. 2013. *Institutions and Organizations: Ideas, Interests, and Identities*. Fourth Edition. Los Angeles: Sage publications.

Scott, Richard W.; Smith, Ken G.; Hitt, Michael A. 2004. *Institutional theory: Contributing to a theoretical research program*. Chapter prepared for *Great Minds in Management. The Process of Theory Development*, 460–485. Stanford: Stanford University Press.

SIOE. 2021. *Society for Institutional and Organizational Economics, Official Webpage*. <https://www.sioe.org/> (accessed 8th January 2021).

Steinmo, Sven; Thelen, Kathleen; Longstreth, Frank. 1992. *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teraji, Shinji. 2018. *The Cognitive Basis of Institutions: A Synthesis of Behavioral and Institutional Economics*. Cambridge, MA: Academic Press.

Tocar, Sebastian. 2018. *Determinants of foreign direct investment: A review*. *Review of Economic and Business Studies* 11, no. 1: 165–196.

Uddin, Moshfique; Chowdhury, Anup; Zafar, Sheeba; Shafique, Sujana; Liu, Jia. 2019. *Institutional determinants of inward FDI: Evidence from Pakistan*. *International Business Review* 28, no. 2: 344–358.

Vailatti, José; Rosa, Fabricia; Vicente, Ernesto. 2017. Institutional theory applied to management accounting: Analysis of theoretical and methodological contribution of international publications occurred in the 2006–2015 period. *Revista Catarinense de Odontologia* 16, no. 47: 97–111.

Vitola, Alise; Senfelde, Maija. 2015. The role of institutions in economic performance. *Business: Theory and Practice* 16, no. 3: 271–279.

Wezel, Filippo C.; Saka-Helmhout, Ayse. 2006. Antecedents and consequences of organizational change: 'Institutionalizing' the behavioural theory of the firm. *Organization Studies* 27, no. 2: 265–286.

Williamson, Oliver E. 1975. *Markets and Hierarchies: Analysis and Antitrust Implications*. New York: Macmillan Publishers.

Impressum

Res novae je znanstvena recenzirana periodična publikacija, ki jo izdaja Katoliški inštitut. Izhaja dvakrat letno v elektronski in tiskani obliki. Revija pokriva široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, zgodovina). Vsebinsko jedro se nahaja v povezovanju osebne in ekonomske svobode z družbeno etično odgovornostjo. Revija objavlja izvirne znanstvene in pregledne znanstvene članke. Izvirni znanstveni članki prinašajo avtorjevo samostojno, kritično in inovativno obravnavo izbrane tematike z njegovimi lastnimi tezami ali zaključki, pregledni znanstveni članki pa kritično prikazujejo kontekst izbrane tematike ob upoštevanju tradicionalnih in sodobnih dognanj določene znanstvene discipline. Revija objavlja prispevke v slovenskem in v angleškem jeziku. Objave v *Res novae* se ne honorirajo, prispevki pa morajo biti izvirni in ne smejo biti predhodno objavljeni v nobeni drugi znanstveni reviji. Za objavo v *Res novae* veljajo mednarodni etični standardi znanstvenega raziskovanja, citiranja in navajanja literature. Prispevke je treba poslati na naslov: simon.malmenvall@kat-inst.si. Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trajal več kot tri mesece.